

Санкт-Петербургская
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ
№2 (33), 2010**

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

Редакционная коллегия

Главный редактор: *епископ Гатчинский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Ответственный редактор: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, преподаватель Московской православной духовной академии
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *священник Владимир Хулап*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе

CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

2 (33), 2010

Editorial Board

Chief Editor: *Bishop of Gatchina Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of Sections

- Theology: *Alexander Vasilievich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Patrology: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Teacher at the Moscow Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Priest Vladimir Khulap*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Study Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

Византийская патрология

- П.К. Доброцветов.* «Богословские главы» (Locī communes),
приписываемые прп. Максиму Исповеднику 6
- Богословские главы (Locī communes). Главы 1–10 9

Византология

- А.В. Маркидонов.* «Красота в деснице Твоей в конец» (Пс 15:11). По поводу
одной византийской параллели к роману Ф.М. Достоевского «Идиот» ... 58

История Русской Церкви

- М.В. Шкаровский.* Русская православная духовная миссия в Корею 86

История России

- И.В. Амбарцумов.* Полемика о свободе совести в русской светской
и церковной печати в конце 1904 – первой половине 1905 года 120

Литургические исследования

- М.В. Легеев.* Евхаристические образы у св. Игнатия Антиохийского 145

История древней Церкви

- Н.А. Хандога.* Латинский хилиазм III–IV вв. 158

История русской библеистики

- Н.Н. Корниенко.* К вопросу о книжной справе XVII века:
правка Апостола 1679 г. 178

CONTENTS

Byzantine Patrology

- P.K. Dobrotsvetov*. “The Theological Chapters” (Loci Communes)
Attributed to Ven. Maximus the Confessor 6
- The Theological Chapters (Loci Communes). Chapters 1–10 9

Byzantine Studies

- A.V. Markidonov*. «At Thy Right Hand There are Pleasures
for Evermore» (Ps 16:11). On the Subject of a Byzantine Parallel to the
Fedor M. Dostoyevski’s Novel “The Idiot” 58

History of the Russian Church

- M.V. Shkarovsky*. The Russian Orthodox Spiritual Mission in Korea 86

History of Russia

- I.V. Ambartsumov*. The Freedom of Conscience Controversy in Russian
Secular and Church Press in Late 1904 – First Half of 1905 120

Liturgical Studies

- M.V. Legeev*. The Eucharistic Images of St. Ignatius of Antiochia 145

History of the Ancient Church

- N.A. Khandoga*. The Latin Chiliasm of the 3rd-4th Centuries 158

The History of the Russian Biblical Studies

- N.N. Kornienko*. On the Issue of the 17th Century Book Revision:
the Revision of “The Apostle” in 1679 178
- Annotations 196

П.К. Доброцветов

«БОГОСЛОВСКИЕ ГЛАВЫ», ПРИПИСЫВАЕМЫЕ ПРП. МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ

В статье содержатся сведения о византийском флорилегии «Богословские главы», приписываемом прп. Максиму Исповеднику. Флорилегий возник в IX в. и пользовался немалой популярностью в Византии, а позже на Руси. Статья предваряет публикацию впервые выполненного перевода первых десяти глав данного произведения на русский язык.

Ключевые слова: богословие, патрология, доксиграфия, церковные писатели, Библия, текстология, флорилегий, «Богословские главы», «Пчела».

Вниманию читателей журнала «Христианское чтение» предлагается перевод десяти глав флорилегии «Богословские главы» (*Loci communes*), приписываемого прп. Максиму Исповеднику (580–662). Данное произведение помещено среди трудов этого св. отца во французском издании 1863 г. Ж.П. Минья (*Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 91. Col. 722–1017*). Этот сборник, как уже доказано в XIX–XX вв., принадлежит не прп. Максиму, а неизвестному автору-составителю и относится к IX–X вв. Первые сохранившиеся рукописи флорилегии «Максима» относятся к X в. Данный текст разделит бы судьбу множества малоизвестных читателю псевдоэпиграфов и не заслуживал бы такого же внимания, как подлинные сочинения прп. Максима, если бы не его популярность в Византии. Важен также и тот факт, что уже вскоре (в XI–XII вв.) это произведение переводится на славянские языки, в том числе — на Руси, под общим названием «Пчела» и становится одной из любимых и читаемых книг у наших предков — источником духовной и светской мудрости. Кроме того, этот флорилегий содержит цитаты различных древних авторов, чьи произведения зачастую не дошли до нашего времени, или дошли фрагментарно. Поэтому данный сборник, сохранившийся в ряде редакций (три основных), издавна служил предметом исследований зарубежных исследователей-филологов и издателей, таких как Конрад Геснер (C. Gesner), Иоганн Риббит (J. Ribbit) (XVI в.), Франциск Комбефис (F. Combefis) (XVII в.), Курт Ваксмут (C. Wachsmuth), Карл Голль (K. Holl), Антон Эльтер (A. Elter), Генрих Шенкль (H. Shenkl) (XIX в.),

Павел Кириллович Доброцветов — кандидат философских наук, преподаватель Московской православной духовной академии.

Марсель Ришар (M. Richard), Маргарет Багвелл Филлипс (M.B. Phillips), Э. Саргологос (Étienne Sargologos), Сивилла Им (Sibylle Ihm), Денис Майкл Серби (D.M. Searby) (XX–XXI вв.). Среди отечественных ученых, изучавших древнерусскую переводную традицию, можно упомянуть М.Н. Сперанского, П.А. Бессонова, В. Семенова, С.А. Щеглову, А.В. Михайлова, О.В. Творогова и некоторых других (XIX–XX вв.).

Если обратить внимание на перечень и порядок цитат флорилегия «Богословские главы», то видно, что они образуют собой три группы:

1. цитаты из Священного Писания;
2. цитаты из отцов Церкви и церковных писателей (до VII в. включительно);
3. цитаты из античных дохристианских авторов (исторических деятелей античной эпохи, поэтов, философов) или поучительные фрагменты их жизнеописаний.

Locī communes содержат в себе 71 «Слово» или «Главы», заключающие в себе краткие подборки цитат на различную тематику, начиная с глав о Боге, о вере, о различных добродетелях и пороках, о воспитании и философии, о смерти, и заканчивая главами о врачах, снах, опьянении, женщинах и смехе. Всего в этом флорилегии содержится 2077 цитат. В приводимых десяти главах содержится 414 цитат.

Приводимые цитаты снабжены сокращенными указаниями на авторов и издания, где они обнаруживаются. Цитаты из Св. Писания даются на русском языке по Синодальному переводу в том случае, если они соответствуют значению оригинального текста. В противном случае используется церковнославянский текст Библии. Библейские цитаты снабжены не совсем традиционными для настоящего времени сокращениями, но переводчик посчитал нужным оставить их в том виде, как они были опубликованы у Ж.П. Миня.

Приводим перечень публикуемых глав:

- Слово 1. О жизни добродетельной и порочной.
Слово 2. О разумении и совете.
Слово 3. О стыдливости и целомудрии.
Слово 4. О мужестве и силе.
Слово 5. О справедливости.
Слово 6. О друзьях и братолюбии.

Слово 7. О милостыни.

Слово 8. О благодеянии и благодарности.

Слово 9. О начальствовании и власти.

Слово 10. О порицании и клевете.

Цитаты, как правило, сопровождаются ссылками на установленного автора и его произведение с указанием страниц, либо на изданный сборник, в котором данное выражение было опубликовано ранее. Расшифровка сокращений будет дана в одном из следующих номеров «Христианского чтения», в котором будет продолжена публикация избранных глав из данного флорилегия.

БОГОСЛОВСКИЕ ГЛАВЫ (LOCI COMMUNES)

Главы 1–10

Приписываемые прп. Максиму Исповеднику «Богословские главы», также известные под названием «Пчела», появились в IX в. и были популярным назидательным и педагогическим чтением у византийцев. Произведение получило также широкое распространение в славянском переводе на Руси. Впервые публикуется русский перевод с греческого первых десяти глав этого произведения, выполненный П.К. Доброцветовым.

Ключевые слова: богословие, патрология, доксография, церковные писатели, Библия, текстология, флорилегий, «Богословские главы», «Пчела», псевдо-Максим.

**Аввы Максима,
философа и мученика,
главы богословские,
а также избранные места из различных писаний тех,
кто согласны с нашим христианским учением,
и тех, кто предваряли его**

Даруй благодать моим трудам, Христе!

Из святого Ефрема, о том, как следует читать или обдумывать прочитанное: «Когда к священным книгам приступаешь, будь крайне внимателен, не с первого взгляда набрасываясь и [лишь] слегка касаясь написанного, но, если нужно, то часто и дважды, и трижды пройти это с тщательностью не упускай. Но, впрочем, и намереваясь читать или иному читающему дать, обратись вначале к Богу, говоря: «Господи Иисусе Христе, отверзи уши и очи сердца моего для постижения, чтобы услышать слова Твои и творить волю Твою, ибо *пришелец я на земле, не скрой от меня заповедей Твоих. Открой очи мои, и уразумею чудеса от закона Твоего* (Пс 118:18)».

Перевод с греческого П.К. Доброцветова, кандидата философских наук, преподавателя Московской православной духовной академии. Подготовка публикации осуществлена при финансовой поддержке РФНФ, проект № 07-04-00276а.

ΛΟΓΟΣ Α΄. Περὶ βίου ἀρετῆς καὶ κακίας
Sermo I. De ea quae virtute ac vitio transigatur, vita
Слово 1. О жизни добродетельной и порочной

1. **Прем 5:13:** *[Так и мы родились и умерли,] и не могли показать никакого знака добродетели, но истожились в беззаконии нашем.*
2. **Прит 1:10, 15–16:** *Сын мой! если будут склонять тебя грешники, не соглашайся; сын мой! не ходи в путь с ними, удержи ногу твою от стези их, потому что ноги их бегут ко злу и спешат на пролитие крови.*
3. **Прит 13:13:** *Кто пренебрегает словом, тот причиняет вред себе; а кто боится заповеди, тому воздается.*
4. **Прит 10:26:** *Что укусы для зубов и дым для глаз, то беззаконие для обладающих им.*
5. **Сир 27:30:** *Кто делает зло, на того обратится оно, и он не узнает, откуда оно пришло к нему.*
6. **Василий:** Добродетель из приобретений — единственное неотъемлемое (Basil. Magn. De virtute et vitio // PG. T. 32. Col. 1121).
7. Упражнение в добродетели — ценнейшее приобретение для обладающего ею и сладчайшее зрелище для удостоившихся видеть ее (Basil. Magn. Ep. 277 // PG. 32. Col. 1013; Sacra Par. // PG. T. 95. Col. 1380; De virtute et vitio // PG. T. 32. Col. 1129).
8. Также, как огню самому по себе присуще светить, а миру — благоухать, так и за благими делами необходимо следует польза (Basil. Magn. Hom. in Ps. 1, 1 // PG. 29. Col. 217; Hom. 18 In Gordium martyrem, 2 // PG. T. 31. Col. 493).
9. Начало к усвоению доброго есть удаление от злого. Ибо сказано: *уклонися от зла, и сотвори благо* (Пс 36:27).
10. **Богослов:** Человеческая природа всегда удобопреклонна ко злу, и большая часть людей готовы и способны принимать в себя худое, подобно тростнику, который, по сухости своей, легко воспламеняется и сгорает от искры при ветре (Greg. Naz. Orat. 2, 3 // PG. T. 35. Col. 420; Orat. 23, 1 // PG. T. 35. Col. 1152; Творения. Т. 1. С. 278).
11. Нелегко найти превосходнейшую из добродетелей и отдать ей первенство и преимущество, подобно как и на лугу многоцветном и благовонном не

вдруг можно выбрать прекраснейший и благовоннейший из цветов, когда то тот, то другой привлекает к себе обоняние и взор и прежде всех заставляет сорвать себя (Greg. Naz. Orat. 14, 1 // PG. Т. 35. Col. 860).

12. **Златоуст:** Стяжание добродетели есть дело редкое и трудное, хотя бы и многое к ней влекло и побуждало (Greg. Naz. Orat. 3, 11 // PG. 35. Col. 420).
13. Бесценна добродетель, и чтобы ей добродетелью остаться, ей необходимо только на одно лишь благо взирать (Greg. Naz. Orat. 42 // PG. 36. Col. 472).
14. Ибо людям доставляют громкое имя не одни благодетельные, но и злые дела, когда они не находят себе одобрения даже у порочных (Greg. Naz. Orat. 4, 86)¹.
15. **Златоуст:** Невозможно, чтобы у заботящегося о добродетели не было многих врагов, но это ничто для добродетельного, ибо от таковых он будет еще светлее (Joan. Chrys. Hom. 15 In Matth., 9 // PG. Т. 57. Col. 234; Sacra Par. // PG. Т. 95. Col. 1364).
16. Многие часто от добродетелей из-за трудов убегают, так как желают достичь скорее доброй славы.
17. **Григорий Нисский:** Как конец жизни есть начало смерти, так и остановка в течении на поприще добродетели делается началом течения по пути порока (Greg. Nyss. De vita Mos., 1, 5, 17; De hom. opif., 28 // PG. Т. 44. Col. 232).
18. Напротив, добродетель для нас неудобоприобретаема, [так] что при многочисленных потах и трудах со тщанием и изнурением едва преуспеваем в ней (Greg. Nyss. De beat. // PG. 44. Col. 1273)².
19. **Златоуст:** Если на земле тот, кто преступил человеческие законы, подлежит неумолимому наказанию, то насколько более невыносимым мучениям предается тот, кто отвергает повеления Небесного Владыки? (Joan. Chrys. Hom. de angusta portra, 1 // PG. Т. 51. Col. 41; Clem. Alex. Fr. 65 a Stahlin-Fruchtel 3, p. XXXV).
20. Также, как на кифаре — недостаточно только на одной струне издавать мелодию, но на всех следует играть вместе с подобающим ритмом, так и

¹Последние три цитаты в PG надписаны именем свт. Иоанна Златоуста, но на деле принадлежат свт. Григорию Богослову. — *Прим. пер.*

²Последние две цитаты в PG приписаны свт. Иоанну Златоусту, либо просто не надписаны именем свт. Григория Нисского. — *Прим. пер.*

с добродетелью души — недостаточен нам один лишь закон для спасения, но должно все их хранить со тщательностью (Joan. Chrys. Hom. de decem milium talentorum habetorem debitore, 2 // PG. Т. 51. Col. 19; Ecloga de virtute et vitio. Hom. 26 (sp.) PG. Т. 63. Col. 756).

21. Итак, мы не говорим, что тот — по природе злой, а этот — по природе добрый, ибо если по природе добрый, то уже не сможет стать злым, а если по природе злой, то уже не сможет стать по природе добрым (Joan. Chrys. Hom. 2 In Ep. 1 ad Cor., 3 // PG. Т. 61. Col. 21).
22. Не терпит тьма присутствия света и болезнь не выносит пришедшего здоровья, так не действуют страсти, когда явилось бесстрашие³.
23. Добродетели подобает быть свободной от всякого страха, ибо добродетель — нерабственна, добровольна и свободна от всякого страха⁴...
24. Невозможно придумать иного рождения для порока, нежели отсутствие добродетели⁵.
25. **Филон:** У дурного одно — мысли, другое — слова, иное — дела, и все во всем между собой разнится и противоборствует (Philo 7. Tischendorf, p. 172; Philo fr. Harris, p. 100, 8).
26. Уход порока производит приход добродетели, так и наоборот, когда добро уходит, то вступает подстерегающий порок (Philo Alex. De sacrificiis Abelis et Caini 135. Cohn–Wendland 1, p. 256).
27. **Климент [Александрийский]:** Избавление от пороков есть начало спасения (Clem. Alex. Paed. 1, 26).
28. Как видно, праведность есть [число] квадратное, равноважное со всех сторон: в слове, в деле, в отвержении пороков, в творении добра, в совершенстве знания, и не имеющее в себе никакого изъяна, чтобы не явиться в чем-либо несправедливым или неравным (Clem. Alex. Strom. 6, 12, 102).
29. **Дидим:** Подражай добродетели не чтобы обманывать, но чтобы приносить пользу (Nil. Capita paraenetica, 45 // PG. Т. 79. Col. 1244 D).

³Ср.: *Basil. Magn.* De virtute et vitio, 1; *Greg. Nyss.* De orat. Dom., 3 // PG. Т. 44. Col. 1157. — *Прим. пер.*

⁴*Greg. Nyss.* De orat. Dom., 3 // PG. Т. 44. Col. 1156; De hom. opif., 16 // PG. Т. 44. Col. 184; Hom. 5 in Cant. Cant. // PG. Т. 44. Col. 877. — *Прим. пер.*

⁵*Greg. Nyss.* Orat. Catech. Magn., 5 // PG. Т. 45. Col. 24. — *Прим. пер.*

30. Царством Божиим следует называть устройство решившихся жить по Божественным законам (PG. Т. 95. Col. 1264 C).
31. Всякая действительная добродетель имеет бытие в становлении, а не в том, чем она уже стала (Apostolius. Cent. 14, 100b; ed. Leutsch II, p. 604).
32. **Нил:** Радуйся, когда творишь добродетель, но не вознось, чтобы не было кораблекрушения уже в самой гавани (Nil. Capita paraenetica, 28 // PG. Т. 79. Col. 1252 B).
33. **Кирилл:** Следует, чтобы добродетель не хромала в одну или в другую сторону, но была бы в обоих — и в деле, и в слове правом крепка (Apostolius. Cent. 17, 34 K; ed. Leutsch II, p. 727; PG. Т. 95. Col. 1381 A).
34. Добродетель терниста и прямой путь ведет к ней, и никто не сможет достичь ее без огромного труда.
35. **Из отцов:** Четырьмя вещами оскверняется душа: гулянием по городу и нехранением очей, слишком близким знакомством с женщинами, дружбой со славными мира [сего] и любовью к плотским беседам и пустословию (Isaias 13, 8. Draguet, p. 231–233).
36. **Плутарх:** У непознанной добродетели, словно у зарытого золота, сияния не видно (DIE 35. Waschmuth. Gnom. Nom. 170 Elt.).
37. Как пища для занимающихся спортом, так и добродетель для воспитуемых сладкой является (Gnom. Nom. 37. Elt.).
38. Жизнь, словно монета, презренная в начале, затем становится бесценнее всего мира [В нем. изд.: Жизнь лукавая, словно подделанная в начале монета, на все остальное время становится обесцененной] (Gnom. Nom. 5 Elt.).
39. Надо все творить так, чтобы ничего не было не сокрыто, и если в настоящее время что-то сокроешь, то потом все равно откроется (Isocr. 1, 17).
40. Когда человек некий его несправедливо обвинял, а затем убежал, и когда снова попался ему навстречу, то застыдился, и он ему ответил: «Не тебе следует от меня убежать, но мне от тебя — дурного» (Aristip. IV A 113. Giannantoni 2, p. 49).
41. Не стоит ни собаки, ни осла муж трусливый и слабый, утопающий в богатстве и изнеженности (Plut. De audiendis poetis 32 F).

42. Избирай такую жизнь, чтобы не быть презираемым ни сильнейшими тебя, ни для подчиненным тебе не быть страшным (Plut. fr. Inc. 111. Bernardakis 7, p. 162 sq.).
43. **Демосфен:** Подобно домам, кораблю и другому тому подобному, нижней части подобает быть крепче всего, так и началам и основаниям деяний — истинным и праведным (Demosph. 2, 10; fr. 41. Clavaud., p. 145).
44. **Клейтарх:** Считаю прекрасным не просто иметь добродетель, но иметь ее, как должно, и именно то, что нужно (Clit. Sent. 138. Chadwick, p. 83).
45. Добродетель имея — все будешь иметь, порок имея — даже себя потеряешь (Clit. Sent. 99. Chadwick, p. 81).
46. **Сократ:** Видя одного из учеников своих, заботящегося о земле, а о деле небрегущем, сказал: «Смотри, как бы, желая обработать землю, не оставить заброшенной душу» (Socr. fr. I C 253. Giannantoni 1, p. 131).
47. Узнав, что один из его знакомых заботится сделать изображение, похожее на себя, сказал: «Ты заботишься о том, чтобы камень стал похожим на тебя, а не стараешься, чтобы тебе самому не стать подобным камню» (Socr. fr. I C 354. Giannantoni 1, p. 131 sq.).
48. **Демонакт:** Заботящихся о теле, а о себе небрегущих бранил как заботящихся о домах, а о их обитателях — небрегущих (Demonax. fr. 14. Funk, p. 661).
49. **Демокрит:** Письмена более твердые, а дела — весьма славные подобает иметь (Democrit. fr. B 302. 175. FVS 68. Diels 2, p. 222).
50. Сделаешь себя достойным Бога, если не сделаешь ничего недостойного Его (Democrit. Fr. B 302. 185. FVS 68. Diels 2, p. 222).
51. **Биант:** Так стремись жить, как будто тебе суждено прожить и малые дни, и долгие годы (Bias septem. sap. 3. FVS 10. Diels 1, p. 65).
52. **Лакон:** Спрошенный о том, почему Спарта не огорожена стенами, ответил: «Не заблуждайся, она огорожена добродетелями живущих в ней» (Plut. Apophteg. Lacon. 210E (Agesilaos 29–30)).
53. **Диоген:** Когда некто бранил его, что он заходит в нечистые места, ответил: «И солнце также делает, но не оскверняется» (Diog. fr. V B 269. Giannantonii 2, p. 336).

- 54. Линд:** Благочестие следует хранить, граждан убеждать к лучшему, удовольствиями владеть, с насилием ничего не делать, врага народа — врагом себе считать, пьяных слуг не наказывать, иначе сам будешь казаться пьяным (Stob. 3, 1, 172).
- 55. Ликург:** Ликург-законодатель говорил, что у людей достойно обладания то, что находится в имени, а достойно доверия то, что во нравах (Stob. 3, 37, 23).
- 56. Пифагор:** Одним и тем же — любителем наслаждений, любителем тела, любостяжателем и боголюбом — быть невозможно. Ибо любитель наслаждений во всем и любитель тела; любитель тела во всем и любостяжатель; любостяжатель с необходимостью неправаден, неправадный — для Бога нечестивый, для человека же — беззаконник (Pyth, sent. 110. Chadwick, p. 93).
- 57. Тех,** кто разлучения с телом не выносит, всех презирай, тех же, кто выносит, убеждай стать тебе, подвизающемуся Бога — помощником (Pyth, sent. 121. Chadwick, p. 94).
- 58. Диодор [Сицилийский]:** Все люди из-за слабости своей природы живут некую малую часть целого века, умерли же все в последующее время. И у тех, у которых ничего достойного упоминания в жизни не было сделано, вместе со смертью тела умирает и все остальное, что было в их жизни; у тех же, кто добродетелью прославился, все дела вовек помнятся, оглашаемые божественными устами истории (Diod. Sic. 1, 2, 3).
- 59. Гиперид:** Следует добродетельному проявиться: в словах — тому, что он думает, в делах — тому, что творит (Hyperid. ap. Tischendorf, p. 221).
- 60. Питтак-философ:** Добрые из людей имеют в себе некую часть Бога (Diog. Laert. 6, 51).
- 61. Аристотель:** Богу должно делать, что хочется, человеку же — то, что должно предпочитать (Arist. sent. 1 Rose, Ar. pseud., p. 607).
- 62. Антифан:** Когда благоденствующий совершает постыдные дела, то что думаешь, остается делать претерпевающим злключения? (Antiphan. fr. 229, p. 448).

ΛΟΓΟΣ Β΄. Περὶ φρονήσεως καὶ βουλήs

Sermo II. De prudentia et consilio

Слово 2. О разумении и совете

1. Сир 40:25: *Золото и серебро утверждают стопы, но надежнее того и другого признается добрый совет.*
2. Сир 22:19: *Как деревянная связь в доме, крепко устроенная, не дает ему распадаться при сотрясении, так сердце, утвержденное на обдуманном совете, не поколеблется во время страха.*
3. **Василий:** Не видно ли из сего, что слово «мудрость» берется тройко? В одном смысле она есть охранение собственной своей пользы, соединенное со злоумышлением против ближнего; такова мудрость змеи, которая бережет свою голову. Есть еще какая-то изворотливость нрава, которая скоро находит полезное для себя и овладевает людьми простодушными; такова мудрость строителя несправедного.
4. Истинная же мудрость есть распознавание того, что должно делать и чего не должно. Кто следует ей, тот никогда не отступит от дел добродетели и никогда не будет проникнут пагубою порока. Посему разумевающий *слова мудрости* знает, кто лжеумствователь и обманщик, а кто советует, как лучшим образом нам поступать в жизни. Он, как искусный *торжжик*, удержит у себя добротное, сам же удержится от всякого рода зла (1 Фес 5:21–22) (Basil. Magn. In pricipium Proverbiorum, 1 // PG. T. 31. Col. 400).
5. **Григорий Богослов:** Тот, кто мудрость змеи во злом и чистоту голубя в добром смешав, ни мудрости не позволит стать злокозненной, ни простоте — бессмысленной (Greg. Naz. Orat. 18, 27 // PG. T. 35. Col. 1017; Слово 18, 27. T. 1. С. 235–236).
6. **Златоуст:** Источник, мать и корень благоразумия — добродетель, также, как всякое лукавство имеет своим началом безумие, как и пророк говорит: *несть исцеления в плоти моей от лица безумия моего* (Пс 37:4). А добродетельный и имеющий страх Божий — смысленнее всех. Поэтому некто и говорит: *начало премудрости — страх Господень* (Прит 1:7; Еккл 1:16; Пс 110:10) (Joan. Chrys. Hom. 41 In Ioannem, 3 // PG. T. 59. Col. 238).
7. **Игнатий [Антиохийский, Богоносец]:** Будучи совершенными — совершенное и помышляйте. Если вы желаете добро делать, то Бог даст вам

возможность для этого (Ignat. Antioch. Ep. ad Smyrn. 11, 3 // PG. Т. 5. Col. 717; SC. Т. 10. P. 142).

8. **Плутарх:** Разумение есть рассматривание не тел, но дел, прежде чем человек возьмется за них, чтобы пользоваться всем лучшим из случаемого, имея возможность предвидеть и будущее. Тело сначала видит, а в том, что потом — слепо. Мысль же способна видеть и прошедшее посредством памяти (Plut. De sollertia animalium. 976 BC).
9. **Прит 12:16:** *У глупого тотчас же выкажется гнев его.*
10. **Прит 14:20:** *Всякий неразумный есть в то же время и малодушный, ибо он нетверд.*
11. **[Плутарх:]** Если увидел когда-нибудь согрешающего, то скажи сам себе: «Как бы и мне также не пасть» (Gnom. Nom. Appendix 27. Elt. (Plu.); Plat. sent., 54).
12. **Менандр:** Благоразумие ничто не заставляет рабствовать себе (Men. 1. Tischendorf, p. 217).
13. **Исократ:** Советующиеся о будущем берут примеры из прошлого, ибо неявное из явного быстрее всего познается (Isocr. 1, 34).
14. Плохо размышляющий о своем не может давать советы о чужом (Isocr. 1, 35).
15. **Клейтарх:** Сила тела да не станет слабостью души, силой же души считай разумение (Clit. Fr. 39. FGrHist. 137. Jacoby 2 B, p. 752).
16. **Демонакт:** На чужих примерах научай себя и не потерпишь зла (Demonax fr. 10. Funk, p. 661).
17. **Аристид:** Победа в битвах и дурным часто достается, победить же в разумении и мудрости возможно лишь тем, кто пользуется советом (Aelius Aristides, 9 (66 Jebb.). Dindorf I, p. 110).
18. **Гай:** Более разумно, полагаю, не после страдания винить кого-либо, но прежде страдания хранить себя, чтобы вовсе не страдать (Stob. 3. 3. 53. (Gaius)).
19. **Демократ:** Дело разумения — от будущей несправедливости хранить себя, иначе от наступившего затем бесчувствия не спасешься (Democrit. fr. B 193. FVS 68. Diels 2, p. 185).

20. **Солон:** Советуй не приятнейшее, но лучшее (Sol. septem sap. 12. FVS 10. Diels 1, p. 63).
21. **Епиктет:** Размышляй много о том, что сказать или сделать: ибо не можешь вернуть обратно сказанное или сделанное (DIE 143 Waschmuth; Demophil. Pyth. Sent. 5. Mullach 1, p. 497).
22. **Биант:** Стать сильным телом — есть дело природы, говорить же полезное для отечества — только души и разумения (Bias, fr. 2. Mullach I, p. 228).
23. Когда его же спросили: «Кто лучший советник?», ответил: «Время» (Bias, fr. 16. Mullach I, p. 229).
24. Он говорил, что разумным больше пользы от неразумных, чем неразумным от разумных: ибо первые хранятся от ошибок этих, вторые же не раздражают их исправлениям (Bias, fr. 10. Mullach I, p. 229).
25. Мужу благому подобает помнить прошедшее, делать настоящее, о будущем же предупреждаться (Isocr. fr. 23. Mathieu-Bremond 4, p. 237).
26. Единственное начало хорошего совета — знать, о чем идет речь, иначе во всем с необходимостью придется ошибаться (Plat. Phaedr. 237 C).
27. **Еврипид** в «Антиопе»:

Душе великая узда есть ум.
Слабость мою и женственность тела
Несправедливо ты порицал.
Если мыслю я верно,
То это лучше сильной руки.

(Eur. 19. Tischendorf, p. 220).

28. **Софокл** в «Аяксе»⁶:

Да, с нравами такими невозможно
Установить какой-либо закон, —
Коль будем отводить мы тех, кто избран,
Задних выдвигать начнем вперед.
Не быть тому. В беде надежней всех
Не тот, кто мощен и широкоплеч, —
Одолевает в жизни только разум.
Широкобрюхий бык — однако

⁶Перевод С.В. Шервинского.

Им управляет незаметный кнут.

Тот же, кто правильно мыслит, все, собирая, имеет.

(Soph. Aias. 1246–1254).

ΛΟΓΟΣ Γ'. Περὶ ἀγνείας καὶ σωφροσύνης

Sermo III. De pudicitia et castitate

Слово 3. О стыдливости и целомудрии

- 1. Иов 31:9–10:** *Если сердце мое прельщалось женщиною и я строил ковы у дверей моего ближнего, — пусть моя жена мелет на другого, и пусть другие издеваются над нею.*
- 2. Прем 3:13:** *Блаженна неплодная неосквернившаяся, которая не познала беззаконного ложа; она получит плод при воздаянии святых душ.*
- 3. Прем 4:1:** *Лучше бездетность с добродетелью, ибо память о ней бессмертна: она признается и у Бога, и у людей. Когда она присуца, ей подражают, а когда отойдет, стремятся к ней; и в вечности увенчанная она торжествует, как одержавшая победу непорочными подвигами.*
- 4. Сир [19:5b]:** *Кто отвращает очи свои от наслаждений, увенчает жизнь свою⁷.*
- 5. Мф 19:11:** *Не все вмещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и т.д.*
- 6. Василий:** Не подобает хвалить за целомудрие тех, у кого отсечены [некоторые] члены. Ибо ни коней за то, что не бодаются рогами, не хвалим, ни быков за то, что не лягаются, но тех, если они не лягаются, а этих — если не бодаются, принимаем за кротких. Ибо мы удивляемся не тому, кто не может, но тому, кто может, но не пользуется своей силой для неправды (Basil. De virginitate, 64 // PG. T. 30. Col. 800 B; Mor. 19. De temperantia et incontinentia, 2 // PG. T. 32. Col. 1348).
- 7. Мертвый не увенчивается.** Никто не праведен через невозможность исполнять на деле пороки (Basil. Hom. 13 Exhort. ad S. Bapt., 5 // PG. T. 31. Col. 436; T. 1. C. 995).

⁷Син. пер.: Сопротивляющийся вождению увенчает жизнь свою. — Прим. ред. См. также: Климент Александрийский. Педагог II, 10, 101; Иоанн Дамаскин, прп. Священные параллели. PG. T. 96. Col. 241. — Прим. пер.

8. Посему должно, чтобы ум, как кормчий, восседая выше страстей, правя плотью, как кораблем, искусно направляя помыслы, как кормило, мужественно попирает волны, высоко держась над ними, недоступен будучи страстям, нисколько не принял в себя их горечи, подобной соленым морским водам (Basil. Hom. 12. In princip. Proverb., 15 // PG. T. 31. Col. 420; T. 1. С. 987).

9. Богослов:

И брату своему не позволяй без крайней нужды

Жить вместе с тобой.

Для чего иметь перед глазами то, что воспаляет болезнь?

(Greg. Naz. Carm. mor. 6, 40 // PG. T. 37).

10. Лучше нрав пристыженный, чем разбитый распущенностью (Greg. Naz. Carm. mor. 1, 2, 33, 80 // PG. T. 37. Col. 934).

11. Мирю грязному сосуду не доверяют (Greg. Naz. Carm. mor. 1, 2, 33, 8 // PG. T. 37. Col. 928).

12. Как пламень по истреблении им вещества не сохраняется, но угасает вместе с тем, что горело, — так и страсть не продолжается после того, как увянет воспламенившее ее (Greg. Naz. Orat. 43, 19 // PG. T. 36. Col. 521A).

13. Блудный взор не охранит девства; блудный язык вступает в общение с лукавым; ноги, идущие бесчинно, обличают болезнь или приводятся в движение болезнью. Да будет девственной и мысль: да не кружится, да не блуждает, да не носит в себе образов того, что лукаво (такой образ есть уже часть любодейства), да не созидает в душе ненавистных кумиров! (Greg. Naz. Orat. 37, 10 // PG. T. 36. Col. 295A).

14. **Златоуст:** Достоинно смеха — детородные органы хранить в девстве, язык же не хранить, или язык хранить, а взгляд и слух и руки — не хранить, или все это иметь и хранить в девстве, а сердце не хранить, но иметь себе товарищами гордость и ярость (Joan. Damasc. Sacra Parall. // PG. T. 96. Col. 248).

15. Не будем же расслаблять свою крепость и разрушать свои силы такими беседами; ибо отсюда происходит невыразимое и великое зло для душ наших. А что (сказать), если мы даже не чувствуем этого, опьяняемые пристрастием? Это ужаснее всего, что мы даже и не сознаем, как мы расслабеваем и делаемся мягче всякого воска. [10 / 8] Как тот, кто, поймав льва,

взирающего гордо и грозно, отрежет у него гриву, вырвет зубы и острижет ногти, делает презренным, смешным и даже для детей преодолемым того, кто был страшен и непреодолим и потрясал все одним рычанием; так точно и эти женщины всех, кого привлекут к себе, делают удоболовимыми для дьявола, изнеженными, раздражительными, безрассудными, гневливыми, дерзкими, непристойными, низкими, неблагородными, бесчеловечными, раболепными, подлыми, наглыми, болтливими, и вообще все женские дурные нравы передают и внедряют в их души. [11 / 9] Невозможно, чтобы живущий с женщинами так пристрастно и занимающийся беседами с ними не был каким-нибудь сплетником, и болтуном, и легкомысленным. Станет ли он говорить о чем-нибудь, он говорит все о пряжах и тканях, так как язык его заражен свойством женских речей; станет ли делать что-нибудь, делает с великим раболепством, так как он далеко уклонился от свойственной христианам свободы и сделался неспособным ни к какому великому делу (Joan. Chrys. Contra eos, qui subintroductas habent virgins, 10 // PG. T. 47. Col. 510; Joan. Chrys. De jejuniis et temperantia // PG. T. 63. Col. 599).

16. **Григорий Нисский:** Господь, не тех посему ублажает, которые живут вне действия на них страстей (в жизни вещественной невозможно всецело преуспеть в житии невещественном и бесстрастном) <...> но не предающихся вдруг страстным движениям души, сдерживаемых разумом (Greg. Nyss. Orat. 2 De beatitudinibus // PG. T. 44. Col. 1216, 1213).
17. Во всяком пороке кроется некая приманка наслаждением, с помощью которой удобно сластолюбивые души увлекаются на крючок погибели (Greg. Nyss. De vita Mos. // PG. T. 44. Col. 421).
18. **Климент [Александрийский]:** Для девственниц является растлением не только блудодеяние, но и выдача замуж раньше времени, то есть когда, как сказано, выдается она преждевременно за мужчину или сама или родителями (Clem. Alex. 304 Holl. Fragmente, p. 118 sqq).
19. **Из отцов:** От четырех вещей происходит блудодеяние: от того, чтобы есть и пить вдоволь, от насыщения сном, от праздности, забав и празднословия, и от украшения в одежде (Isaias 13. 19. Draguet, p. 232–233).
20. **Нил:** Отступи от живущего с тобой евнуха Смарагда, ибо если и кажется тебе, что внизу близнецы — отсечены, но наверху на лице тоже есть некие близнецы — глаза, страстно взирающие и невольно сообщающие уже

свои лукавые свидетельства (Joan. Damasc. Sacra Parall. // PG. Т. 95. Col. 1564BC).

- 21. Кирилл:** Подобно дыму или словно некие испарения поднимаются в нас желания прирожденных наслаждений. Но тот, кто целомудрен и мужествен, наказывая движениями и далее простираться им не позволяй, а слабого страсть испортит быстро. А тот, кто ленив и беззаботен, принимает в себя начала наслаждений как тонкие помышления, и, позволив пройти им на простор, труднейшим находит противостояние им. Ибо прежде уловленный и побежденный уже не является господином своих желаний, но подчиняется словно некоему варвару — победившему его (*Кирилл Александрийский, свт.* Из 16-й книги Против Юлиана Отступника // *Иоанн Дамаскин, прп.* Священные параллели. PG. Т. 96. Col. 528)⁸.
- 22. Менандр:** Целомудрие — кладовая добродетели (Clem. Alex. Paed. // SC. Т. 158, p. 134, t. III; Stob. 3, 5, 5; 4, 22, 4).
- 23. Ямвлих** из «Письма о целомудрии»: Всякая добродетель презирает все тленнородное, все же бессмертное — приветствует. Насколько же более такую заботу имеет целомудрие, которое презирает наслаждение, пригвождающее душу к телу, и по непорочным ступеням ступает, как говорит Платон (Stob. 3, 5, 45. Iambli. ap. Tischendorf, p. 221; Plat. Phaedr. 254B; Waschmuth. Studien, p. 148). [23 / 21] Ибо как же целомудрие нас не делает совершенными, когда все несовершенное и страстное от нас изгоняет прочь? Поймешь легче, как это происходит, если вспомнишь Беллерофонта, который, вместе с благопристойностью сражаясь, Химеру и все звероподобное, жестокое и дикое племя истребил. Ибо во всем неумеренная власть страстей из людей делает не людей, влечет их к неразумной природе — звериной и нестройной (Stob. 3, 5, 46; Waschmuth. Studien, p. 148).
- 24.** Из высказываний **Аристиппа:** Помни о голоде и жажде: ибо они наилучшим образом помогут достичь целомудрия (Aristip. fr. IV A 133. Giannantoni 2, p. 53).
- 25.** Побеждает наслаждение не тот, кто удерживается от него, но тот, кто пользуется, однако не уносится им, также, как кораблем или конем, как не тот, кто не пользуется ими, но направляющий их, куда захочет (Aristip. fr. IV A 133. Giannantoni 2, p. 53).

⁸У Саргологоса и в нем. издании ссылка на источник не указана. — *Прим. пер.*

26. **Исаия:** Полагаю, что самое большее из служений — проводить каждодневную жизнь пристойно и целомудренно (Isaeus fr. 45, 3. Sauppe, p. 243).
27. **Сократ:** Огонь возжигает ветер, а похоть — привычка (Gnom. Nom. 81 Elt.; Socr. Fr. I C 251. Giannantoni I, p. 116).
28. **Александр Македонский:** Захватив в плен дочерей царя Дария, и будучи убеждаем друзьями, поскольку они были прекрасны красотой своей, с ними встретиться, ответил: «Позорно, мужей победив, быть побежденным женами» (Gnom. Par. 315. Sternbach, p. 166 (Alex.)).
29. Прибыв как-то в Иллирию, и увидев в храме Зевса женщину, отличавшуюся красотой, изумившись ее красоте, долгое время смотрел на нее. Когда же Гефестион сказал ему, что прилично было бы взять ее, полюбившуюся, ответил: «И как не страшно быть уличенным окружающим, если других желаем наказать за невоздержность, а сами порабощаемся невоздержности! Окружающими людьми будем уличены?» (Gnom. Par. 90. Sternbach, p. 146 (Alex.)).
30. **Клейтарх:** Любя то, что не подобает, ты не любишь [тем самым] то, что подобает. Ненасытимо вожеление, поэтому и бедно (Clit. sent. 25. Chadwick, p. 77).
31. **Диоген:** Говорил, что ужасно, если кифареды и атлеты чрево и наслаждения удерживают, одни — ради голоса, другие — ради тела, а ради целомудрия — никто их не презирает (Diog. fr. V B 451. Giannantoni 2, p. 397).
32. **Демокрит**⁹: Некоторые берут города, порабощаются же женщинами (Democrit. fr. B 214. FVS 68. Diels 2, p. 188; Demonax fr. 27. Funk, p. 663).
33. **Антифон:** Того, что позорно или дурно, ни пожелай, ни касайся, ибо это неблагоприятно; не держась же этого, сам собою окажешься благопристойным (Antiph. fr. 124 Sauppe, p. 149).
34. **Эпиктет:** Никто не свободен, если не владеет собой (Epict. Diss. (A) fr. 135. Schenkl, p. 474).
35. **Пифагор:** Сила души бесстрастной — целомудрие. Оно для души бесстрастной есть свет (Pyth. Sent. 88. Chadwick, p. 91).
36. Быть рабом страстей тяжелее, чем тиранов (Pyth. Sent. 21. Chadwick, p. 86).

⁹В PG — Демонакт. — Прим. пер.

37. Тому, кого поработили страсти, кем овладели они, невозможно быть свободным (Pyth. Sent. 23. Chadwick, p. 86).
38. **Софокл:** Жизнь позорная — позорна для благородных (Soph., El. 989).
39. **Демосфен:** Благомыслящему следует стремиться сделать так, чтобы помысел всегда был победителем влечения (Demosth. fr. 30. Sauppe, p. 255).
40. **Деметрий:** Деметрий Фалерский называл образованными тех юных, которые дома должны чтить родителей, на улице — всех, а в пустынном месте — себя самих (Demetr. Phal. fr. 117. SA 4. Wehrli, p. 27).
41. **Менедем:** Менедем, когда некий юноша сказал ему: «Великое дело, если исполнится то, что ты пожелаешь», ответил: «Намного больше — не пожелать ничего, что не должно» (Menedemus fr. III. F 13. Giannantoni 1, p. 511).
42. **Биант:** Биант Приеней сказал: «Блажен богатый оттого, что наслаждается тем, чего желает. Но не вожделеющий — блаженнее» (Bias fr. 28. Mullach 1, p. 230).
43. **Ксанф:** Ксанф-мудрец, увидев у ворот некоторой красивой женщины одного мужа-развратника, сказал: «Этот удовольствие малое покупает за великую опасность» (Gnom. Par. 92. Sternbach, p. 146 (Xanthus); Dressler. Quaestiones, p. 43).
44. **Харикл:** Взгляд похотливых становится напоминанием для страдающего, и увиденное воспаляет душу, как древесина становится топливом для огня (Heliodorus, Chariclea 4. 4. 4.). Зажигающее средство — страстное слово вожделения (Achilles Tatius. Leucippe 1. 5. 6).

ΛΟΓΟΣ Δ'. Περὶ ἀνδρείας καὶ ἰσχύος

Sermo IV. De fortitudine ac robore

Слово 4. О мужестве и силе

1. **Мф 16:24:** *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною.*
2. **Прит 21:30–31:** *Нет мудрости, и нет разума, и нет совета вопреки Господу.*

3. **Сир 13:2:** *Не входи в общение с тем, кто сильнее и богаче тебя. Какое общение у горшка с котлом? Этот толкнет его, и он разобьется.*
4. **Еф 6:11:** *Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских. потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего.*
5. **Василий:** Переноси не бесстрастно и не бесчувственно (ибо какая награда за нечувствительность?), но с великим трудом и с тысячами болезней. По крайней мере, переноси, как подвижник храбрый, показывающий крепость и мужество не в том одном, что поражает противников, но и в том, что с твердостью терпит их удары; и как кормчий мудрый, по великой опытности в мореплавании ничем не смущаемый, сохраняющий душу свою в положении прямом, непогружаемой и преодолевающей всякую непогоду (Basil. Magn. Hom. 5 In Iulittam, 4 // PG. T. 31. Col. 248).
6. **Богослов:** Смелость ($\theta\acute{\alpha}\rho\sigma\omicron\varsigma$) и дерзость ($\theta\rho\acute{\alpha}\sigma\omicron\varsigma$) хотя близки по имени, однако же всего более различны между собой по действиям, — я разумею мужество и дерзость. Быть смелым в делах, требующих отважности, есть знак мужества; тогда как ослабевать есть знак боязливости. Но идти и бросаться туда, где больше опасности, а не удерживаться, есть знак дерзости; тогда как уклоняться есть знак осторожности (Greg. Naz. Orat. 5, Contra imp. Julianum, 2 // PG. T. 35. Col. 673; SC. T. 309. P. 306, 12-16; Творения. Т. 1. Слово 5, 8. С. 110).
7. **Златоуст:** Ни испрашивать себе не должно борьбы, ни наскоки ради нее. Через это и нам победа будет блистательнее, и диавол — более посрамлен. Влачимые — благородно стоять, не званые же — молчать и ожидать случая, чтобы своевременно показать добродетель, чтобы проявить нам скромность и благородство (Joan. Chrys. Hom. 19 in Matth., 6 // PG. T. 57. Col. 282).
8. **Менандр:** Сила, не имеющая ума, предает гробу всех попадающихся ей навстречу (Men. 26 Tischendorf, p. 218).
9. **Александр-царь [Македонский]:** Он, когда друзья предложили ему напасть ночью на врагов, ответил: «Не по-царски это — воровать победу» (Plut. Vita Alexandri 31, 6–7).

10. Увидев некоего трусливого воина с таким же именем, сказал: «Юноша, или поменяй имя, или нрав» (Aporph. Vind. 22. Waschmuth., p. 10; Plut. Vita Alexandri 58, 3. 697E).
11. Когда друзья его убеждали к чадородию, сказал: «Не волнуйтесь, оставлю вам детей — победы в битвах» (fr. 110, 8–10. Gnom. Vat 76. Sternbach).
12. Когда он отправлялся на войну, Аристотель сказал ему: «Подожди, пока достигнешь совершенного возраста, и тогда сражайся». Он же ответил: «Боюсь, что пока достигну совершенного возраста, то погублю и отвагу юности» (Arist., 67. Searby, p. 112).
13. Спартанец, когда его некто упрекнул, что он идет на войну хромой, ответил: «Ну и что с того? Там нужда не в убегающих, но в стоящих и сражающихся» (fr. 154V, 8–12. Gnom. Vat 76. Sternbach).
14. **Леонид:** Спартанец Леонид с немногими воинами отправился на битву с персами. Когда некто заметил, что он идет со столь малым числом, ответил: «Зато с желающими» (fr. 154V, 4–8. Gnom. Vat 388. Sternbach).
15. Спартанец, немощный телом, пришел в боевой строй, а когда ему сказали, зачем он в таком состоянии пришел, ответил: «За родину умереть» (fr. 154V, 2-16. Gnom. Vat 392. Sternbach).
16. **Мусоний:** Не замедли красиво умереть, пока возможно, чтобы не умереть немногим позже и никогда больше не иметь возможности красиво умереть (Musionius Rufus, fr. min. 28. Hense, p. 121).
17. **Дион из Хрей:** Когда спартанская женщина своего сына хромящего и страдающего [от раны] вела в боевой строй, она сказала: «Не печалься, сын, каждый шаг твоей доблести будет воспомянут» (Dio Chrys. Fr. 1. de Bude 2, p. 388).
18. Из собрания **Николая:** Кельты, соседствующие с Океаном, позорным считали упасть со стены или убежать из дома. Когда же наводнение случилось, то его встречали с оружием, чтобы не быть обесславленными, как бегущие от страха смерти (Nicolaus Damascenus fr. 109. FGrHist. 90. Jacoby 2 A, p. 389).
19. **Кориск:** Кориск, будучи очень старым, когда выздоровел от тяжелой болезни, сказал: «Как противно возвращаться с дороги, которую почти прошел» (Stob. 3, 7, 53).

- 20. Пирр:** Когда Пирр выступал в поход против спартанцев и много угрожал, тогда Керкуллид — один из старейшин, поднявшись в собрании, сказал: «Если грозит нам бог — то не убоимся, ибо ни в чем не согрешили, если же человек, то пусть знает, что мужам грозит» (Plut. Apophteg. Lac. 219F).
- 21. Из «Историй» Плутарха:** Дарий Персидский царь с тридцатью тысячами расположился лагерем в Марафоне. Афинян несколько тысяч вышли против него, поставив над ними стратегов Полизелона, Каллимаха, Кинлигера и Мильтиада. Полизелон потерял зрение, и будучи слеп, поразил сорок восемь человек. Каллимах же, будучи поражен многими копьями, остался стоять мертвым. Кинлигерос же завладел главным персидским кораблем, потерял руку, поэтому и Пантелеем о нем было написано так:

О труд напрасный и бесполезная война!
Нашему царю, что скажем мы, выходявшие биться?
О, царь, ты послал на бессмертных воинов?
Поражаем — они не падают, раним — не уstraшаются.

Один муж унизил все войско в середине,
Когда стоял, пыхтя, словно корень железный имея в себе,
И не желая падать. Но скорее надо спешить внутрь кораблей.
Скажи кормчий, как избежать нам погибели?

(Plut. Collecta Parallela Graeca et Romana 305BC).

ΛΟΓΟΣ Ε΄. Περὶ δικαιοσύνης

Sermo V. De justitia

Слово 5. О справедливости

- 1. Мф 5:6:** *Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.*
- 2. Лев 19:36:** *Да будут у вас весы верные, гири верные, ефа верная и гин верный.*
- 3. Ис 26:9:** *Правде научитесь, живущии на земли.*
- 4. Прит 14:34:** *Праведность возвышает народ, а беззаконие — бесчестие народов.*
- 5. Прит 12:27–28:** *Стяжание честное муж чистый, в путях правды живот.*

6. Путь правды и милости обретет жизнь и славу.
7. **Прит 26:27:** *Кто роет яму, тот упадет в нее, и кто покатит вверх камень, к тому он воротится.*
8. **Прит 16:8:** *Лучше немного с правдою, нежели множество прибытков с неправдою.*
9. **Сир 40:13:** *Имена неправедных, как поток, иссохнут и, как сильный гром при проливном дожде, прогремят.*
10. **Василий:** Кто истинной праведности хотя и не имеет заложенной в душе, но для имуществ — умер, дружбе — радуется, от вражды — защищается, могущества — стыдится, то суду уже не может подлежать (Basil. Magn. Hom. 12 In princip. Proverb., 9 // PG. T. 31. Col. 405).
11. Справедливость есть способность воздавать за все по достоинству, но достигнуть сего трудно, потому что одни, по недостатку разумения, не могут дознать, как воздать каждому должное, а другие, будучи преобладаемы человеческими страстями, нарушают справедливость (Basil. Magn. Hom. 12 In princip. Proverb., 8 // PG. T. 31. Col. 401; T. 1. C. 978).
12. **Григорий Богослов:** Слышим и веруем, что есть дожди гнева и в Боге — остаток негодования на достойных сего, ибо *Бог отмщений Господь* (Пс 93:1). И хотя по человеколюбию Своему преклоняется Он от строгости к милосердию, однако же не совершенно прощает грешников, чтобы милость не сделала их худшими (Greg. Naz. Orat. 18, 24 // PG. T. 35. Col. 1013; Слово 18, 24. Творения. Т. 1. С. 234).
13. **Златоуст:** Не для всех требует наказания здесь Бог, чтобы ты не разуверился в Воскресении, не потерял надежды на Суд, для всех, кому здесь был дан разум, и не позволяет всем отсюда отойти безнаказанными, чтобы ты не считал все происходящее бессмысленным (Joan. Chrys. Hom. 15 In Matth., 5 // PG. T. 57. Col. 216).
14. **Григорий Нисский:** Божественное правосудие нашим расположениям уподобляется, и каковое в том, что от нас было, это нам из подобных взаимно доставляет (Greg. Nyss. Orat. 5 de beat. // PG. T. 44. Col. 1256).
15. **Евагрий:** Несправедливый судья — оскверненная совесть (Evagr. Aliae sententiae, 5 // PG. T. 40. Col. 1269).

16. **Кирилл:** Всякий, творящий несправедливость, сжигается печалью, сам себя проявив, не может достичь покоя, чтобы, как только порок возобладает, как острием он был бы вынуждаем взывать к небесам о помощи (*Sacra Par.* // PG. T. 95. Col. 1565, 1520).
17. **Платон:** Ценен тот, кто не творит ничего несправедливого, кто же не позволял несправедливым творить несправедливость, ценен больше, чем вдвойне. Ибо тот — одного, а этот — многих других достойнее (*Plat. Leg.* 5, 730 D).
18. Я же полагаю, что и мне, и тебе, и другим людям несправедливое творить хуже, чем терпеть несправедливость, и не сотворить справедливость хуже, чем сотворить (*Plat. Gorg.* 474B).
19. **[Демосфен:]** Достоинно хвалить тех людей, которые никакой выгоды не предпочитают справедливости, ибо имения можно приобрести, славу же этими имениями нелегко купить (*Demosph. Fr.* 20. Sauppe, p. 255).
20. **Мосхион:** Лучше пусть справедливо судящие осудят несправедливо осуждающего, чем несправедливо судящие будут осуждены самой природой (*Epict. et Mosch.* 62. Elter. *Gnomica* 2, p. 18; *Gnom. Epict.* (C) 53. Schenkl, p. 490).
21. **Семь мудрецов:** Кажется мне, что тот город лучше всего соблюдает демократию, в котором совершивший несправедливость обвиняется тем, кто ее претерпел, и затем получает наказание (*Plut. Sept. sap. conv.* 154D).
22. **Гиперид:** По двум причинам люди удерживаются от несправедливых дел: или из-за страха, или из-за стыда (*Hyperid. ap. Tischendorf,* p. 221).
23. **Сократ**¹⁰: То, от чего страдая, вы гневаетесь, того другим не делайте (*Isocr.* 3, 61).
24. **Эпиктет:** Как правильные весы не нуждаются в исправлении, ни от лживых не судятся, так и справедливый судья ни праведными не исправляется, ни от неправедных не обвиняется (*Epict. et Mosch.* 57. Elter. *Gnomica* 2, p. 18).
25. Не сразу другого судом суди, вначале сам от справедливости осудись (*Epict. et Mosch.* 59. Elter. *Gnomica* 2, p. 18).

¹⁰В нем. изд.: Исократ. — *Прим. пер.*

- 26. Пифагор:** Намного сильнее страдает от совести несправедный, чем тот, кто телом страдает и ранами наказуется (Pyth. sent. 52. Chadwick, p. 88).
- 27. Зенон:** Зенон, стоический философ, спрошенный неким знакомым, как бы не сделать чего-либо несправедливого, ответил: «Если возьмете меня постоянно быть с вами» (Zen. fr. 318. SVF I. von Arnim, p. 69; Cleanth. fr. 612. SVF I. von Arnim, p. 136).
- 28.** Он же, спрошенный о том, может ли человек, творящий беззаконие, делать это незаметно от Бога, ответил: «Нет, даже и в мыслях».
- 29. Сократ:** Осужденный постановлением афинян, жене Ксантиппе, плачущей и говорящей: «О, Сократ, как несправедливо ты умираешь!», сказал: «А ты желаешь, чтобы я умер справедливо?» (Socr. fr. I. C 330. Giannantoni 1, p. 128).
- 30. Менандр:**
- От доброго человека не ожидается ничего дурного,
Не знает способа, как творить несправедливое.
(Men. 16. Tischendorf, p. 218).
- 31. Сократ** — Ксенофону: «Не считаешь ли ты что дело более достойно для доказательства, чем слово?» — «Намного же, клянусь Зевсом, — ответил тот. — Справедливо говорят многие, поступают же несправедливо, а справедливо поступающие не имеют в себе ничего несправедливого» (Xen. Mem. 4. 4. 10).

ΛΟΓΟΣ F'. Περὶ φίλων καὶ φιλαδελφίας
Sermo VI. De amicis et fraterno amore
Слово 6. О друзьях и братолюбии

- 1. 1 Кор 13:1–3:** *Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы.*
- 2. Прит 27:6:** *Искренни укоризны от любящего, и лживы поцелуи ненавидящего.*

3. **Прит 29:5:** *Человек, лстящий другу своему, расстилает сеть ногам его.*
4. **Прит 18:1:** *Вины ищет муж хотя отлучиться от друзей, на всяко же время поносим будет.*
5. **Прит 15:17:** *Лучше блюдо зелени, и при нем любовь, нежели откормленный бык, и при нем ненависть.*
6. **Сир 22:22:** *Бросающий камень в птиц отгонит их; а поносящий друга расторгнет дружбу.*
7. **Сир 7:20:** *Не измени друга на безразличное¹¹.*
8. **Сир 6:14:** *Верный друг — крепкая защита: кто нашел его, нашел сокровище.*
9. **Сир 9:12:** *Не оставляй старого друга, ибо новый не может сравниться с ним.*
10. **Сир 6:15:** *Верному другу нет цены, и нет меры доброте его.*
11. **Василий:** А всякий порочный и невежда — не друг; потому что блага дружбы несовместны с худым расположением сердца. Почему безобразное и нестройное не может прийти в согласие дружбы? Ибо зло враждебно не только добру, но и самому себе (Basil. Magn. Hom. in Ps. 44, 2 // PG. T. 29. Col. 392; *Василий Великий, свт.* Беседы на Псалмы 44, 2. Т. 1. С. 558).
12. То, что исходит от друзей, хотя бы то была и дерзость, можно вынести (Sacra Par. // PG. T. 96. Col. 405).
13. **Богослов:**

Добрых всегда предпочитай недобрым.
Общаясь с дурными — сам во всем станешь таким же.
(Greg. Nazianz. Carm. Mor. 1, 2, 33, 189–190 // PG. T. 37. Col. 942).
14. Дружба перенесет все сделанное и сказанное (Greg. Nazianz. Orat. 11, 3 // PG. T. 35. Col. 833; SC. T. 405. P. 332; Слово 11, 3. Т. 1. С. 167).
15. Лучше порочной дружбы — раздор за благочестие (Greg. Nazianz. Orat. 6. De rase, 1 // PG. T. 35. Col. 736; SC. T. 405. P. 148).

¹¹В тексте LXX: *ни на что*. — Прим. пер.

- 16. [Василий:]** Вредны общения с дурными, поскольку этот закон дружбы через подобие приводит к общности нравов. Те, что имеют в глубине сокрытую ненависть, а внешне показывают что испытывают любовь, словно подводные камни, прикрытые неглубокой водой, невольное зло приносят непреходящим (Basil. Magn. Quod Deus non est auctor malorum, 9 // PG. T. 31. Col. 348; Hom. 11. De invidia, 6 // PG. T. 31. Col. 385; T. 1. С. 971).
- 17.** От дурного мужа ничего доброго не испытаеть,
Итак, ищи в своей жизни приобрести единокорные,
(Greg. Naz. Carm. Mor. 33 // PG. T. 37. Col. 942 A).
- Ибо тела местом соединяются,
Духом же сочетаются в согласии.
(Greg. Naz. Orat. 34 // PG. T. 36. Col. 245).
- Знай пределы вражде, а не благорасположению.
(Greg. Naz. Carm. Mor. 33 // PG. T. 37. Col. 941 A).
- 18.** Да не подумают, однако же, будто я утверждаю, что всяким миром следует дорожить (ибо знаю, что есть как прекрасное разногласие, так и пагубное единомыслие), но должно любить добрый мир, имеющий добрую цель и соединяющий с Богом (Greg. Naz. Orat. 6, 20 // PG. T. 35. Col. 748; T. 1. С. 134–135).
- 19. Златоуст:** Как душа без тела не называется человеком, и тело без души, так и любовь к Богу — если не имеет последующей за ней любви к ближнему (Joan. Chrys. Hom. de caritate (sp.) // PG. T. 60. Col. 774; Ecloga de delectione. Hom. 1 // PG. T. 63. Col. 569).
- 20.** Ничто ведь не может сравниться с единомыслием и согласием; при этом и один бывает равен многим. Если, например, будут единокорны два или десять, то один уже не один, но каждый из них бывает в десять раз больше, и ты в десяти найдешь одного, и в одном — десять. Если у них есть враг, — он уже нападает не на одного, и бывает побежден так, как если бы напал на десятерых, потому что подвергается поражению не одного только, но десятерых. Если один обеднел, — он не в бедности, потому что имеет достаток в большей части, то есть в девяти, и обедневшая часть, меньшая, прикрывается большею, имеющею достаток. Каждый из них имеет двадцать рук и двадцать глаз, и столько же ног. Не своими только глазами он смотрит, но и глазами других; не своими только ногами ходит,

но и ногами других; не своими только руками работает, но и руками других. Он имеет и десять душ, так как не только сам о себе, но и другие о нем заботятся. Если бы их было и сто, — опять будет то же самое, и сила еще увеличится. Видишь ли необыкновенную силу любви, как она делает одного непобедимым и многочисленным. При ней и один может быть во многих местах, — один и тот же и в Персии, и в Риме. Чего не может сделать природа, то может любовь. Одною частью он будет здесь, а другою там, или, лучше, он весь — здесь, и весь — там. А если он имеет тысячу друзей или две тысячи, то подумай, насколько еще увеличится его сила. Видишь ли, какое умножение производит любовь? Чудно, в самом деле, то, что из одного она делает тысячу! (Joan. Chrys. Hom. 78. In Ioannem, 4 // PG. T. 59. Col. 425). И действительно, друг вожделеннее самого света. Я говорю о друге искреннем. И не дивись этому. В самом деле, лучше для нас, чтобы солнце померкло, чем лишиться друзей; лучше проводить жизнь во тьме, нежели жить без друзей. И я скажу, почему это. Многие, взирающие на солнце, находятся во тьме, а богатые друзьями никогда не бывают скорбны. Я говорю о друзьях духовных, ничего не предпочитающих дружбе. Ничего, подлинно ничего не может быть слаще такой любви. Для нее ничто не представляется прискорбным. Верный друг поистине — услада жизни. Верный друг поистине — твердый покров. Чего, в самом деле, не сделал бы искренний друг? Какого не доставил бы он удовольствия? Какой пользы? Какой безопасности? Укажи ты на бесчисленные сокровища, и все это — ничто в сравнении с искренним другом. Как светлые тела разливают свет на окружающие предметы, так и друзья самим местам, в которых случалось им бывать, сообщают свою приятность. Лучше жить во тьме, чем без друга (Joan. Chrys. Hom. 2 In Ep. 1 ad Thess. 2, 4 // PG. T. 62. Col. 404–403).

21. **Григорий Нисский:** Слово благовоние ароматов, [которое] своим дуновением окружающий воздух исполняет, так и присутствие доброго мужа ближним оказывается полезным (Greg. Nyss. Orat. 7 De beatudinibus // PG. T. 44. Col. 1284).
22. **Евагрий:** Любовь воспаленные яростные части исцеляет (Euagr. 77. Elter. Gnomica I, p. LIV; Socrat. Historia Ecclesiastica IV, 23 // PG. T. 67. Col. 520).

23. **Филон:** О друге надо думать, как о желающем помочь и принести взаимную пользу, хотя даже он этого и не мог бы сделать (Philo Alex. *Quaestiones in Genesim* 1, 17. Petit 33, p. 34).
24. Из золотого сосуда пить яд и от неразумного друга совет принимать — одно и то же (Plut. fr. incerta, 87. Bernardakis 7, p. 160).
25. Вооружение — чем новее, тем лучше, а дружба — чем старше (DIE 156 Waschmuth; Gnom. Hom. 43 Elt.; [Plut.] fr. inc. 52, Bernardakis 7, p. 157; Philo fr. sp. 9. Royse, p. 71).
26. Плоды земли лишь в одно время года произрастают, плоды же дружбы — во всякое время (DIE 163. Waschmuth; Gnom. Hom. Appendix 20 Elt.; [Plut.] fr. inc. 118, Bernardakis 7, p. 163; Philo fr. sp. 11. Royse, p. 73).
27. Многие выбирают себе друзей не лучших, но богатых (DIE 160. Waschmuth; Gnom. Hom. 110 Elt.; [Plut.] fr. inc. 102, Bernardakis 7, p. 161; Philo fr. sp. 10. Royse, p. 72).
28. Многие, которые думают, что они являются друзьями, на самом деле не таковы, а многие, которые так о себе не считают, таковы на самом деле. И дело мудрости — познать каждого (DIE 159. Waschmuth; Gnom. Hom. Appendix 21 Elt.; Democrit. fr. B 97 FVS 68. Diels 2, p. 162; Bernardakis 7, p. 161; Philo fr. sp. 12. Royse, p. 72).
29. Следует избегать дружбы, имеющей двойное расположение (Gnom. Hom. Appendix 22 Elt.; [Plut.] fr. inc. 53, Bernardakis 7, p. 157; Philo fr. sp. 13. Royse, p. 75).
30. **Исократ:** Друзей я имею не всех тех, кто хочет таковыми быть, но тех, которые по своей природе таковыми достойны быть (Isocr. 2, 27).
31. **Он же:** Никого другом не делай, прежде чем не разузнаешь как он общался с прежними друзьями. Знай, что он будет с тобой вести себя так, как вел себя с ними (Isocr. 1, 24).
32. Не спеши становиться другом, неспешно дружбы начало. Ставши же — стремись им остаться. Ибо позорно никого другом не иметь и многим друзьям изменять (Isocr. 1, 24).
33. Истинная дружба особенно стремится к трем вещам: к добродетели — как к прекрасному, к привычке — как к приятному, к пользе — как к необходимому. Ибо должно выслушивать обвиняющего, радоваться быть

вместе, пользоваться же — необходимым (Plut. De amicorum multitudine 93a–97b. Stephanus, p. 94B).

34. **Плутарх:** О добротности коня — в битве, о верности же друга — в несчастье судим (DIE 150 Waschmuth; Gnom. Nom. 32b Elt.; [Plut.] fr. inc. 51. Bernardakis 7, p. 157).
35. Не следует брата склонять в противоположную сторону, словно весы, и, превознеся, затем — уничтожать (Plut. De fraterno amore, 485 EF).
36. Добр будь ко всем, держись же лучших, ибо первыми — не будешь отвержен, вторым же — другом станешь (Isocr. 1, 20).
37. Друзей имей не тех, с которыми приятнее всего общаться, но тех, с которыми лучше всего (Isocr. 2, 27).
38. **Дион из Хрей [(Хризостом)]:** Сколько кто приобрел товарищей, столько имеет глаз, которыми хочет видеть, столько ушей, которыми должен слышать, столько разумов, разумеющих о происходящем. Ибо это ничем не отличается от того, которому Бог дал пребывать в одном теле многим душам, и все они о нем заботятся (Dio Chrys. III, 101. de Bude 1, p. 64).
39. **Аристотель:** Скорее стоит собирать имущество ради друзей, чем друзей ради имущества (Arist. sent. 3 Rose, Ar. pseud., p. 608).
40. Он же, бранимый за то, что общается с негодными людьми, ответил: «Тот есть лучший врач, который всеми отверженных принимает» (Demosth. fr. 5. Clavaud., p. 41; Arist. 113 i. Searby, p. 123).
41. Он же сказал, что любимое всеми — худшее есть (Demosth. fr. 60. Clavaud., p. 147; Arist. 113 ii. Searby, p. 123).
42. **Сократ:** Те, кто презирают дружбу, если и избегнут [от людей] наказания за совершенные неправды, но наказания от Бога не избегнут (Socr. fr. I C 357. Giannantoni I, p. 132).
43. Дружить несвоевременно — все равно что ненавидеть. Друга, близкого в несчастьях, не бойся (Socr. fr. I C 358. Giannantoni I, p. 132).
44. Он спросил Креза о том, что, кроме царства, есть ценнейшего, и, когда тот ответил: «Врагов избегать, друзьям же благотворить», заметил ему: «Насколько же радостней сделаешь, если и тех к дружбе привлечешь!» (Socr. fr. I C 359. Giannantoni I, p. 132).

45. **Демокрит:** Быть не в состоянии помочь друзьям — признак затруднения, не желать этого сделать — порочности (Democrit. fr. B 302. 170. FVS 68. Diels 2, p. 222).
46. **Клейтарх:** Свои несчастья предпочитай тем, что у друзей, а своих удач — делай их общниками (Clit. Sent. 90. Chadwick, p. 80).
47. Об умерших друзьях плакать неблагородно, заботиться же об их домашних — полезно (Clit. Sent. 91. Chadwick, p. 81).
48. **Катон**¹²: Не богатства — друзья, но друзья — богатства. И богатства дружбу никогда не смогли бы создать, как земля — Бога, дружба же богатства скорее создаст, как Бог — землю (Epict. et Mosch. 50. Elter, Gnomica 2, p. 18).
49. **[Мосхион:]** Так же, как пчелу ты не ненавидишь за жало, но холишь за плоды, [которые она приносит], так и от друга не отвращаешься за упрек, но за добродушие любишь (Epict. et Mosch. 45. Elter, Gnomica 2, p. 17; Demosth. fr. 6. Clavaud, p. 141).
50. **[Катон:]** Всякий, кто скорбящего друга избегает, и к радующемуся ему недостоин поспешать (Fragm. ined. 88. Miller, p. 234).
51. **Менандр:**
- И любить должно, словно ненавидящих,
И ненавидеть должно, словно любящих.
Известно, что огнем испытывается золото,
А к друзьям благорасположенность проверяется временем.
Льстящий другу во время успеха,
Времени другом становится, а не друга.
(Men. fr. 1116 CAF 3 Kock, p. 270; Men 27-28 Tischendorf, p. 218).
52. Приобретешь истинных друзей не прежде, чем обнаружишь ложных.
53. **[Эпикур:]** Толпе я никогда не стремился нравиться, ибо тому, что ей нравится, я не обучен, а то, что я познал как великое, от того с отвращением отворачиваются (Epic. fr. 187. Usener, p. 157).
54. **Сократ:** Те, кто братьев своих оставляют и ищут других друзей, близки к тем, которые свою землю забрасывают, а чужую возделывают (Socr. fr. I C 360. Giannantoni I, p. 132).

¹²Вероятнее всего, автор данного изречения — Мосхион. — *Прим. пер.*

- 55. Критий:** Всякий, кто общается с друзьями, все делая для удовольствия, тотчас же сиюминутное наслаждение обращает ко вражде в последующее время (Crit. fr. B 27. FVS 88. Diels 2, p. 389).
- 56. Полиэн:** Насколько больше делаешь добра другу, настолько больше, как случается, и себе приобретаешь. Ибо снова возвращается к нам от них благорасположение.
- 57. Кипсел:** К друзьям будь одинаков и в их счастье, и в беде (Cypsel. septem sap. 12. Diels 1, p. 65).
- 58. Эпиктет:** Следует избегать дружбы с дурными и вражды с добрыми (DIE 126. Waschmuth; Plat. sent. 21. Stanzel, p. 56; Hyperid. fr. 209. Kenyon).
- 59. Секст:** Не приобретай друга, которому не во всем доверяешь (Sext. sent. 258. Chadwick, p. 40).
- 60. Кир:** Когда некто прислал ему дорогое украшение, он отдал его друзьям. Спрошенный же о том, почему он не оставил его себе, ответил: «Потому что мое тело не может быть всем этим украшено, видя же украшенных друзей, считаю, что оставил себе большее украшение».
- 61. Тимон:** Тимон-мизантроп, спрошенный о том, почему он ненавидит всех людей, ответил: «Потому что дурных правильно ненавижу, а остальных, потому что они не ненавидят дурных» (Favorin. fr. 118. Barigazzi, p. 540 sq.).
- 62. Ромул:** Ромул, которого упрекали за то, что имеет общение с дурными людьми, сказал: «И врачи для больных, а не для здоровых» (Antisth. fr. V A 167. Giannantoni 2, p. 201 sq.).
- 63. Антигон-царь:** Он, принося жертву богам, молился о том, чтобы ему уберечься от мнимых друзей. Когда же некто спросил его о причине такой молитвы, он ответил: «Потому что, зная врагов, я от них уже предохранился» (Aropt. Vind. 39 Waschmuth, p. 12 (Antig.)).
- 64. Александр [Македонский]:** Спрошенный кем-то о том, где хранит сокровища, ответил, указывая на друзей: «В них» (Aropt. Vind. 20. Waschmuth, p. 9 (Alex.)).
- 65. Ливаний:** Подобаает сорадоваться друзьям благоденствующим и соболезновать опечаленным (Libanius. Qui feruntur Characteres Epistolici. Foerster 9, p. 39).

66. Скорби, причиняемые друзьям от друзей, оказываются трудноисцелимыми, и больший, чем враги, причиняют вред (*Libanius. Qui feruntur Characteres Epistolici. Foerster 9, p. 46*).
67. **Писониан Дион:** Насколько кто делает сильнее друзей, настолько сам сильнее от них становится (*Dio Chrys. III. 89. de Bude 1, p. 64*).
68. Какое несчастье с друзьями не невыносимо? Какое благополучие без друзей радостно? (*Dio Chrys. III. 101. de Bude 1, p. 64*).
69. Скорее кто-либо перенесет тяжелейшее горе вместе с друзьями, чем один — великое благополучие (*Dio Chrys. III. 102. de Bude 1, p. 64*).
70. Того по справедливости назову наиболее жалким, кто в бедах имеет многих злорадствующих, а в радостях — ни одного сорадующегося (*Dio Chrys. III. 102. de Bude 1, p. 64*).
71. Угождающий друзьям радуется, с одной стороны, как дающий и, с другой стороны, как имеющий (*Dio Chrys. III. 110. de Bude 1, p. 66*).

ΛΟΓΟΣ Ζ΄. Περὶ ἐλεημοσύνης
Sermo VII. De eleemosyna
Слово 7. О милостыни

1. **Мф 5:7:** *Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.*
2. **Втор 15:11:** *Ибо нищие всегда будут среди земли [твоей]; потому я и повелеваю тебе: отвержай руку твою брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей.*
3. **Иов 29:15:** *Я был глазами слепому и ногами хромоту; отцом был я для нищих и тяжбу, которой я не знал, разбирал внимательно.*
4. **Прит 3:3:** *Милость и истина да не оставляют тебя: обвяжи ими шею твою, напиши их на скрижали сердца твоего.*
5. **Дан 4:24:** *Искупи грехи твои правдою и беззакония твои милосердием к бедным.*
6. **Сир 3:30:** *Вода угасит пламень огня, и милостыня очистит грехи.*
7. **Сир 4:8:** *Приклоняй ухо твое к нищему и отвечай ему ласково, с кротостью.*

8. **Сир 12:4:** *Давай благочестивому, и не помогай грешнику. Делай добро смиренному, и не давай нечестивому.*
9. **Сир 29:15:** *Заклучи в кладовых твоих милостыню, и она избавит тебя от всякого несчастья. Лучшие крепкого щита и твердого копья она защитит тебя против врага.*
10. **Сир 35:23:** *Благовременна милость во время скорби, как дождевые облака во время засухи.*
11. **Василий:** Корыстолюбия вид самый тяжкий: даже из того, что погибает, не поделится с нуждающимися (Basil. Magn. Hom. 6 in illud.: Lucae, destruam... 3 // PG. T. 31. Col. 276).
12. Со сколькими ты обошелся несправедливо, столько же мог бы облагодетельствовать (Basil. Magn. Hom. 6 in illud.: Lucae, destruam... 7 // PG. T. 31. Col. 277–278).
13. **Григорий Богослов:** Лучше благотворить, нежели принимать благодеяния, ибо милость дороже корысти (Greg. Naz. Orat. 14. De pauperum amore 29 // PG. T. 35. Col. 896).
14. Насколько выгоднее в рассуждении славы именоваться отцом тысяч детей, чем иметь в кошельке тысячи монет. Деньги, и нехотя, оставишь здесь, а славу добрых дел принесешь с собою ко Господу, когда пред общим Судиею окружит тебя целый народ, и будут именовать своим кормителем, благодетелем, и станут приписывать тебе все имена человеколюбия. Не видишь ли, что на зрелищах ради кратковременного почета, ради народных криков и рукоплесканий тратят богатство на борцов, на шутов и на людей, сражающихся со зверями, на которых иной погнушался бы и взглянуть? А ты скуп на издержки, когда можешь достигнуть такой славы! Хвалить будет Бог, ликовать будут Ангелы, ублажать станут все люди, сколько их ни было от создания мира. Вечная слава, венец правды, Царство Небесное будут тебе наградою за доброе распоряжение сим тленным имуществом (Basil. Magn. Hom. 6 In illud.: Destruam horrea mea., 3 // PG. T. 31. Col. 268. T. 1. C. 914–915).
15. Итак, назначь богатство на разные употребления, поставляя великолепие и славу в издержках на нуждающихся. Пусть и о тебе будет сказано: *расточи, даде убогим, правда его пребывает во век* (Пс 111: 9) (Basil.

Magn. Hom. 6 In illud.: Destruam horrea mea., 3 // PG. Т. 31. Col. 273. Т. 1. С. 914–915).

16. Прекрасное погребение — благочестие. Отойди отсюда, облекшись во все; обрати богатство в собственное свое украшение, имей его при себе. Поверь прекрасному Советнику, возлюбившему тебя Христу, нас ради обнищавшему, *да мы нищею Его обогатимся* (2 Кор 8:9), давшему Себя избавление за нас (1 Тим 2:6) (Basil. Magn. Hom. 7. Quod Deus non est auctor malorum, 9; Т. 3. С. 931).
17. **Григорий Богослов:** Истинная милостыня свободна от всякой неправды и она-то все делает чистым. Такая милостыня лучше и поста и лежания на земле. Хотя эти подвиги тяжелее и труднее, но она — плодотворнее. Она просвещает душу, утучняет ее и делает благообразною и прекрасною (Joan. Chrys. Hom. 81 In Ioannem, 8 // PG. Т. 59. Col. 442; Т. 8. С. 547).
18. То только нам принадлежит, что туда предпосылаем. А то, что здесь находится, не наше, но тех, которые живут, или лучше, даже тогда, когда живем, оно уходит от нас. То только нам принадлежит, что составляет душевные наши подвиги, именно — милостыня и человеколюбие. А прочее и у внешних называется внешним, так как существует вне нас. Постараемся поэтому сделать это внутренним достоянием. Мы не имеем возможности, взяв с собою деньги, отойти, но можем отойти, взяв милостыню. Ее и будем больше всего предпосылать туда, чтобы уготовать себе жилище в вечных обителях (Joan. Chrys. Hom. 11 In Ep. 1 ad Tim., 2 // PG. Т. 62. Col. 556; Т. 11. Ч. 2).
19. Без милостыни и душа¹³ бесплодна. Без нее все нечисто, все бесполезно; без нее теряется большая часть добродетели. <...> Милосердие и сострадание — вот чем мы можем уподобиться Богу; а когда мы не имеем этого, то не имеем ничего. Не сказал (Господь): «если станете поститься, то будете подобны Отцу вашему»; не сказал: «если станете соблюдать девство», или: «если станете молиться, то будете подобны Отцу вашему». Все это не относится к Богу, и Бог не делает ничего такого. Но что? *Будьте милосерды*, — говорит, — *как и Отец ваш милосерд, который на небесах* (Лк 6:36). Это — дело Божие, если же ты не имеешь этого, то что же име-

¹³В тексте творений свт. Иоанна Златоуста стоит слово «молитва», в *Loci communes* — «душа». — Прим. пер.

ешь? *Милости хочу*, — говорит Он, — *а не жертвы* (Ос 6:6) (Joan. Chrys. Hom. 6 In Ep. 2 ad Tim., 3 // PG. T. 62. Col. 633; T. 11. Ч. 2).

20. То, что мы хотим получить от Бога, то должны прежде дать ближним; а если мы лишаем этого ближних, то как хотим получить тоже от Бога? *Блаженны*, — говорит Он, — *милостивые, ибо они помилованы будут* (Мф 5:7) (Joan. Chrys. Hom. 3 In Ep. ad Philem., 2 // PG. T. 62. Col. 716; T. 11. Ч. 2).
21. Простирай руки свои не к небу, а к рукам бедных. Если ты будешь простирай руки к рукам бедных, то достигнешь самой высоты неба, потому что там восседает Тот, Кто принимает милостыню; а если станешь воздевать руки без плода, то не получишь никакой пользы. Скажи мне: если бы пришел к тебе царь в порфире и стал просить тебя, то не отдал ли бы ты ему охотно всего своего имущества? Ныне же просит тебя устами бедных царь не земной, а Небесный, и ты стоишь, не обращая на Него внимания, и откладываешь подавание. Какого ты достоин за это наказания? Подлинно, не за воздеяние рук и не за множество слов, но за дела можно быть услышанным. Послушай, что говорит пророк: *И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу* (Ис 1:15) (Joan. Chrys. Hom. In Ep. 2 ad Tim. // PG. T. 62. Col. 606; T. 11. Ч. 2).
22. Если бы не было нищих, то ты не освободился бы от множества грехов: они — врачи твоих язв, их руки предлагают тебе лекарство. Не в такой мере врач приносит тебе исцеление, когда протягивает руки и прикладывает лекарство, в какой мере снимает с тебя бремя твоих грехов нищий, когда протягивает руку и принимает от тебя милостыню. Ты дал ему серебро, — и вместе с ним удалились твои грехи. Таковы и священники: *Грехами народа Моего*, — говорится, — *кормятся они* (Ос 4:8) (Joan. Chrys. Hom. 14 In Ep. 1 ad Tim., 2 // PG. T. 62. Col. 574; T. 11. Ч. 2.).
23. Слепой, которому оказано сострадание, может руководить в царство небесное; тот, который натывается на стены и падает в ямы, делается путеводителем восхождения на небо (Joan. Chrys. Ecloga de eleemosyne et hospitalitate, Hom. 23 // PG. T. 63. Col. 724).
24. Зачем ты, богатый, напрасно трудишься прятать в своих кладовых достояние бедных? Что ты негодуешь, когда они просят у тебя, как будто ты тратишь свою собственность? Они желают принадлежащего Отцу, а не тво-

его; желают того, что вверено тебе ради них, а не родившегося вместе с тобой. Отдай то, что ты получил, и стяжи прибыль из пользования; довольно для тебя, что ты поставлен давать, не получать (Joan. Chrys. Ecloga de eleemosyne et hospitalitate, Hom. 23 // PG. Т. 63. Col. 723).

25. Ничто так не радует Бога, как милостыня. Поэтому священники помазываются елеем, тоже цари и пророки: елей — символ милосердия Божия. Сверх того, они научались, что начальнику следует иметь больше сострадания; им показывалось, что даже Дух имеет снизойти на человека ради сострадания. Так как Бог оказывает людям сострадание и милосердие, поэтому и они помазываются елеем. Именно священство Он установил по Своему милосердию. Цари тоже помазываются елеем, потому что говорится: *Ты всех милуешь, потому что все можешь* (Прем 11:24). Если кто-нибудь хочет похвалить начальника, он ничего не найдет сказать ему более приличного, чем о милосердии. Подумай, что мир сотворен по милосердию, и подражай Господу. Ибо *милость человека — к ближнему его, а милость Господа — на всякую плоть* (Сир 17:12) (Joan. Chrys. Eclogae de diversis homiliis // PG. Т. 63. Col. 854).
26. Не употребляй глагол *роптания* (Ис 58:9) при подавании, чем страдают многие, подавая, но без усердия, которое важнее и совершеннее самого подавания. Ибо гораздо лучше для достойных простирать руку и недостойным, нежели из опасения встретиться с недостойными лишать благодетельства и достойных (Greg. Naz. Orat. 18. Funerbris oratio in patrem, 20 // PG. Т. 35. Col. 1008; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 18, 20. Т. 1. С. 232).
27. Лучше предложить что можно, чем отказать во всем. Ибо не подлежит осуждению тот, кто чего-то не мог, но тот, кто не хотел (Greg. Naz. Orat. 32, 1 // PG. Т. 36. Col. 173; *Григорий Богослов, свт.* Слово 32, 1. Т. 1. С. 392).
28. заслужи предпочтение пред ближним твоим, что ты его благотворительнее. [Будь для несчастного богом, подражая милосердию Божью.]¹⁴ (Greg. Naz. Orat. 14, 25 // PG. Т. 35. Col. 892; *Григорий Богослов, свт.* Слово 14, 25. Т. 1. С. 189).

¹⁴Эти слова есть в PG, но отсутствуют в нем. изд. — Прим. пер.

29. Прощение должно соразмерять с тем, кого просим. Ибо равно неприлично как малого просить о великом, так и великого о малом: одно неуместно, другое мелочно (Greg. Naz. Ep. 23, 1–2 // PG. Т. 2. С. 433).
30. **Златоуст:** Когда питаешь бедного, считай, что себя самого питаешь. Ибо такова природа вещей, что от нас к нам же переходит даваемое (Sacra Par. // PG. Т. 95. Col. 1469).
31. Не убоимся Судию прежде Суда Свои руки протягивающего. Не убоимся Судию, не отказывающегося принять (Sacra Par. // PG. Т. 95. Col. 1469).
32. Подлинно, весьма безрассудно, что, желая купить поле, ищут земли плодородной, а когда предлагается вместо земли небо и можно приобрести место там, остаются на земле и терпят на ней горести, потому что надежды [земные] часто обманывают нас (Joan. Chrys. Ecloga de eleemosyne et hospitalitate, Hom. 23 // PG. Т. 63. Col. 720; *Иоанн Златоуст, свт.* Юной вдове. 1, 7).
33. **Григорий Нисский:** Кто вступил в общение с нищим, тот поставил себя в единую часть с Обнищавшим ради нас (2 Кор 8:9) (Greg. Nyss. Orat. 1 de beat. // PG. Т. 44. Col. 1208).
34. **Нил:** Также, как присуще свету светить, также присуще Богу миловать и жалеть собственное создание (Sacra Par. // PG. Т. 95. Col. 1529).
35. Из письма **св. Иринея [Лионского]** к [папе] Виктору: Если кто-либо может творить благое ближним и не творит, будет считаться чуждым любви Божией (Iren. 178 Holl, Fragmente, p. 83 [dub.]).
36. 35 / 43 / 35. **Филон:** Таковым будь относительно твоих домашних, каковым ты молишься Богу. Как мы слушаем сами, услышаны будем Богом; и как мы видим, будем увидены Им. Принесем же милости милость, чтобы подобным подобное и нам получить обратно (Philo 10, Tischendorf, p. 172).
37. **Демосфен:** Милосердствовать справедливо не к несправедливым из людей, но к тем, которые вопреки разуму бедствуют (Demosph. Fr. 31, Saupre, p. 255).
38. **Биант,** намереваясь кого-то предать смерти, плакал. Когда же кто-то спросил: «Что страдаешь?», ответил: «Потому что необходимо природе

воздать сострадание, закону же дать голос¹⁵ для осуждения» (Bias. fr. 21. Mullach 1, p. 229).

39. **Фокион:** Как от храма алтарь, так и от человеческой природы не отделить милосердие.
40. **Демокрит, Исократ и Эпиктет:** Странникам оказывай милость, и нуждающимся — из того, что имеешь; кто же не дает нуждающемуся, и сам не получит, нуждаясь (DIE 117. Wascmuth; Democrit. fr. 635. Luria, p. 148).
41. Пират, выброшенный на сушу, погибал зимой. Некий [человек] одел его, в дом ввел и все, что имел, предоставил. Когда кто-то его осудил, что тот благодетельствует злым, он ответил: «Я не человека почтил, а весь человеческий род» (Arist. 12 a/b. Searby, p. 99; Schenkel. Die epiktetischen. Fragmente, p. 527).
42. **Харикл:** На чужой земле пришельцам бывает трудно купить необходимое — легче попросить у милующих (Heliodorus. Chariclea 6, 10).

ΛΟΓΟΣ Η'. Περὶ εὐεργεσίας καὶ χάριτος
Sermo VIII. De beneficentia et gratia
Слово 8. О благодеянии и благодарности

1. **Лук 6:31:** *И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними.*
2. **1 Ин 3:6:** *Всякий, творящий добро — от Бога есть¹⁶, всякий согрешающий не видел Бога.*
3. **Сир 18:16–17:** *Слово — лучше, нежели даяние. Поэтому не выше ли доброго даяния слово?*
4. **Сир 17:18:** *Благодеяние человека сохранит Он, как зеницу ока.*
5. **Сир 3:34:** *Кто воздает за благодеяния, тот помышляет о будущем и во время падения найдет опору.*
6. **Василий:** Как глаза не видят слишком близкого яркого цвета, но требуют соразмерного некоторого расстояния, так и неблагодарные души, обыкновенно по удалении благ, начинают чувствовать минувшее счастье. Ибо,

¹⁵Букв.: камень для голосования. — Прим. пер.

¹⁶Слова, отсутствующие в тексте 1 Ин. — Прим. пер.

не зная никакой благодарности к Давшему, пока пользовались дарами, по утрате ублажают прошедшее (Basil. Magn. Hom. 5, 6 // PG. T. 31. Col. 252; *Василий Великий, свт.* Беседа 5, 6. Т. 3. С. 907).

7. **Григорий Богослов:** Доколе плывешь при благоприятном ветре, подавай руку потерпевшему кораблекрушению; доколе наслаждаешься здоровьем и богатством, помоги страждущему (Greg. Naz. Orat. 14. De pauperum amore, 28 // PG. T. 35. Col. 896; Слово 14, 28. Т. 1. С. 190).
8. Ничто столько не уподобляет человека Богу, как благотворение, хотя Бог несравненно больше благодетельствует, а человек меньше, сообразно со своими силами (Greg. Naz. Orat. 14. De pauperum amore, 27 // PG. T. 35. Col. 895; Слово 14, 27. Т. 1. С. 189).
9. **Златоуст:** Благодетельствуя, считай, что подражаешь Богу (Greg. Naz. Carm. Mor. 1, 2, 33 // PG. T. 37. Col. 909).
10. Видим, как многие люди, после [полученного] благодеяния презирают, как рабов, благодетельствовавших им, и надменно взирают на них (Sacra Par. // PG. T. 95. Col. 1229).
11. Будем благодетельствовать тем, которые не чувствуют, что им благодетельствуют, чтобы они, воздавая нам похвалы или что другое, тем не уменьшили нашей награды. Если ничего не получим от людей, то тем больше получим от Бога (Joan. Chrys. Hom. 41 In Act. Apostolorum, 5 // PG. T. 60. Col. 295).
12. Часто достаточно и [одного только] произволения, чтобы сотворить великое благо.
13. Благотворящий не благотворит, а сам находит благо, и скорее получает благодеяние, нежели оказывает. Таким образом, заслуга увеличивается вследствие свободного намерения. Подобно тому, как тот, кто думает, что несет убыток, все теряет, равно как и тот, кто думает, что благотворит, все теряет, так и тот, кто думает, что принимает благодеяние, еще больше приобретает (Joan. Chrys. Hom. 14 In Ep. 1 ad Tim., 2 // PG. T. 62. Col. 574).
14. **Златоуст:** Тот, кто первым благотворит, проявляет милосердие, тот же, кто облагодетельствован, чем ему воздаст, кроме как долг возвращает, а не милость проявляет? (Joan. Chrys. Hom. 27 In Ioannem, 3 // PG. T. 59. Col. 160).

15. **Климент Римский:** Несправедливо будет, чтобы тот, кому нечто было дано, бросив, оставил это без благодарности (Ps.-Clem. Rom. Hom. 10, 4, 2 // PG. T. 2. Col. 260).
16. **Григорий Нисский:** Тому, кто желал одного лишь блага, ничего не может помешать в совершении прекрасных дел, и ни в чем не потерпит вреда в устройении души тот, кто проявил свои убеждения посредством дел (Greg. Nyss. Orat. 5 De beat. // PG. T. 44. Col. 1252).
17. **Филон:** Ничто так легко не приводит к благорасположенности [людей], как добрая слава благих дел (Philo Alex. Quaest. Ex. 2, 6 (b). Petit. 33, p. 243).
18. Больше люби, о царь, тех, кто молит тебя, чтобы получить от тебя милость, чем тех, кто стремится принести тебе дары. Ибо для тех ты должником становишься взамен, а эти сами становятся обязанными тебе имуществом своим, так как ты его им предоставил. И таким образом милосердие твое вполне вознаграждено будет.
19. Из его же [сочинений], но Плутарха: Благодарность словно луна: когда полной становится, тогда прекрасной является (DIE 91 Waschmuth; Gnom. Hom. 45a Elt. (post Antisth.); [Plut.], fr. inc. 37. Bernardakis 7, p. 155).
20. **Демокрит**¹⁷: Человек подобен Богу тогда, когда не мелочится делать добро, благодетельствовать и творить истину (DIE 98. Waschmuth; Democrit. fr. B 302. 186. FVS 68. Diels 2, p. 222; Demosth. fr. 34. Clavaud, p. 144).
21. Он же, видя некоего, охотно всем угождающего и безоглядно прислуживающего, сказал: «Зло погибнешь, потому что, Харит, [тех,] которые девы, делаешь проститутками» (Democrit. fr. 636. Luria, p. 148; Socr. fr. I C 266. Giannantoni 1, p. 118).
22. **Мосхион:** То, что истрачено на неблагодарное дело, подлежит наказанию; то же, что не истрачено на благодарное, — вредно (Epict. et Mosch. 53. Elter. Gnomica 2, p. 18).
23. **Катон:** Многие люди более готовы к мести, а к благодеянию и дружбе — ленивы.
24. **Александр [Македонский]:** Ксенократу Философу [Александр] послал пятьдесят талантов, а тот не принял, сказав, что ему они не нужны. Ко-

¹⁷В нем. издании: Демосфен. — *Прим. пер.*

гда же тот спросил его, неужели у него нет друзей, [чтобы им благотворить, Ксенократ] ответил: «Мне на друзей едва хватило бы и богатств самого Дария» (Plut. Reg. et Imp. Apophth. 181E (Alex. 30); id., De Alex. fort. 10 331E).

25. Когда некто из друзей [Александра] попросил у него дать ему что-нибудь в приданное для своей дочери, он приказал взять пятьдесят талантов; когда же тот ответил, что ему достаточно и десяти, то сказал: «Тебе, может, и достаточно десять взять, мне же не достаточно десять дать» (Plut. Reg. et Imp. Apophth. 179 F (Alex. 6)).
26. Он сам, записав однажды на костяной дощечке, послал ее философу Диогену Кинику; тот же, взяв, сказал: «Собачья еда — не царский дар» (Diog. fr. V B 35. Giannantoni 2, p. 244).
27. Он сам сказал, что одинаковая ошибка — давать недостойным и не давать достойным (Diog. fr. V B 366. Giannantoni 2, p. 369).
28. **Диоген:** Спрошенный кем-то, по какой причине люди нищим подают, а философам же нет, ответил: «Потому что думают, что могут стать хромыми и слепыми, философами же не надеются стать» (Diog. fr. V B 366. Giannantoni 2, p. 369).
29. **Филистион:**

Земле лучше давать в долг, чем смертным,

Ибо она процент отдает, не печалась.

(Comic. adesp. fr. 1416. Edmonds III A, p. 518; PCG 7, p. 317 (Philist.)).

30. **Лисандр:** Лисандр, когда Дионисий-тиран послал одежды дочерям своим, роскошно живущим, а они не взяли, сказал: «Не взяли потому, чтобы через это не явиться еще более опозоренными» (Plut. Reg. et Imp. Apophth. 190 D (Lysandr. 1)).
31. Благодарность, как ничто другое в жизни, у многих быстрее всего увядает (Diog. fr. V B 328. Giannantoni 2, p. 356).
32. **Демосфен:** Те, которые не извлекают пользу из плохих обстоятельств, если от Бога случится и что-либо благоприятное — не запомнят.
33. Он же сказал: «Дающему дар, следует тут же забыть о нем, принимающему же — всегда помнить» (Demosth. fr. 68. Clavaud, p. 148; Demosth. 1, 11).

34. Гераклит-физик: Благовременная милость, словно пища, насыщающая голодного, принимается, и раны души исцеляет (Heraclit. fr. 136. Diels, p. 30).

35. Менандр:

Когда другой тебе ничего больше не дает,
Возьми хоть кроху, если взять больше нечего,
И взятая малость больше будет тебе многого.
(Men. 29. Tischendorf, p. 219)

ΛΟΓΟΣ Θ'. Περὶ ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας
Sermo IX. De magistrate seu imperio, et potestate
Слово 9. О начальствовании и власти

- 1. Сир 33:24; 11:4:** *Не даждь порока на славу твою и в день славы не превозносися.*
- 2. Василий:** Царская власть — законная власть.
- 3.** Правила, какие дает царь, истинно достойный сего наименования, имеют великую законность, будучи направлены к общей для всех пользе, а не составлены с намерением достигнуть царю собственной своей пользы. Тем и отличается злой властелин от царя, что один везде имеет в виду свои выгоды, а другой помышляет о пользе подданных. Но перечисляется также, какая именно польза и в какой мере приобретается из сей книги учащимися (Basil. Magn. Hom. in princip. Proverb., 2 // PG. T. 31. Col. 389; T. 1. C. 973).
- 4.** Если же *сердце царево в руке Божией* (Прит 21:1), то он спасается не силой оружия, но Божиим руководством. В руке же Божией не всякий, но достойный имени царя (Basil. Magn. Hom. in Ps. 32, 9 // PG. T. 29. Col. 345; T. 1. C. 526).
- 5.** Чтобы сформировать правильный нрав у правителя, он должен уметь многому подчиняться, так же как и все вожди при необходимости должны [уметь] быть ведомыми (Basil. Magn. In Isaiam proph. 1, 49 // PG. T. 30. Col. 209; Mor. 15. De imperio et potestate, 1 // PG. T. 32. Col. 1305).

6. Есть древнее высказывание, что тех, кто следует добродетели неохотно, не выбирают властителями (Basil. Magn. Ep. 299, 1 // PG. Т. 32).
7. **Богослов:** Человеку, тяжелому нравом, надлежит скорее подчиняться, ибо он подвергнется намного большей опасности в случае его власти над людьми (Greg. Naz. Orat. 2. Apologetica, 10 // PG. Т. 35. Col. 420; SC. Т. 247. P. 102).
8. Беспорядок, с одной стороны, есть признак безвластия, с другой стороны, — порядок — силу вождя обнаруживает (Sacra Par. // PG. Т. 95. Col. 1209). Ибо какая польза от способного кормчего, если гребцы его будут дурными (Greg. Naz. Ep. 68, 4 // PG. Т. 37).
9. Кому можно без опасности следовать за другим, тот не желай начальствовать с опасностью для себя. Да не нарушается закон подчинения, которым держится и земное и небесное (Greg. Naz. Orat. 19, 10 // PG. Т. 35. Col. 1053).
10. Цари! Уважьте свою порфиру (ибо наше слово дает законы и законодателям), познайте, сколь важно вверенное вам и сколь великое в рассуждении вас совершается таинство. Целый мир под вашей рукой, сдерживаемый небольшим венцом и короткой мантией. Горнее принадлежит единому Богу, а долнее и вам; будьте (скажу смелое слово) богами для своих подданных. Сказано (и мы веруем), что *сердце царево в руке Божией* (Прит 21:1). В сем должна состоять сила ваша, а не в золоте и не в полчищах (Greg. Naz. Orat. 36, 11 // PG. Т. 36. Col. 277; Т. 1. С. 430).
11. Показывай свою деятельность не в том, чтобы делать зло, но в том, чтобы делать добро. Последнее свойственно человеку, который знает, что ему сродно. А убить без труда могут и тригон¹⁸, и скорпион (Greg. Naz. Carm. mor. 33, 56 // PG. Т. 37; Т. 2. С. 171).
12. **Златоуст:** Согласно размеру заслуг, тем, которые живут недостойно, прибавляется возмездие (Joan. Chrys. Hom. 4 in Matth., 7 // PG. Т. 57. Col. 48).
13. Царствия Божия два знает Писание. Одно — по присвоению, другое — по деланию. Ибо властвует Царь над всеми, и эллинами, и иудеями, и демонами, и противоборствующими, согласно творческому слову (Joan. Chrys. Hom. 39 in 1 Ep. ad Cor., 7 // PG. Т. 61. Col. 341).

¹⁸Скат-шипонос. — Прим. пер.

14. Если правящий безукоризнен по отношению ко всем, тогда можно со всей властью употреблять и наказание, и поощрение для всех, которые ему подчинены (Joan. Chrys. Eclogae ex diversis homiliis. Hom. 21 // PG. T. 63. Col. 696).
15. Ничто так не обнаруживает власть имущего, как родительская любовь к подначальным. Ибо и отец не только рождает, но и любит то, что родил. Если же здесь, где у природы такое желание любви, то насколько больше там, где благодать?! (Joan. Chrys. Hom. 15 in 2 Ep. ad Cor., 3 // PG. T. 61. Col. 506).
16. Не в богатой одежде и поясе и не в возгласах глашатаев, посланных властителями, а в тяжелом труде и трудных обстоятельствах избегай несправедливости, чтобы, поддавшись [искушению] силы, не осудить тебе праведного невинного (Joan. Chrys. Ep. 124 // PG. T. 52. Col. 678).
17. **Филон:** Бог ни в чем не нуждается, царь же только в Боге. Поэтому подражай Тому, Кто ни в чем не нуждается, и обогащай просящих милостью, не мелочась в милостях пришедшим к тебе просителям, но всем подавая средства, необходимые для жизни. Ибо намного лучше ради достойных миловать и недостойных, чем достойных обделить из-за недостойных (Philo 37. Tischendorf, p. 174).
18. **Аристотель:** Кто многим страшен, тот многих боится (Arist. 99. Searby, p. 120).
19. Подобаает удивляться тем из могущественных, которые употребляют свой ум не для власти, но для добродетелей, чтобы при изменяющейся судьбе им оказаться достойными похвалы (Arist. Epist. ad Philippum 1. Hercher, p. 172; Arist. 49. Searby, p. 107).
20. **Исократ:** Завидуй не тем, кто большей властью обладает, но тем, кто с пользой употребляет то, что имеет (Isocr. 2, 26).
21. Сказал, что худший правитель тот, который не способен управлять собой (Plat. Gorg. 491 D; Socr. fr. 1 C 291. Giannantoni 1, p. 122).
22. **Демокрит:** Сказал, быть любимым в жизни выбирай более, чем устрашающим, ибо его все боятся, и он всех боится (Democrit. fr. B 302 174. FVS 68. Diels 2, p. 222).

23. Начальствующему должно иметь в трудных обстоятельствах верное решение, против врагов — дерзновение, к подчиненным — благоволение (Democrit. fr. B 302 177. FVS 68. Diels 2, p. 222).
24. Тому, кто собирается властвовать над другими, следует прежде всего [научиться] властвовать над собой (Democrit. fr. B 302 178. FVS 68. Diels 2, p. 222).
25. **Клейгарх:** Неразумным лучше подчиняться, чем властвовать (Democrit. fr. B 75 178. FVS 68. Diels 2, p. 159).
26. **Диоген:** Спрошенный, как бы он сосуществовал с властью, ответил: «Так же, как с огнем. Не быть слишком близко, чтобы не сгореть, и не слишком далеко, чтобы не замерзнуть» (Diog. fr. V B. Giannantoni 2, p. 367).
27. **Кир:** Никому не подобает властвовать, кто не есть лучше подначальных (Plut. Reg. et Imp. Apophth. 172 E (Сур. 2)).
28. **Солон:** Владычествуй, но прежде научись быть самому подвластным, ибо, учась быть подвластным, научишься властвовать (Sol. septem. sap. 10. FVS 10. Diels 1, p. 63).
29. Устанавливая власть, никем дурным не пользуйся в управлении. Ибо если тот согрешит, на тебя, властвующего, возведут обвинения (Stob. 4, 5, 21).
30. Подобно тому, как тот, кто живет в демократии, должен почитать большинство, так и тому, кто живет в монархии, подобает почитать царя (Isocr. Ad Demonicum. Orat. 1, 36).
31. **Херемон:** Во всяком случае, не позволяй высокоумдрствовать.
32. **Антигон:** «Если бы ты знала, о мать, — сказал Антигон-царь некоей возвеличивавшей его старой женщине, указывая на свою диадему, — каких зол стоит этот хлам, то и на помойке лежащую ты бы ее не взяла» (Stob. 4, 8, 20 (Antigon.); Gnom. Par. 125. Sternbach, p. 149 (Antigon.)).
33. **Эпаминонд:** Эпаминонд Фиванский, видя войско великое и хорошее, но без военачальника, сказал: «Сколь великий зверь, а без головы!» (Stob. 4, 13, 50 (Epaminond.); Gnom. Par. 126. Sternbach, p. 149 (Epaminond.)).
34. **Филипп:** Царю подобает помнить, что он, будучи человеком, получил власть, равную Богу, чтобы предпочитать, с одной стороны, прекрасное и божественное, с другой же стороны, чтобы использовать при этом человеческое разумение (Stob. 4, 7, 21; Patm. 29, 47).

35. [Епиктет:] Если хочешь домом своим хорошо управлять, то помни спартанца Ликурга: ибо он ограждал город не стенами, но доблестью живущих в нем, и тем всячески сохранял свободу города. Так и ты, не великим его делай и стены высокие не возводи, но населяющих благоразумием, верностью и дружбой укрепляй, и ничего не войдет тогда в него пагубного, и вообще к нему даже не приблизится сонмище порочности (Epict. Gnom. Epict., 39. Schenkl, p. 487; Stob. 3, 1, 163).
36. [Епиктет:] Никто из разумных властвовать да не отказывается. Ибо и нечестиво отвращаться от пользы нуждающимся, и неблагородно давать дорогу дурным. Ибо неразумно будет дурно подчиняться, чем прекрасно править (Gnom. 84. Wachsmuth, p. 180; Patm. 28, 46).
37. [Эпиктет:]¹⁹ Ужасно и тягостнее всего, когда худшие правят лучшими, и менее разумные приказывают тем, кто умнее (Gnom. 82. Wachsmuth, p. 180; Patm. 28, 47).
38. Эвмен: Эвмен-царь всегда говорил братьям своим: «Если ко мне будете относиться как к царю — буду благоугождать вам как братьям, если же как к брату — буду относиться, как царь» (Patm. 29, 46).
39. Котус: Котус, фракийский царь, фиванцам, превозносившимся, что властвуют над спартанцами, сказал: «Видел я, что реки, разливающиеся от дождей, становятся больше, чем текущие равномерно, но на малое время» (Sternbach. De Gnom. Vat. inedit, 374. P. 54; Patm. 29, 47).
40. [Александр:]²⁰ Когда его спросили, кому он оставит власть, сказал: «Способному» (Diodor. Sicill. Bibl. 17, 117, 4; 18, 1, 4. Dindorf, T. 2. P. 213, 215; Patm. 29, 47).
41. Филон: По сущности своего тела царь равен всякому человеку, властью же своего достоинства подобен есть Богу всяческих. Ибо не имеет на земле никого выше себя. Поэтому подобает ему как смертному не превозноситься и как Богу — не гневаться. Ибо если хотя и образом Божиим почтен, однако к земному праху причастен, и поэтому пусть учится простоте подобно всем (Philo Alex. Fr. sp. 51 Roysel. P. 121; Agapet. Capita admonitoria, 21 // PG. T. 86. Col. 1172A).

¹⁹Добавлено в Патмосском кодексе. — Прим. пер.

²⁰Добавлено в Патмосском кодексе. — Прим. пер.

42. **Мусоний:** Слово убеждения полезнее для подчиненных, чем устрашение, ибо одни подчиняются из-за уважения и почитания, другие же покоряются жестокой силе (Muson. fr. min. 33. Hense, p. 122).
43. 42 / 75 / 78. **Демокрит:** Дурная природа, увлеченная властью, народу приносит бедствие (Democrit. fr. B 302. 167. FVS 68. Diels 2, p. 222).
44. **Антисфен:** Тогда государствам случается погибать, когда не могут правящие дурных от стоящих отличить (Antisth. fr. V A 76. Giannantoni 2, p. 167).
45. Опасно давать безумному меч, а развращенному — могущество (Antisth. fr. V A 71. Giannantoni 2, p. 167).
46. **Менандр:** Неисчислимое богатство, принося власть, даже и считающих себя разумными неразумными делает (Men. 30. Tischendorf, p. 219).
47. **Демосфен:** Преуспевать не по достоинству — повод дурно думать о преуспевающих по достоинству (Demosth. 1, 23; Demosth. fr. 36. Clavaus, p. 144 sq).

ΛΟΓΟΣ Γ'. Περὶ φόγου καὶ διαδόλης
Sermo X. De vituperatione et calumnia
Слово 10. О порицании и клевете

1. **Мф 5:11:** *Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня.*
2. **1 Кор 4:12:** *Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим.*
3. **Прит 10:18:** *Кто скрывает ненависть, у того уста лживые; и кто разглашает клевету, тот глуп.*
4. **Сир 28:11:** *Человек грешник смутит друзей и поселит раздор между живущими в мире. Каково вещество огня, так он и возгорится.*
5. **Сир 11:1:** *Прежде, нежели исследуешь, не порицай; узнай прежде, и тогда упрекай.*
6. **Василий:** Не слова приводят в действие печаль, но гордость против оскорбляющего нас и гордость каждого из нас (Basil. Magn. Hom. 10. Adversus iratos, 7 // PG. T. 32. Col. 1005).

7. Бывает, что великими правителями взращиваются и поднимаются рядом с ними несвободные некоторые слуги, которые, пользуясь недостатками доброго дома, становятся известными, разглашая их, а также с помощью интриг утверждают свое положение (Basil. Magn. Ep. 272, 1 // PG. Т. 31. Col. 369).
8. **Богослов:** Порицать — не великое есть дело, легче всего и всякому желанное, но поменять свое намерение — дело мужа благочестивого и ум имеющего (Greg. Naz. Orat. 29. De filio, 1 // PG. Т. 36. Col. 73; SC. Т. 250, p. 176).
9. Плохое слушать лучше, чем плохое говорить (Cleans. fr. 561. SVF 1. Von Arnim, p. 128; Greg. Naz. Carm. Mor. 1, 2, 33 // PG. Т. 37. Col. 935).
10. Позор касается не только толпы, но и лучших (Greg. Naz. Orat. 43, 28 // PG. Т. 36. Col. 533).
11. **Златоуст:** Подобно тому, как говорить хорошее и хвалить есть начало дружбы, так и говорить плохо и клеветать, — есть начало вражды и ненависти, и становится основанием множества зол (Joan. Chrys. Hom. 3 ad populum Antiochenum, 5 // PG. Т. 49. Col. 55).
12. Невозможно тем, кто проводит жизнь добродетельную, от всех слышать только хорошее (Joan. Chrys. Hom. 15 in Matth., 5 // PG. Т. 57. Col. 230).
13. Если кто принимает суетные слухи, не имеют извинения, то тогда клеветующие и поносящие какое имеют оправдание? (Joan. Chrys. Hom. de decem millium debitore, 4 // PG. Т. 51. Col. 23).
14. Мы страдаем не от того, что слышим дурное, но от того, что слышим справедливое (Joan. Chrys. Ecloga de tristitia et moerore, Hom. 19 // PG. Т. 63. Col. 687).
15. Многие люди являются адвокатами своих прегрешений и судьями чужих.
16. **Плутарх:** Злой язык — признак злых мыслей (Plut. fr. inc. 35. Bernardakis 7, p. 155).
17. **Исократ:** Остерегайся клеветы и лжецов. Ибо многие, с одной стороны, истины не знают, а на славу, с другой стороны, обращают внимание (Isocr. 1, 17).

18. **[Исократ]**, услышав от одного, что «он ужасное мне на тебя клеветает», ответил: «Если бы ты с охотой не слушал, то он бы и не клеветал» (Isocr. fr. 35. Mathieu-Bremond 4, p. 238).
19. **Демокрит**: Меч рубит, клевета разделяет друзей (Democrit. fr. B 302 189. FVS 68. Diels 2, p. 222).
20. **Сократ**: Когда кто-то возвестил ему, что такой-то на него злословит, сказал в ответ: «И пусть бьет меня в мое отсутствие» (Socr. fr. I C 361. Giannantoni 1, p. 133 sqq.).
21. Наушничаящего и клеветущего человека не принимай. Ибо не из-за благосклонности он это делает. Ибо как другими сказанное открывает тебе, так и тобою сказанное другим сообщит (Socr. fr. I C 362 Giannantoni 1, p. 132 sqq.).
22. **Мосхион**: От многих дурных людей клевета и не истинна, и не вредна. От одного доброго человека порицание — и истинно, и полезно (Epict. et Mosch. 94. Elter., Gnomica 2, p. 22).
23. **Демонакт**: Когда один софист, обвиняемый им, сказал: «Почто бранишь меня?», то он ответил ему: «Потому что не презираешь злословящих» (Demonax fr. 16. Funk, p. 662).
24. **Диоген**: Будучи злословим одним лысым человеком, сказал: «Тебя не порицаю, а волосы твои хвалю, что убежали из дурной головы» (Diog. fr. V B 458. Giannantoni 2, p. 399).
25. Некому изменнику, злословящему его, Диоген ответил: «Радуюсь, что ты стал врагом; ибо ты не врагам, а друзьям зло делаешь» (Diog. fr. V B 428. Giannantoni 2, p. 391).
26. **Аристипп**: Обижаемый кем-то, [Аристипп] уходил, а преследующему [обидчику], который говорил: «Бежишь?», отвечал: «Да, потому что ты имеешь власть дурно говорить, а я [имею власть] не слушать тебя» (Diog. fr. IV A 112. Giannantoni 2, p. 49).
27. **Пелопид**: Пелопид одному мужественному воину, злословящему его, сказал: «Я дела твои вижу, слов же твоих не слушал» (Stob. 3, 42, 12).
28. **Филимон**:

Нет ничего слаще и музыкальнее,
Если сможешь вынести злословие,

И злословящий, если злословимым
Не становится, то злословится сам злословящий.
(Philem. fr. 23. PCG. 7, p. 240).

29. Демосфен: Демосфен некоему, ругающему его, сказал: «Не участвую в схватке, в которой побежденный лучше победителя» (Demosth. Fr. 60. Sauppe, p. 267).

30. Менандр:

Нет ничего тяжелее клеветы,
Которая есть на другого ложающийся грех,
Всегда упрек неотвратимо и на себя кладет.
Всякий же быстро верящий клеветам
Или сам — дурной нравом,
Или вовсе разум ребенка имеет.
(Men. 31. Tischendorf, p. 219).

31. Регин: Многие, на самом деле, уже пострадали от клеветы намного больше, чем от войн, и многие уже потерпели больше от своих ушей, чем от злоумышления врагов (Regin. fr. ap. Orelli 2, p. 198).

32. 32 / 37 / 40. Клеанф:

Зловреднее клеветы нет ничего.
Ибо втайне обманывая поверившего,
Рождает ненависть к ни в чем не повинному.
(Cleanth. fr. 586. SVF 1. Von Arnim, p. 132).

33. Секст: Клеветущий на друга, да не в чести будет, даже если и правду говорит (Sext. sent. 2. Mullach. 1, p. 522).

34. Хрисипп: Сказавшему ему: «Друг тебя втайне хулит», ответил: «Не брани его, когда он это и явно вознамерится делать» (Gnom. Par. 136. Sternbach, p. 150 (Chrysip.)).

35. Он сам, будучи много злословим неким дурным человеком, сказал: «Я поступил прекрасно, ибо сделал все, что присуще тебе, и тебе ничего не оставил дурного» (Gnom. Par. 137. Sternbach, p. 150 (Chrysip.)).

36. Он же сказавшему, что его, мол, некоторые злословят, ответил: «Но я буду вести себя так, что не поверю им» (Gnom. Par. 138. Sternbach, p. 150 (Chrysip.)).

37. Лукиан: Кто не признал бы, с одной стороны, что равенство ко всем есть праведные дела, с другой стороны, неравенство и жадность суть неправедные дела? Тот же, кто клеветой против всех пользуется тайно, как не корыстолюбец есть? Всего слушателя себе присваивающий, прежде всего, овладевает его ушами и преграждает путь иному слову, делая их совершенно недоступными с помощью прежде вошедшей клеветы (Lucian. Caluminae non temere credendum 8, 3–12).

А.В. Маркидонов

**«КРАСОТА В ДЕСНИЦЕ ТВОЕЙ В КОНЕЦ» (Пс 15:11).
По поводу одной византийской параллели
к роману Ф.М. Достоевского «Идиот»**

В статье на материале романа Достоевского «Идиот» рассматривается природа эстетического начала. Понятие и реальность красоты раскрывается в глубокой и динамической соотнесенности с христианской верой. Эсхатологизм как внутреннее качество христианской религиозности осмысливается как парадоксальный ориентир и глубинное измерение эстетической культуры в ее восточно-христианском варианте.

Ключевые слова: вера, красота, гармония, иконичность, книжность, лицо, осуществленность, аскеза, эсхатологичность, хилиастичность, каллиграфия.

В романе Достоевского «Идиот», в характеристике князя Мышкина, есть одна деталь, один, сопровождающий прелюдию к теме красоты и ей созвучный, но самостоятельный мотив — это каллиграфическая способность князя.

В доме Епанчиных, куда Мышкин направляется тотчас по приезду из Швейцарии, на вопрос генерала о способностях, князь отвечает: «...я думаю, что не имею ни талантов, ни особых способностей; даже напротив, потому что я больной человек и правильно не учился»¹. Вскоре последуют некоторые уточнения о прочтении «очень многих русских книг» и постоянной учебе во все четыре года, но сохранит свою силу указание на «неправильность» обучения, иначе говоря — на отсутствие школы с ее систематической последовательностью и завершенностью. Это отсутствие школы в воспитании князя Мышкина только оттеняется упоминанием об «особой системе» профессора Шнейдера, который, как оказывается, имел в виду, главным образом, «вообще духовное развитие».

Очевидно, однако, и то, что этот «недостаток школы», предельным выражением которого является болезненная «обособленность» Мышкина, его «идиотичность», коррелирует с той пронизательностью, с той способностью видеть души людей и предвосхищать события, которая выдвигает князя в центр романа — в область схождения всех его важнейших смысловых линий.

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. в 10 тт. М., 1957. Т. 6. С. 32. Далее в тексте ссылки приводятся на это издание с указанием тома и страницы.

Хотя князь и боится «срезаться» в обществе (6, 594), и Аглая говорит ему, что он «ужасно необразован»², но она же и утверждает, что «хоть вы и на самом деле больны умом <...> то зато главный ум у вас лучше, чем у них всех, такой даже, какой им не снился, потому что есть два ума: главный и не главный» (6, 487).

О противоречии ума и сердца говорит в романе Лизавета Прокофьевна, а еще раньше, игнорируя это противоречие (а с ним и различие «главного» и «не главного» ума), — Иван Федорович Епанчин, имея в виду циничную сделку с Тоцким по поводу Настасьи Филипповны, старается убедить Ганю, что «ум — главное» и «тут именно через ум надо бы с самого начала дойти...» (6, 37).

И вот, в этом сложном многомерном противопоставлении ума «школьного» или прагматически рассудочного, облеченного «мудростью века сего» и ума, систематически необразованного, по-детски (а порой и болезненно) обособленного стать носителем «премудрости Божьей», — в этом противопоставлении мотив каллиграфической одаренности князя выступает началом, так сказать, связующе-различающим. Ведь она, эта одаренность, школой воспитана и прагматическим назначением определена; но, если, например, для героя гоголевской «Шинели» эта прагматическая определенность каллиграфии находится в сюжетном тождестве с ее эстетическим содержанием, его (сюжетно!) всецело узурпирует, то для князя Мышкина деловая функция его каллиграфической способности лишь обозначена, «зависает», а затем и отменяется в сюжете. Тем самым, способность эта остается в романе как раз при одном своем эстетическом (а значит, и символическом) достоинстве, не порывая естественной связи со «школьным» своим происхождением, но приобретая возможность служить большему: быть образом (или, скорее, знаком) так именно — каллиграфически — запечатленной красоты.

Такое символично-эстетическое значение каллиграфической способности князя Мышкина подкреплено и подкреплено сюжетным совпадением демонстрации его каллиграфического искусства с первым появлением портрета Настасьи Филипповны, символизирующем в романе тему красоты: «Ганя, дайте князю бумагу; вот перья и бумага, вот на этот столик пожалуйста. Что это? — обратился генерал к Гане, который тем временем вынул из своего портфеля и по-

²Надо заметить, что вообще понятие «образованность» в романе подчеркнуто шире его «книжного», школьной выучкой достигаемого, содержания. Поэтому о том же князе, представляя его, генерал Епанчин может сказать: «Он почти как ребенок, впрочем, образованный» (6, 60) или «человек образованный, но погибший», как скажет тот же генерал по поводу предложения, сделанного Настасьей Филипповне (6, 195).

дал ему фотографический портрет большого формата, — ба! Настасья Филипповна!» (6, 33) Далее следует развернутый разговор генерала Епанчина с Ганей, приоткрывающий прагматический, так сказать, заочный план событий, и вновь возвращение к портрету, а значит, и к личному измерению происходящего, — возвращение через князя, который «слышал весь этот разговор, сидя в уголке за своею каллиграфическою пробой. Он кончил, подошел к столу и подал свой листок. — Так это Настасья Филипповна? — промолвил он, внимательно и любопытно поглядев на портрет. — Удивительно хороша! — прибавил он тотчас же с жаром. На портрете была изображена действительно необыкновенной красоты женщина» (6, 35).

Сюжетная «пограничность» двух способов выражения красоты в романе — в каллиграфическом искусстве и в изображении человеческого лица — отчасти их сближает, но, вместе, понуждает увидеть и глубокое между ними различие. Сближает, ибо ведь и каллиграфия существенно характерологична: «Я перевел французский характер в русские буквы, что очень трудно...», — отмечает, например, Мышкин. Или: «Этот шрифт русский, писарский или, если хотите, военно-писарский. <...> И, право, вся тут военно-писарская душа проглянула: разгуляться бы и хотелось, и талант просится, да воротник военный туго на крючок стянут, дисциплина и в почерке вышла, прелесть!» (6, 38, 39)

Но выражение — не есть еще лицо: характер типологичен, лицо единично. Характер (с греческого) — «отпечаток», «след», но не изображение лица.

Это в каком-то смысле соревнующее «лицу» или, точнее, стремление явить и объяснить красоту именно в лице, — диссонирующее с ведущей волей художественного события в романе, каллиграфическое от «лица» воздержание отсылает нас к особому рода культурно-эстетическому сознанию. Это культурно-эстетическое сознание, в интересующем нас аспекте, формируется на почве восточно-православной монашеской традиции. О ней, в романе Достоевского, напоминает читателю неоднократно повторенное, как эхо отзывающееся на первых страницах книги, выражение каллиграфической пробы князя Мышкина: «смиранный игумен Пафнутий руку приложил». Но от русской монашеской традиции, на которую непосредственно указывает приведенный каллиграфический образец, нельзя не обратиться к ее истокам — в культуре Византии. «Каллиграфия, то есть искусство красиво переписывать рукописи, имела, — отмечает видный отечественный византист, — широкое распространение у византийско-восточных монахов. Они смотрели на переписку рукописей как на дело благоугодное и святое, своего рода подвиг. Некоторые составите-

ли монашеских уставов прямо предписывали инокам, в свободное от молитвы и ручных трудов время, заниматься или чтением, или переписыванием старинных книг церковно-религиозного содержания»³.

Почему же все-таки мы имеем в виду культуру византийскую, если даже в ареале одной только христианской ойкумены речь идет по меньшей мере еще и о русском монашестве — и его каллиграфическом монашестве?⁴ Не только пото-

³Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. Пер., предисл. и комм. И.И. Соколова. М., 1904. С. 82.

⁴См. об этом: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 215. Уже у самых истоков византийской культуры мы встречаем один (но не единственный, конечно) любопытный образец тонкого, противоречивого, но живого сочетания самой взыскательной, исторически напряженной и драматичной, монашеской настроенности и разнообразной книжной искусственности, отмеченной, тогда еще достаточно динамично, и культурой античной школы. Речь идет о дворце императора Феодосия Младшего, о порядках, заведенных здесь благочестивой сестрой императора Пульхерией и о нем самом. «...В императорском жилище, — пишет известный византист Шарль Диль, опираясь на свидетельства древних церковных историков, — с утра и до ночи раздавалось пение священных песен и все предавались благочестивым упражнением. Вместо блеска церемоний и великолепия парадных костюмов, вместо радостных кликов приветствий и церемониального марша слышалось только однотонное псалмопение, чтение молитв, видны были только темные одеяния священников и монахов. Очищенный от развращенных придворных, бесчестивших его, руководимый во всех делах своих советами мудрыми и святыми, дворец, казалось, был отмечен совсем новой печатью. <...> И в обширных покоях священного дворца, некогда кишевших интригами, веяло теперь отовсюду благочестием, милостью, отречением от мира. Таков был дух, в котором Пульхерия воспитала юного Феодосия. Очень просвещенная сама (она знала по-гречески и по-латыни, а это одно уже составляло редкое явление в те времена), она окружила его превосходными учителями и самыми отборными товарищами. И царевич воспользовался хорошими уроками, преподанными ему. Действительно, это был очень просвещенный молодой человек. Он знал языки греческий и латинский, астрономию, математику, естественную историю и еще многое другое; он рисовал и писал красками и любил иллюстрировать прекрасными миниатюрами имевшиеся у него рукописи. Он также любил читать и составил себе обширную библиотеку; вечером он работал до поздней ночи при свете лампы, модель которой он сам изобрел. За все это он заслужил прозвище, данное ему историей: Феодосий Каллиграф. Но еще больше заботилась Пульхерия о нравственном воспитании своего брата. Он был очень благочестив, охотно пел с сестрами гимны, правильно постился два дня в неделю и любил вступать в споры с богословами» (*Диль Ш.* Византийские портреты. М., 1994. С. 32, 33).

Нельзя притом не припомнить, что супругой Феодосия II становится дочь преподавателя Афинского университета Афинаида-Евдокия, несомненно, содействовавшая образованию, в 425 году, Константинопольского университета. А с другой стороны, «чрезвычайно характерными для V века фактами нужно признать, — отмечает Ф.И. Успенский, — развитие отшельничества, пустынножительства и всякого рода подвижничества... В эту эпоху жили знаменитые столпники, десятки лет проводившие на высоком столпе, как Симеон, Даниил и другие» (*Успенский Ф.И.* История

му, что особенности «византийского» имеют здесь преимущества исконности, но, прежде всего, — по причине более глубокой, емкой и адекватной именно «византийскому опыту» соотносительности «каллиграфического мотива» в романе Достоевского с ведущей характеристикой его главного персонажа, в особенности с тем в нем, что как бы мерцает (то обнаруживается, то скрывается) в понятии «идиот».

С самого начала ясно, что эта соотносительность (искусства каллиграфии и «идиотичности») парадоксальна — и сама по себе, и, тем более, в смысловом пространстве романа Достоевского. В условно-разоблаченном виде, в данном случае отвлеченном как от художественной ткани романа, так и от его уникального положения в корпусе византийской духовной культуры. Названный парадокс представляет собой феномен своего рода «книжной некнижности» или «некнижной книжности». Ведь, очевидно, что искусство каллиграфии ближай-

Византийской империи IV–IX вв. М., 1996. С. 129). Кроме того, это эпоха исторически краткого и потому особенно напряженного промежутка между III (431 г.) и IV (451 г.) Вселенскими соборами, — потребовавшая небывалых по силе и глубине богословских прозрений.

Неоднозначное сопряжение навыков книжной культуры с аскетическим настроением у императора Феодосия II осложнено в нем, конечно, еще и призыванием и достоинством властителя: он — царь. В таком сочетании власть обыкновенно — и в случае с Феодосием Младшим это фактически так — потесняется в своем собственно-силовом выражении, оскудевает как «господство». Но истощаясь в этом своем измерении, власть — в ее христианском опыте — не утрачивает своей действенности; она становится способной, как раз в этом отказе от «господства», символизировать «царство», в котором побеждает любовь. Примеры «слабых» властителей, отказавшихся от политического расчета (от «силы») в пользу молитвы и монашеской преданности воле Божией, — известны как в византийской, так и в русской истории. Конечно, слабость слабости рознь, и жертвенное смирение перед волею Божией не то же, что циничная или малодушная податливость давлению обстоятельств. Кроме того, принимая во внимание природу и опыт византийско-русской святости, нельзя не увидеть сближения самой воли к отказу от достоинства властителя, от преимуществ власти, с подвигом юродства. Не оно ли, не юродство ли — как глубинное, едва ли не универсально-значимое качество святости («не-отмирности») обуславливает и странное на первый взгляд сближение «княжеского» и «монашеского» достоинства, а также тот факт, что, как заметил Ф.И. Буслаев, «круг русских святых ограничивается, за немногими исключениями, князьями и монахами» (*Буслаев Ф.И. Общие понятия о русской иконописи // Философия русского религиозного искусства. Антология / Сост., общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993. Вып. 1. С. 118*).

А в перспективе этого сближения — «царственности», монашества и юродства, у истоков которого стоит образ самого Христа, — получает свое место, свое особое значение и герой романа Достоевского — князь Мышкин: княжеское благородство соотносено в нем со свободой от «мудрости века сего» и от опыта внутренней сопричастности его страстной стихии.

шим образом сопричастно культуре книги. В понятии же «идиот»⁵ менее очевидно, но, в одном из этих смысловых слоев, достаточно устойчивым и решающим образом закреплено и значение «некнижности», неслучайной, а иногда и осмысленно укорененной в перспективе культуры «опрошенности» и «обособленности» от ее школьных, доступных для методической выучки, систематически и общезначимо репрезентируемых характеристик.

В византийском житии преподобного Симеона Нового Богослова мы находим один из выразительных примеров подчеркнуто парадоксального сочетания *незавершенности* школьного образования (он постигает только «начала») и каллиграфической одаренности (он «научился очень красиво писать и овладел даже непрекраснейшим искусством скорописи»). Принципиально важно, что «в прохождении светской науки» преподобный Симеон «не то, чтобы вообще пренебрег ею, но лишь концами пальцев едва коснувшись проистекающей от нее пользы и выучив только так называемую грамматику, все остальное, что разумеют под светской наукой, отверг», в том числе и изящество риторического искусства. Но все это не мешает ему, однако, когда необходимо, выразаться «изысканным и красочным слогом»⁶. Последнее же объясняется тем, что «он обрел свое сердце источающим в премудрости Божией потоки божественной благодати, и отныне он уже не принадлежал себе, но божественная благодать, целиком его захватившая, сделала язык его “*трьостью книжника-скорописца*” (Пс 44:2), а разум — источником божественной мудрости (Вар 3:12). Поэтому, хотя он был совершенно несведущ в светских науках, он стал богословствовать, словно любимый ученик...»⁷.

Таким образом, «книжность» (в широком смысле — власть над стихией слова), которой преподобный Симеон в значительной мере пренебрег в порядке своего светского обучения и его школьной дисциплины, воспримется им в порядке благодати и, конечно, при этом не только наполняется обновленным содержанием, но и приобретает дополнительное качество — качество дара.

Чтобы острее почувствовать парадокс «некнижной книжности», надо, конечно, припомнить, что уже в Священном Писании Нового Завета мы встречаем лаконичное (византийским богословием и гимнографией живо подхваченное)

⁵См.: *Едошина И.* Культурный архетип «идиота» и проблема «лабиринтного человека» // Роман Достоевского «Идиот»: раздумья, проблемы. Иваново, 1999.

⁶Житие и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова // Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 152, 171.

⁷Там же. С. 170.

свидетельство о том, что у самых истоков христианской традиции, принадлежность к которой даже в глазах исповедников ислама все еще обеспечивала христианам статус «людей Писания», — у истоков самой христианской традиции стояли «люди некнижные и простые». Именно так ἀγράματοι ... καὶ ἰδιῶται говорит об апостолах Петре и Иоанне книга Деяний (4:13).

Но в том-то и дело, что, если в древнерусской культуре «а-грамматизм» был почти однороден, элементарен и сравнительно последователен⁸, то в Византии, применительно к целокупному выражению ее культуры, речь должна идти о парадоксальном сочетании в ней «некнижной опрощенности» (как бы «безвидности») и «книжной украшенности», своего рода интеллектуально-эстетической щедрости и выразительности.

Конечно, и в древнерусской версии речь идет во многом о противопоставлении «еллинским борзостям» именно «книг благодатного закона», но последние мыслятся и воспринимаются в такой абсолютной свободе от всякой культурной естественно-интеллектуально-эстетически выработанной изысканности, что совпадение наименований — книжности «еллинской» и книжности христианской — в таком случае служит лишь крайней поляризации их внутреннего смысла. «Простота, государь, о Христе созидает, — пишет протопоп Аввакум, — а разум от риторичества кичит. Попросим мы с тобою от Христа, Бога нашего, истинного разума, како бы спастится, да наставит нас Дух Святыи на всяку истину, а не риторика з диалектиком»⁹.

Древнерусская культура, в указанном отношении, иной раз оказывается не вполне свободной даже от инерции сползания к опрощенности «кинического» типа, где верх берет уже воля к противостоянию культуре *как таковой*. Самая воля к такому противостоянию силится укорениться в природе *как таковой*. Исходная же посылка для такого противопоставления культуры и природы и состоит в допустимости мыслить и, главное, переживать культуру и природу — *как таковые*, то есть свободные от истории. Так что «а-грамматизм», в этом случае, принципиально предварен а-историзмом¹⁰.

⁸См. об этом: *Успенский Б.А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI–XVII вв.) // *Литература и искусство в системе культуры*. М., 1998; *Живов В.М.* Особенности рецепции византийской культуры // *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М., 2002.

⁹*Успенский Б.А.* Отношение к грамматике... С. 213.

¹⁰Только с учетом этого становится понятной, например, та масштабная критика культуры, которая была предпринята Л.Н. Толстым и тот тип «опрощения», который он демонстрирует именно на началах тотального а-историзма, по силе допущения принципиальной возможности видеть,

Византийская культурная традиция (по крайней мере, в своем монашеском, нас по-преимуществу интересующем изводе) на первый взгляд, также достаточно радикально решает вопрос о соотношении восходящей к языческой античности «книжности» и обоснованной монашескими обетами «простоты».

«Вопросил однажды авва Арсений, — рассказывает сборник древних отеческих апофтегм, — одного из египетских старцев о своих помыслах. Это увидел некоторый брат и спросил его: авва Арсений! почему ты, будучи столько сведущ в учености Греции и Рима, вопрошаешь о своих помыслах этого, чуждо-го всякой учености? Арсений отвечал: науки Греции и Рима я знаю, но еще не узнал алфавита, который преподается этим, ничего не знающим в учености мира»¹¹. А в житии преподобного Антония Великого, написанном его современником и другом свт. Афанасием Александрийским и получившем значение исходного образца для этого рода писаний, — так же ярко и принципиально «некнижность» великого подвижника противопоставлена жизненно бесплодной философии языческих эрудитов. Когда они (языческие эрудиты) «встретились с ним на внешней горе <...> и думали осмеять его в том, что не учился он грамоте, тогда Антоний спрашивает их: “Как скажете: что первоначальнее — ум или письменна? И что чему причиную: ум ли письменам, или письменна уму?” Поелику же ответили они: “ум первоначальнее и он изобретатель письмен”; то Антоний сказал: “поэтому в ком здоровый ум, тому не нужны письмена”. Этот ответ поразил и философов, и всех бывших при сем; и они ушли, дивясь, что в неученом нашли такую проницательность. Ибо Антоний не грубый имел нрав, как возросший и состарившийся на горе, а напротив того — был приятен и обходителен. Слово его растворено было Божественною солию; а потому никто не имел к нему ненависти, все же приходившие к нему паче о нем радовались»¹².

Тем не менее, при бросающейся в глаза радикальности противопоставления «внешней мудрости» и Богооткровенного учения, их соотношение в самых разных — интеллектуальном, эстетическом и религиозном — измерениях византийской культуры оказывается достаточно тонким, исторически и нравственно-аскетическим напряженным и неоднозначным.

В перспективе византийской культурной традиции «книжность», как систематически возделанная «школьная» образованность, конечно, теряет свою

понимать и действовать, как бы минуя историю, игнорируя «историчность» самой исторической природы (или другими словами — несводимость человека к собственной своей природе).

¹¹ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Отечник. Брюссель, 1963. С. 48.

¹² *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 3. Сергиев Посад, 1903. С. 235.

былую самодовлеемость — свою религиозную оправданность. Но в том или ином своем качестве (как культура речи, мысли и письма) «книжное» наследие Античности, уже не довлея себе и своему, а оформляя иное и знаменуя большее, — воспринимается традицией культуры христианской.

Ум первичнее письмен, и к самой его «здравости» (т. е. его христианской, выше-естественной просвещенности) письма ничего не прибавляют, но в духовной солидарности ищущих спасение уже одно только записывание приобретает достоинство образа сопричастности святым отцам, а тем самым — знаменует, а отчасти и осуществляет, Предание. Вот почему один из носителей этого Предания назидает: «Если ты встретишь что-нибудь из творений св. Афанасия и нет у тебя бумаги, чтобы списать это; так ты спиши на свою одежду!»¹³.

А как мы уже знаем, мало того, что получена санкция на записывание (на культуру письма), это еще может быть изъяснено одним только дидактизмом церковной традиции, но некоторым образом оправданной и искомой оказывается возможность записывать красиво — благословляется каллиграфия. Эта возможность красоты письма (а так же красоты слога), живейшим образом сопричастная монашескому благочестию, весьма противоречиво соотносена, однако, с той почти необходимостью «небрежения словом» (а в пределе — молчания), которое так же сопутствует смиренному носителю христианского Предания и является для него нравственно-аскетическим условием подлинного высказывания.

Нетрудно заметить, что именно напряженное противоречие между монашеской аскезой («Мира красоту и яже в нем тленная оставив, преподобне...») и архитектурно-литургической явленностью торжества красоты и правды — существенно характеризует реальность христианской культуры в целом. «Юродство» апостольной проповеди, обнаженной от нарочитой речевой нарядности и словесной убедительности (1 Кор 1 и 2 гл.), и школьной выучкой усвоенное изящество риторико-гомилетического искусства оказываются-таки, как известно, противоречиво сопряженными почти у самых истоков христианской традиции.

Как же все это оказывается возможным, притом, что новозаветное благовестие почти не упоминает о «красоте», как бы наследуя, в этом отношении, то размежевание между подлинно существующим и наглядно изобразительным, которое идет от Ветхого Завета? Мессианское пророчество о «неимпозантности» Христа («Нет в нем ни вида, ни величия; и мы видели Его и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему» (Ис 53:2)) надолго (хотя и не навсе-

¹³ Иоанн Моск. Луг Духовный. Сергиев Посад, 1915. С. 54.

гда!) предопределяет в заметных слоях христианской традиции представление о «невзрачности» Спасителя, а значит, и о бессмысленности красоты, по крайней мере, в античном содержании этого понятия. «*Восходит солнце, настает зной, и зноем иссушает траву, цвет ее опадает, исчезает красота* [ἡ εὐφρέλεια — благолепие] *вида ее; так увядает и богатый в путях своих*» (Иак 1:11). Внутренняя нравственно-онтологическая устойчивость, конечная оправданность и целесообразность существования скорее противопоставлены здесь внешней благовидности, «украшенности» и, во всяком случае, никак положительно с ними не связаны. Да и славянский перевод последнего стиха 15-го Псалма, вынесенного нами в заглавие статьи, не является буквальным: и здесь речь идет, в первую очередь, не о «красивости» чего-либо, оку предлежащего, но о реальности бытия, в Боге нашедшего свою предельную насыщенность, окончательную осуществленность — утешение (τερπνότητες εἰς τέλος).

Если же нарядность полевых лилий и превосходит, по слову Спасителя, красоту царских одежд Соломона (Мф 6:28–30), то никакого самостоятельного значения это не имеет, — имеет же лишь достоинство повода к обнаружению безумия нашего маловерия, нашей озабоченности пищей, питием и одеждой, в то время как «*Бог так одевает*» даже полевую траву.

В таком же, без преувеличения говоря, укоризненном, «обличительном» и разоблачительном своде речений Христа Спасителя звучит и тема украшения.

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты. <...> Горе вам, что строите гробницы пророкам и украшаете (κοσμεῖτε) памятники праведников...» (Мф 23:27–29).

Пожалуй, особенно выразительно неуместность в христианском укладе бытия античного «косметизма» (как и «космизма», конечно; тем более, что различие это есть уже попутное следствие христианизации культуры), сказывается в Первом послании апостола Петра, одно из назиданий которого звучит так: «*Да будет украшением вашим на внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность (κόσμος) в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно перед Богом*» (1 Петр 3:3–4). Русский перевод, с пояснительной целью, вносит в текст слово «красота», где оно изначально отсутствует, очевидно, как, в строгом смысле, неспособное объединить в себе свои «эстетико-косметические» характеристики с максимально свободным от всякой наглядности, как таковой, образом «богобоязненного жития» (1 Петр 3:2). Противопоставление «внешнего» и «внутрен-

него» — осевое и устойчивое в новозаветном решении темы красоты — приобретает здесь характер мистический, предельно табуирующий возможность какой бы то ни было, а значит, и эстетической, обнаруженности того «сокровенного сердца человека в неистлении кроткого и молчаливого духа», возделывание которого и составляет задачу подлинной христианской культуры.

Но если бы мы позволили себе остановиться на этой табуированности «наглядно-эстетического» для христианской аскезы, на этой радикальной для нее антитезе «внешнего» и «внутреннего», мы, при всей правдоподобности сказанного, оказались бы дальше от сути дела, чем прежде того, как заговорили о нем.

А дело в том, что «обнаруженность», в том числе и наглядно-эстетическая явленность, человеческой и космической экзистенции, ее конечных судеб, не только не противоречит «сокровенности» и «безвидности», но телеологически их предваряет, эсхатологически их формирует. Ведь «сокровенный сердца человек» — это человек, возрастающий «в меру возраста Христова», а мера эта задана Его воскресением, она эсхатологична. Гленный космос, «мир, лежащий во зле», не способен явить образ, не знает меры, которая была бы в пору возрастанию «сокровенного»: потому-то оно и сокровенно в мире. Но подлинная мера сокровенно возрастающего — во всецело осуществленном, свободном от всякой ограниченности (в том числе и ограниченности «внутренним») бытии Воскресшего. Эсхатологическая открытость — явленность всего внутреннего во всем внешнем — вот, конечно же, определяюще значимый горизонт христианской истории, в пределе своем — ее Суд и ее Торжество.

Эстетическое — все так или иначе культурно-освоенное, «темперированное» христианской традиции — насквозь эсхатологично: оно так и о том, что только еще грядет, только еще предвосхищается и только предвкушается, о Царстве, приходящем в силе, но еще не осуществленном в образе, о Царстве предображаемом.

Его — эстетического — символично-эсхатологическое присутствие не облачает тайны, в том числе тайны сокровенного делания, но, напротив, ее отграничивает, освобождает для себя самой, хранит в ней стяжание Божьего от подмены своим — человеческим — и утешает.

В этом смысле, значение и природа «эстетического» в христианской традиции теснейшим образом связаны с пневматологическим аспектом бытия Церкви. Дух Святой, обетованный Спасителем как Утешитель, Который «наставит на всякую истину» (или на истину во всем), исповедуемый «Господом Животво-

рящим» — и есть сокровенный божественный Источник всякой осуществленности и верный Свидетель того, что подлинная осуществленность есть осуществленность в красоте — в преизбытке бытия, свободного в Духе от всякой природной необходимости, точнее, от собственной своей «природы» как от необходимости.

Можно сказать, что как раз в пневматологическом измерении реальности Церкви «аскетическое» в ней, в определенном смысле, совпадает с «эстетическим»: «эстетическое» там («горè») — это то же самое «аскетическое» здесь («долу»), и наоборот. «Эстетическое» и «аскетическое» совпадают как икона ожидаемого, предвкушаемого и осуществляемого в истории (хотя и не осуществляемого в ней) восстановления сущего в преизбытке бытия — в торжестве Пасхи. Понятое и переживаемое вне своей иконичности, «эстетическое» и «аскетическое» одинаково изменяют своей сути: «эстетическое» приобретает существенно хилиастический характер, в то время как «аскетическое» сближается с манихейски-самодовлеющей культурой «духа».

Вот почему именно в силу иконичности своей христианская аскеза именуется «художеством», а Церковь «украшается» кровью мучеников: «крест — красота Церкви». Но это притом, что, во-первых, сохраняет всю полноту значения трезвенное различие исторического и эсхатологического, а во-вторых, историческое очами веры увидено именно в перспективе эсхатологического, им руководимо и формируемо.

Эстетическое, изъятое из «обратной (эсхатологически ориентированной) перспективы»¹⁴ церковного Предания, свернутое к «прямой перспективе» по-

¹⁴Понятие и самый феномен «обратной перспективы» (в его соотношении с перспективой «прямой») в техническом и смысле словом содержания одновременно раскрыт в классическом для настоящей темы исследовании о. Павла Флоренского. Возникновение «прямой перспективы» он связывает с «существом устремления воли», с пафосом «нового человека избавиться от всякой реальности, чтобы “хочу” законодательствовало вновь строящейся действительностью, фантазмагоричной, хотя и заключенной в разграфленные клетки. Напротив, пафос античного человека, как и человека средневекового, — это приятие, благодарное признание и утверждение всяческой реальности как блага, ибо бытие — благо, а благо — бытие; пафос средневекового человека — утверждение реальности в себе и вне себя, а потому — объективность. Субъективизму нового человека свойственней иллюзионизм; напротив, нет ничего столь далекого от намерений и мыслей человека средневекового (а корни его в Античности), как творчество подобию и жизнь среди подобию. Для нового человека, возьмем откровенное его признание устами марбургской школы, действительность существует лишь тогда и постольку, когда и поскольку наука *соблаговолит* [курсив наш. — А.М.] разрешить ей существовать, выдав свое разрешение в виде сочиненной схемы, схема же эта должна быть решением юридического казуса, почему данное явление может считаться всеце-

тустороннего, неизбежно приобретает, как мы уже отметили, хилиастический характер — отпечаток собственных художественных (но всегда — и не только художественных!) усилий восхитить и предметно-чувственно явить торжество жизненного целого в его полноте и завершенности. Последовательно осуществленная художественная (но всегда — и экзистенциальная) воля к такому обладанию целым средствами одного только искусства (минуя историю и аскезу) приводит самое это искусство к своеобразному «нарциссизму»: к власти «приема», техники, формы, «репрезентируемых» в месте (а тем самым и вместо) бытия.

Но это уже приметы культурно-эстетического сознания Нового времени, времени тщательно стерилизующего признаки трансцендентного — в лице человека и облике истории.

Ф.М. Достоевский, остро и болезненно переживая названную тенденцию времени, ей духовно и художественно сопротивлялся. «...Нравственная идея, — утверждал он, — исходила всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью»¹⁵. Глубокий эсхатологизм Достоевского определяется, в первую очередь, не его апокалиптическими предчувствиями (хотя и противоречиво с ними связан), но верою в то, что «корни ваших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле, и взрастил сад свой, и возшло, что смогло взойти, и все возвращенное живет, но с чувством соприкосновения таинственным мирам иным» (ПСС, 15, 248).

Как человек жизненно приобщенный православной Традиции, Достоевский разделял с нею ее ключевые доктринально-литургические положения и ориентиры. В этом отношении неудивительно, что он внятно осознавал религиозный (а именно, пневматологический) характер подлинно эстетического, а с другой стороны — «помутнение эстетической идеи в человечестве» связывал с кризисом веры. «Дух Святой, — записывает Достоевский между строк черновики романа “Бесы”, — есть непосредственное понимание красоты, пророческое

ло входящим в заготовленное разграфление жизни и потому допустимым. <...> Древний и средневековый человек, напротив, прежде всего знает, что для того, чтобы хотеть, надо быть, быть реальностью и притом среди реальностей, на которые надо опираться: он глубоко реалистичен и твердо стоит на земле, не в пример человеку новому, считающемуся лишь со своими хотениями и, по необходимости, с ближайшими средствами их осуществления и удовлетворения» (*Флоренский П., свящ.* Икононас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 203–205).

¹⁵ *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Л., 1977. С. 16, 165. Далее в тексте ссылки на это издание: ПСС, том, страница.

сознание гармонии, стало быть, неуклонное стремление к ней»¹⁶. Но «если мы не имеем авторитета в вере и во Христе, то во всем заблудимся» (ПСС, 27, 85). Авторитет же этот, как хорошо известно, переживался Достоевским в глубоком согласии с природой православной Традиции, как живой Лик, не как формализованная инстанция или отвлеченная доктрина.

«А там-то и учения-то нет, — характеризует Достоевский Евангельскую историю, — там только случайные слова, а главное — образ Христа, из которого исходит всякое учение». (ПСС, 11, 192). И снова: «Но главное не в формуле, а в достигнутой личности, опровергните личность Христа, идеал воплотившийся. Разве это возможно помыслить?» (ПСС, 11, 193) И конечно — средоточие названной темы в том, что сам Достоевский называет своим «символом веры». Из письма Н.Д. Фонвизиной: «...Верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но и с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* [курсив наш. — А.М.] было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (ПСС, 28, 1, 176). Не устаешь изумляться, перечитывая эти слова Достоевского, сколько свободы (и с какой пророческой, может быть, пронизательностью) отпущено здесь «истине» (у Достоевского без кавычек!). Эта истина отвоевывает себе *действительность* вне Христа и имеет самые твердые, безоглядные (серьезные, ответственные ли — другой вопрос) намерения оставаться при этой *своей* действительности без Христа надолго, может быть, навсегда.

Усматривая «живой образ Истины» во Христе — Боге воплощенном, Достоевский не мог не осознавать и ключевое положение иконы в церковной Традиции¹⁷. Ведь «иконичность» христианской культуры, как мы уже отметили выше, существенно связана с ее эсхатологичностью, — с тем «касанием мирам иным», в котором Достоевский видел суть и оправдание бытия. Икона — священный топос, залог и свидетельство этого «касания» осуществленной в Боге (а значит, и явленной в красоте и как красота) реальности сущего.

Такое именно, религиозно-реалистическое, отношение к иконе выражено Достоевским в краткой, но недвусмысленной реплике на стихотворение А.Н. Майкова «Дорог мне перед иконой»: «Это одно из лучших стихотворе-

¹⁶Цит. по: Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 169.

¹⁷О значении иконы в жизни и творчестве Достоевского см.: *Боград Г.* Произведения изобразительного искусства в творчестве Ф.М. Достоевского. Нью-Йорк, 1998.

ний Ваших, — пишет Достоевский, — все прелестно, но *одним* [курсив наш. — А.М.] только я недоволен: тоном. Вы, как будто, извиняете икону, оправдываете; пусть, дескать, это изуверство, но ведь это слезы убийцы и т.д. Знаете, что мне даже знаменитые слова Хомякова о чудотворной иконе¹⁸, которые приводит

¹⁸Уже в первом полном издании писем Ф.М. Достоевского, под редакцией А.С. Долинина, это место было убедительно прокомментировано в том смысле, что речь здесь идет не о Хомякове, а об Иване Киреевском, слова которого о чудотворной иконе приводит А.И. Герцен в 4-й части «Былого и дум», в 3-й главе, откуда их и мог знать Достоевский. В его сознании образ Хомякова как бы накладывается на образ Киреевского в виду наличия у первого смежных высказываний и, в связи с изданием «Опыта катехизического изложения учения о Церкви», более широкой известности А.С. Хомякова как богослова. Надо, однако, заметить, что при том огромном значении, которое имеет Хомяков в деле оживления и углубления православного богословия в XIX в., он не был свободен от своего рода «психологизма» в истолковании, в частности, экклезиологической проблематики. Последнее сказалось, вероятно, и в том а-догматизме, который внятно просматривается в его отношении к иконопочитанию — оно возможно, но необязательно: «Можешь и без иконы спастись», — пишет Хомяков в вышеназванном «Опыте». Верно и глубоко восчувствовав тайну Православия как реальность «любви и единения», Хомяков как бы сместил пропорции — не дал полноты значения другой стороне дела, ибо не только истина догмата удостоверяется и осуществляется любовью, но и наоборот: любовь выверяется истиною догмата, в ней и ею освобождаясь от человеческой податливости, «близорукости» и страстности. От того же рода «психологизма» заметно не свободно, впрочем, и восприятие иконы, и иконопочитания Иваном Киреевским, слова которого приведены, как мы только что заметили, в 4-й части «Былого и дум»: «Я стоял раз в часовне, смотрел на *чудотворную* [курсив наш. — А.М.] икону Богоматери и думал о детской вере народа, молящегося Ей; несколько женщин, больные, старики стояли на коленях и, крестясь, клали земные поклоны. С горячим упованием глядел я потом на святые черты, и малопомалу тайна чудесной силы стала мне уясняться. Да, это не просто доска с изображением... Века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей, скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой, струящейся из нее, отражающейся от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми. Думая об этом, я еще раз посмотрел на старцев, на женщин с детьми, поверженных в прах, и на святую икону, тогда я сам увидел черты Богородицы одушевленными, Она с милосердием и любовью смотрела на этих простых людей... И я пал на колени и смиренно молился Ей» (Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Письма в 4-х томах. М.—Л., 1930. Т. 2. С. 440). Субъективно-психологическому началу (или тому, что о. Василий Зеньковский называет «христианским натурализмом») просторно в этом проникновенном описании Ивана Киреевского, но есть в нем и иное: готовность расстаться с этой субъективно-психологической замкнутостью (или, точнее, с замкнутостью в субъективно-психологическом), оставить ее позади, а тем самым, и вчуже — своему непосредственному предстоянию Богородице, своей молитвенной к Ней обращенности. Есть это, одною верою вдохновляемое, движение в «место» предстояния — «умное место» ни на что не опертого (не «натурализуемого»), благодатию осуществляемого предстояния. Это «движение веры» было опытно изведено Ф.М. Достоевским, к нему он хотел бы побудить своего уважаемого корреспондента, но слова призыва («Храбрее, смелее, дорогой мой, уверуйте!») не вошли в окончательный текст письма, быть может, показав-

ли меня прежде в восторг, теперь мне не нравятся, слабы кажутся. Одно слово: “Верите Вы иконе или нет!” [Далее в первоначальной редакции было: “Храбрее, смелее, дорогой мой, уверуйте”].

Может быть, Вы поймете то, что мне хочется сказать, это трудно вполне высказать» (ПСС, 28, 2, 33).

Усилие, дерзновение и опыт веры оказываются существенно соотнесенными с реальностью иконы, как и наоборот: реальность иконы обращена к усилию веры и в ней осуществляется, хотя и не укореняется в ней. Икона, «даже после того, как она освящена, — говорит митрополит Антоний Сурожский, — делается святыней для того, кто стоит перед ней, тем, что она включена в тайну церковной святости. <...> Св. Иоанн Златоуст говорит, что когда ты хочешь помолиться, стань перед иконой, закрой глаза и молись Богу... Казалось бы, почему *стать перед иконой* [курсив наш. — А.М.] для того, чтобы закрыть глаза? Потому что только глазами веры, глазами духа мы можем войти в общение сквозь икону, даже не “через”, а сквозь икону, со Христом, с Божией Матерью, со святыми, которые изображены на ней»¹⁹. Мир романов Достоевского, как и мир самого Нового времени, выпал из той «включенности в тайну церковной святости», которая соблюдала сознание и бытие христианского Средневековья, верою укореняло его в реальности Боговоплощения, в опыте прикосновения вечному. Космос и история Нового времени изъяты из «обратной перспективы» церковного Предания, лишены — в том, как их переживает «новый» человек — своего «сквозного» измерения, своей сопричастности эсхатологическому смыслу. Утрата веры, отчуждение от источников бытия (каковые — в «касании мирам иным») непосредственно сказываются в разрушении образа человека, повреждении и помутнении в нем красоты его богоподобного лика.

Трагизм романа «Идиот» в том, что человеческое лицо в мире, где «охладела любовь», где души помрачены страстью обладания и гордыни, оказывается неспособным состояться как лик, осуществиться в красоте. Символический поцелуй князем Мышкиным портрета Настасьи Филипповны — это усилие духовного движения, усилие веры взойти к иконе человека, сквозь лицо — усмотреть лик. «... Вот не знаю, добра ли она? Ах, кабы добра! Все было бы спасено!» (6, 42)

пись Достоевскому не совсем, в этом случае, деликатными. Он ограничивается более сдержанным указанием на невыразимость решающего содержания темы: «Может быть, Вы поймете то, что мне хочется сказать, это трудно вполне высказать».

¹⁹ Антоний, митр. Сурожский. Берегитесь, братья мои, священники... // Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 36, 37.

Но этому хрупкому одинокому усилию веры противостоит в романе господство обезличивающей человеческую сущность страсти, агрессия страсти, торжествующая смертью. Самая возможность изобразить лицо как бы табуирована в мире, где лица поруганы или, по выражению Достоевского, «прокинуты» страстью. «Аглая Ивановна просила вас тогда нарисовать портрет “рыцаря бедного”, — обращается Коля Иволгин к Аделаиде, — и рассказала даже весь сюжет картины, который сама и сочинила, помните сюжет-то? Вы не хотели... — Да как же бы я нарисовала, кого? По сюжету выходит, что этот “рыцарь бедный”

С лица стальной решетки
Ни перед кем не подымал.

Какое же тут лицо могло выйти? Что нарисовать: решетку? Аноним?» (6, 280–281).

У Достоевского эта прикровенность красоты — как искомой явленности сущего в лике, — ее растворенность в своем же, но не собственно-личностном содержании (сюжета или мотива), — залог ее подлинности, ее укорененности в своем эсхатологическом архетипе. И, напротив, «выпячивание» эстетического, слишком довлеющая себе наглядность красоты, прежде всего, человеческого лица, производят отталкивающее впечатление и нередко обнаруживают нравственную ущербность личности. Таково в «Идиоте» изящество Тоцкого; с некоторой нравственной расщепленностью связана в романе и утрированная «красивость» Гани Иволгина: «Это был очень красивый молодой человек, <...> стройный блондин, средневысокого роста, с маленькою, наполеоновскою бородкою, с умным и очень красивым лицом. Только улыбка его, при всей ее любезности, была что-то уж слишком тонка; зубы выставлялись при этом что-то уж слишком жемчужно-ровно; взгляд, несмотря на всю веселость и видимое простодушие его, был что-то уж слишком пристален и испытующ». «“Он, должно быть, когда один, совсем не так смотрит и, может быть, никогда не смеется”, — почувствовалось как-то князю» (6, 27–28).

То же, в известной степени, относится к Свидригайлову и Ставрогину.

«Положительно-прекрасное» ускользает, «стыдится» изображения — там и тогда, где и когда господствует безобразие страсти и смерти, круговая порука которых сказывается у Достоевского в «рогожинской» теме романа «Идиот». Уже и самый вид дома Рогожиных — обезличенный, «без всякой архитектуры» — намекает на зловещий парадокс, своего рода, воплощенного (а тем самым — изображенного) безобразия. Предельным же выражением, узловым сре-

доточием смысловой композиции романа, ее наглядным символом является, конечно, картина Ганса Гольбейна. В пространстве рогожинского дома, как и в модусе «рогожинской» темы романа, эта картина занимает центральное место. «Вошли в большую залу. Здесь, по стенам, было несколько картин, всё портреты архиереев и пейзажи, на которых ничего нельзя было различить. Над дверью в следующую комнату висела одна картина, довольно странная по своей форме, около двух с половиной аршин в длину и никак не более шести вершков в высоту. Она изображала Спасителя, только что снятого со креста» (6, 246–247). Если же уточнять топику явленного этой картиной смыслового центра романа, то самая странность формы картины и необычность ее расположения «над дверью в следующую комнату» — как бы отсылают нас к образу православного храма, где над Царскими вратами, ведущими в алтарь, располагается изображение Тайной вечери. Там, в храме, таинство Евхаристической жертвы, «смертию смерть попирающей» и жизнь вечную источающей; здесь, в доме Рогожиных, и на картине Гольбейна, и в судьбах людей — обнаженное безобразие смерти, ее неумолимое, безлично-механическое торжество. Как там, в храме, движение за алтарную границу означает вступление в область предельной сакральности — присутствия Божия, так в романе, «вдруг», «внезапно», «порывчато» вступая в пространство «следующей комнаты», Рогожин, вместе с тем, врывается и в сокровенное князя: «А что, Лев Николаевич, давно я хотел тебя спросить, веруешь ты в Бога или нет?». И, «точно забыв свой вопрос», замечает: «А на эту картину я люблю смотреть... — На эту картину! — вскричал вдруг князь, под впечатлением внезапной мысли, — на эту картину! Да от этой картины у иного еще вера может пропасть! — Пропадает и то, — неожиданно подтвердил вдруг Рогожин. Они дошли уже до самой выходной двери» (6, 247–248).

Картина Гольбейна, в точном смысле слова, и собственно эстетически, и религиозно, есть анти-икона. Намеренно анти-иконическое (как если бы Христос не воскрес! — 1 Кор 15 гл.) истолкование крестной смерти Спасителя находит в картине Гольбейна и свое максимальное выражение — ту самую свою, от церковного Предания и образа Христа в нем, освобожденную, «действительность», — и дополнительную убедительность «живого образа» смерти в ее природной, а потому — для разуверившегося сознания и тотально значимой необратимости. Утрата веры, единой «связующей мысли», и разрушение образа мира и человека совпали здесь в своем религиозно-эстетическом, а точнее — иррелигиозно-эстетическом выражении. Другими словами, десакрализация мира и человека (выпадение их из «включенности в тайну церковной свято-

сти») совпадает с их де-эстетизацией — с торжеством распада и смерти. Именно так, с характерным выпадом в адрес «иконического» веросознания, описывает в романе «картину Рогожина» Ипполит Терентьев: «На картине этой изображен Христос, только что снятый со креста. Мне кажется, живописцы обыкновенно повадились (!) изображать Христа и на кресте, и снятого со креста, все еще с оттенком необыкновенной красоты в лице; эту красоту они ищут сохранить ему даже при самых страшных муках. В картине же Рогожина о красоте и слова нет; это в полном виде труп человека, вынесшего бесконечные муки *еще* до креста, раны, истязания, битье от стражи, битье от народа, когда он нес на себе крест и упал под крестом, и, наконец, крестную муку в продолжение шести часов (так, по крайней мере, по моему расчету). Правда, это лицо человека *только что* [курсив наш. — А.М.] снятого со креста, то есть сохранившее в себе очень много живого, теплое; ничего *еще* не успело заостенеть, так что на лице умершего даже проглядывает страдание, как будто бы еще и теперь им ощущаемое (это очень хорошо схвачено артистом); но зато лицо не пощажено нисколько; тут одна природа (!), и воистину таков и должен быть труп человека, кто бы он ни был, после таких мук» (6, 463)²⁰.

²⁰Отечественный искусствовед прошлого столетия почти вторит герою Достоевского в описании картины Гольбейна: «Старые инвентари называли эту дерзкую картину “Мертвое тело с надписью Иисус Христос, Царь Иудейский”. Предание говорит, что Гольбейн здесь, действительно, точно срисовал утопленника, попавшегося ему на глаза. Картина безжалостна. Нарисованное с абсолютным реализмом тело лежит вытянутое, мертвое, со следами гниения, с закатившимися открытыми глазами, с открытым ртом. О какой “религиозности” говорить здесь! Прежняя, мистически настроенная живопись часто изображала Христа на кресте уродливым, корчащимся, сверхреальным. Но там явна руководящая тенденция — разжалобить, потрясти, убедить. Гольбейн же дает натюрморт, холодный, убеждающий в том, что такая смерть окончательна. Как этюд с натуры гольбейнов мертвец поражает своей точностью. ”Лучше” не сделал бы ни один художник последующих времен» (Сидоров А.А. Ганс Гольбейн Младший. М., 1933. С. 30). Написанная в Базеле в 1521 г., картина Гольбейна являет собой эстетическое выражение той первой и, может быть, уже в силу своей доктринальной незавершенности, наиболее радикальной волны немецкой Реформации, которая подвергнет грандиозной критике градацию Церкви. Судя по всему, уже ближайшие следствия этой критики были довольно противоречивы: разрыв между «историческим» и «метафизическим» не мог, в себе самому предоставленном сознании, не оказаться столь необратимо великим, что опыт реальной «священной истории» должен был ограничиться недосыгаемо (и в этом смысле, бесконечно) далеким прошлым. «Священное» церковного Предания, от него самого последовательно эмансипируемое, проектируется внутрь человеческого сознания с неизбежной при этом «морализацией» (если не десакрализацией) его смысловой топики. «Достоверность» всего, субъективно-переживаемого — на первый взгляд парадоксально, но на деле вполне предсказуемо — соотносится с произволом в отношении ко всему объективно-бываемому. Так, в живописи,

В то время как Евангельская история — это неразрушимое ядро живого Предания — как бы вбирает в себя, остается открытой и зрячей, хотя и неподатливой в отношении к реальной возможности неверия (припомним троекратно повторенное «не поверили!» воскресного Евангелия от Марка), — уединенное сознание «нового» человека ни при каких условиях не желает расстаться с достоверностью своего старательно обособленного опыта. Именно такой, в существе своем исторической новизной не отличающийся, опыт имеет в виду евангельская притча, когда словами праотца Авраама утверждает: «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк 16:31). Не поверят, ибо «достоверность» в модусе *уединенного* сознания едва ли не совпадает с «обособленностью». И нравственно, и экзистенциально-исторически все — в такого рода обособленном опыте и сознании — «уединилось» и «природа тут одна», и Христос бесконечно одинок в безысходной теснине смерти, так как и люди, «окружавшие умершего, которых тут нет ни одного (!) на картине, должны были ощутить страшную тоску и смятение в тот вечер, раздробивший разом все их надежды и почти что верования» (6, 464). Это всеобщее взаимообособление, когда, как скажет в романе Лебедев, «связующей мысли не стало; все размягчилось, все упрело и все упрели!» (6, 430), — не только предвосхищает апокалиптическую катастрофу, но и ее предуготовляет — «помутнением эстетической идеи», превращением реальности. Так что и «природа мерещится при взгляде на эту картину [Гольбейна] в виде какого-то огромного, неумолимого и немного зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, хоть и странно, — в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое

господство «прямой перспективы», с одной стороны, в случае с Гольбейном, «ведет его к триумфу той завершенной в себе “вещественности”, к которой будет через 400 лет стремиться <...> европейская живопись» (Сидоров А.А. Ганс Гольбейн Младший. С. 20), но с другой стороны, оборачивается произволом художественного (и не только художественного) «иллюзионизма», покушающегося на самую эту, казалось бы отвоєванную у иконы, «вещественность». «Живопись на стене не должна забывать о плоскости стены, — говорит на эту тему А.А. Сидоров, — но фресковая живопись богатых швейцарских домов времени Гольбейна постоянно и принципиально нарушает эту закономерность. Всюду, где можно, она изображает на стене дома новые иллюзорные пространства, новую, не настоящую архитектуру, ломает стены вымышленными пролетами, заставляет зрителя видеть небо там, где он должен воспринимать прочность кирпичной кладки. <...> Гольбейн пишет на стенах Гертенштейнского дома ряд самых настоящих картин, превращая фасад в подобие театральной сцены или галерейной стены. Рядом с прорывами окон эта не настоящая, не реальная, то монохромная, то цветная, изображенная действительность производит странное <...> впечатление» (Там же. С. 21).

и бесценное существо — такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого существа!» (6, 464) Космос и история — и человек в них — утратили вертикальное измерение — то, для чего или, точнее, для Кого «Одного только и создавались», они «выпали из пазов» Божьего домостроительства, потеряли в него веру и в цепкой инерции всеобщего уединения связали себя круговой порукой страсти и смерти.

Разрушенная в картине Гольбейна икона Богочеловека («иконность» которой, заметим, едва напоминает о себе лишь невнятной надписью, именующей Христа-Царя) соотнесена в романе, среди прочего, и с «проектом» — «нарисовать лицо приговоренного за минуту до удара гильотины, когда еще он на эшафоте стоит, пред тем как лечь на эту доску» (6, 74). «Как лицо? Одно лицо? — спросила Аделаида, — странный будет сюжет, и какая же тут картина? — Не знаю, почему же? — с жаром настаивал князь, — я в Базеле недавно одну такую картину видел» (6, 74).

«Лицо <...> за минуту до удара гильотины» и «лицо *только что* [курсив наш. — А.М.] снятого со креста, то есть сохранившее в себе очень много живого, теплого» (6, 463) соотнесены как жизнь, которая уже знает о «своей» смерти («может быть, голова когда и отлетит, то еще с секунду, может быть, знает, что она отлетела, — каково понятие! А что если пять секунд!» (6, 76)), и — как смерть, еще не расточившая «своего» жизненного тепла. Этой парадоксальной соотнесенностью (жизни и смерти) в самую глубь темы всеобщего обособления вносится заметный диссонанс. Страсть, обособление, смерть по-прежнему руководят сюжетом романа, но его не исчерпывают — не покрывают до конца сюжетно обнаруженной энергии и полноты его смысла. Жизнь трансцендирует в область смерти, а смерть и даже убийство мыслятся и переживаются, если не в понятиях, то в «мифологемах» жизни. И что самое выразительное и значимое для Достоевского, так это — обнаружение названной соотнесенности (и как бы смежности) как раз там и тогда, где и когда особенно вызывающе проявляется агрессия распада или насилия.

Так, описание смерти Настасьи Филипповны не только не исключает, но в утрированной, полубезумием высвеченной форме углубляет и как бы обналичивает трагическую непреложность «пограничной» сопряженности жизни и смерти в человеческом сознании и опыте. Убийство мета-психологически должно быть мотивировано здесь стремлением (конечно, превратным) «сохранить», обрести

в «нетлении» — всецело и уже без борьбы за обладание²¹. «Так пусть уж она теперь тут лежит, подле нас, подле меня и тебя... — Да, да! — с жаром подтвердил князь. — Значит, не признаваться и выносить не давать. — Ни-ни за что! — решил князь, — ни-ни-ни!» (6, 688) В этой «пограничности» или внутренней, экзистенциальной соотнесенности жизни и смерти, может быть, отдаленный, реликтовый и, конечно, исключительный, но зато, для Достоевского, уже абсолютно неразложимый (как бы естественный)²² факт того «касания иным мирам», в котором одном только — источник и скрепа человеческого бытия. Даже в мире, где лицо человеческое не только не просветлено сиянием богоподобия (не запечатлено ликом), но обезображено и уничтожено страстью или насилием (лицо «мертвого Христа», «опрокинутые» лица Гани и Рогожина, «закрытое с головой» мертвое тело Настасьи Филипповны), — даже в таком, утратившем свое «иконическое» измерение, мире самое его безобразие, его болезнь трагически (и, может быть, апокалиптически) актуализируют у Достоевского реальность иного бытия.

Символический же образ прорыва к «высшему синтезу», конечному преображению бытия в красоте и гармонии, причем изнутри и даже *по причине* болезни и дисгармонии, — это эпилепсия князя Мышкина в романе... «В эпилептическом состоянии его была одна степень почти пред самым припадком (если только припадок приходил наяву), когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся его мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни, самосознания почти удесятерилось в эти мгновения, продолжавшиеся как молнии. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясно и гармонично и радости и надежды, полное разума и окончательной причины» (6, 256). Опыт такого именно прорыва к эсхатологически предвкушаемой полноте бытия — его осуществленности в «красоте и молитве» — не ищет в романе Достоевского, так сказать, аподиктической убеди-

²¹Ср. замечание Л.В. Карасева об «избранных местах» исходного смысла в романе: «В самом начале — это портрет Настасьи Филипповны, в конце — ее тело, которое Рогожин пытается спасти от тления. А между ними — в центре оказывается “Мертвый Христос” Ганса Гольбейна, картина, от которой может “вера пропасть”» (Карасев Л.В. Вещество литературы. М., 2001. С. 31).

²²В связи с этим о. Василий Зеньковский не без основания говорит о своего рода «христианском натурализме» у Достоевского, о силе Святого Духа, как бы соприсущей миру, в конечном счете — об элементах социологии в творчестве писателя (Зеньковский В. *прот.* Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994).

тельности, но сохраняет значение «пророческого» символа. «Что же в том, что это болезнь? — решил он, наконец, — какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слияния с самым высшим синтезом жизни? <...> Впрочем, за диалектическую часть своего вывода он не стоял: отупение, душевный мрак, идиотизм стояли пред ним ярким последствием этих высочайших минут» (6, 256, 257).

Экстаз, в том числе эпилептический, не представляя собою нормы или даже идеала, остается в мире, подчиненном пространству «прямой перспективы», замкнутому в своей посюсторонности и обособленности, — знаменем «окончательной причины» и полной осуществленности бытия. Но если даже отвлечься от аномальности эпилептического опыта (ведь искать «восторга и исступления» как «великого дара Божьего» учит у Достоевского и старец Зосима), экстаз все-таки сохраняет значение лишь «прорыва» и, может быть, символа, но не пути²³.

Что же касается князя Мышкина, то в нем экстазическое приобщение «высшему синтезу», конечно же, контрастирует не только с болезненными последствиями эпилептического припадка, но и с тем «отсутствием жеста», которое лишает его «проницательность» действенной силы, а его самого делает беззащитным перед стихией страсти и насилия.

«Я не имею права выражать мою мысль, — сознается князь, — я это давно говорил; я только в Москве, с Рогожиным, говорил откровенно... Мы с ним Пушкина читали, всего прочли; он ничего не знал, даже имени Пушкина...»²⁴ Я

²³ «“Святому безумцу” князю, также как Дон-Кихоту, дано предвосхищение рая, но путь к нему не указан. Оба проповедают экстаз, но разве экстазу можно научиться?» (*Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 405).

²⁴ Упоминание Пушкина в приведенном контексте, как и присутствие «пушкинской» темы в романе вообще, более чем симптоматично. Иерархическая уравновешенность пушкинского нравственно-эстетического космоса, как бы ни в чем и ни при каких условиях жизненного сюжета не изменяющего своей библейской, книгой Бытия освященной, простоте и достоинству, эта «иерархическая уравновешенность», в некой религиозно-эстетической предваренности, угадывается и в романе Достоевского. Она в том, что, по слову современного филолога, «относится к исходному смыслу — идеальной структуре, *онтологическому* ожиданию, сбывающемуся [и являющемуся. — А.М.] в тексте романа, но *само* текстом не являющееся» (*Карасев Л.В.* Вещество литературы. С. 30). «Содержание» этого «онтологического ожидания» может сказываться в деталях и мотивах третьей ступени сюжетной значимости, — таких, однако, которые, в силу своей символической причастности глубинным слоям культурной традиции, получают «вещное» значение в

всегда боюсь моим смешным видом скомпрометировать мысль и *главную* [курсив наш. — А.М.] идею. Я не имею жеста. Я имею жест всегда противоположный, а это вызывает смех и унижает идею. Чувства меры тоже нет, а это главное; это даже самое главное...» (6, 624) Чуть позже Мышкин спросит: «Искренность ведь стоит жеста, так ли? Так ли?» (6, 625) — спросит и тем самым отграничит способности прирожденно (и в этом смысле, естественно) данного от возможностей, обретаемых в пути и подвиге.

К. Мочульский напишет об особенном положении романа «Идиот» в творческой эволюции Ф.М. Достоевского: «Доселе он работал над *динамической* [курсив наш. — А.М.] концепцией, согласно которой образ Божий человеку не дан, а задан; путем страшных испытаний, страданий и борьбы, быть может, даже путем греха и преступления сильная личность возвышается до раскрытия в себе образа Божия и достигает святости. Эта концепция ему не удавалась. <...> Христианская мистерия спасения подменялась трагедией судьбы. Чем глубже проникал он в тайну человеческой “самости”, тем сомнительнее и туманнее виделось ему это восхождение *ad astra*.

Оставалась концепция *статическая* [курсив наш. — А.М.] — личность уже рождается “прекрасной”. Образ Божий светится в ней от начала, как *gratia gratis data*.

Безблагодатному сильному человеку, в поте лица *зарабатывающему* [курсив наш. — А.М.] святость, противопоставляется благодатный образ прирожденного праведника»²⁵.

Но как мы уже отметили, эта «прирожденная праведность», во-первых, отягощена в романе «Идиот» душевной болезнью (или болезнью, имеющей и душевные последствия), а во-вторых, имеет значение «содержания», не овладевшего адекватной «формой» для своего выражения и воплощения, — страдающего отсутствием «жеста».

В этом смысле, художественная воля Достоевского, ищущая изобразить «положительно-прекрасного человека», лицу одного персонажа усваивающая значение смыслового центра, «связующей идеи» романа («Целое у меня выходит

тексте. В таком случае, «вещное слово» введено, но не как слово актуальной романной реальности, осуществляющейся здесь и сейчас, и оформленной в конкретную сюжетную ситуацию, а как слово, исходящее из сюжета — да и вообще, текстуально — неразвернутых глубин совершающегося в романе смылособытия. См.: Новикова Е. Христианские тексты и проблема софийности романа Ф.М. Достоевского «Идиот» // Роман Достоевского «Идиот»: раздумья, проблемы. Иваново, 1999. С. 24.

²⁵ Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. С. 389.

в виде героя», ПСС, 28, 2, 241), — такая воля равносильна стремлению сохранить качество «иконы» в театрализованном (развернутом и выстроенном в согласии с обыденным опытом) пространстве «прямой перспективы», где властвует уже не «золото» присносущного бытия²⁶, а светотени мятущегося существования.

Борьба «динамической» и «статической» концепции в нравственно-эстетических усилиях изобразить «идеал» знакома не одному Достоевскому, но у него, с особой остротой, эта борьба привносится и во внутреннее пространство романа «Идиот», противоречиво оформляя структуру центрального образа, притом, что образ этот, по слову писателя, «поставлен как целое». Вот почему и здесь, в «Идиоте», нельзя не увидеть, как «христианская мистерия спасения подменяется (или, по меньшей мере, осложняется) трагедией судьбы. Вся напряженность и непредсказуемость «динамического» в романе служит лишь к обнаружению непреложности, хотя и неоднозначности, даже полярной иногда противоречивости, «статического». «Переноса борьбу хаоса и космоса внутрь человеческой личности, — пишет Е.М. Мелетинский, — Достоевский задумал “Житие великого грешника”, который в опыте собственной личности преодолел демоническое начало и пришел к добру и гармонии. Однако, Достоевскому в его великих романах так и не удалось изобразить этот процесс гармонизации во времени...»²⁷.

Понятно, что вопрос о «гармонизации» бытия — не вопрос художественных только, но и исторических возможностей человека. Известно это, хилиастически окрашенное (хотя этически и объяснимое), нетерпение, с которым ставят этот вопрос герои Достоевского и он сам: «Все замутилось! — записано в черновой рукописи “Преступления и наказания” под заголовком “Капитальное”. — Где же обетование, что пребудет “Дух вовеки”, что пребудет до скончания мира Христос и что, стало быть, уже не уклонится в своем развитии с пути человечество?» (ПСС, 7, 191) В этом характерном «стало быть» — христиански неоправданное, рискованное сокращение в первую очередь аскетического, а потом и исторического зазора, расстояния и различия между двумя планами бытия: «статическим» и «динамическим» — планом эсхатологически безусловной осуществленности во Христе торжества правды, добра и красоты и планом нравственно-исторической и художественной к нему устремленности и аскети-

²⁶Ср.: Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973. С. 44, 45.

²⁷Мелетинский Е.М. Заметки о творчестве Достоевского. М., 2001. С. 18.

ческой верности этому, только вызревающему, но не осуществимому в «прямой перспективе» посястороннего, торжеству.

Но в романе «Идиот», при всей его «фантастичности», этот зазор, это аскетически значимое напряжение между идеалом мучительно искомой осуществленностью в красоте и динамикой самого искания красоты, усилиями ее обрести, — все-таки сохраняется; Достоевский, может быть, в отличие от своего героя, знает, что «рай — трудная вещь» (6, 385). Сохранить в романе трудное равновесие между религиозным заданием (идеалом) и художественными возможностями его воображения удастся Достоевскому в силу, прежде всего, аскетического (в своем роде), «пушкинского» воздержания от соблазнов дидактического решения главной темы «Идиота». В этом смысле симптоматично уже то, что сакраментальная фраза «красота мир спасет» звучит и повторяется в романе (отчасти по подобию непритязательного «игумен Пафнутий руку приложил») только косвенной речью, а князь Мышкин говорит о прочтении «всего Пушкина» именно тогда, когда исповедует отсутствие у себя «жеста» и «меры» — этих признаков и условий подлинной, свободной от хилиастической нетрезвости учительности.

И, конечно, в этом же смысле — воздержания от поспешной, инфантильно-нетерпеливой хилиастичной идеализации человеческих возможностей приобщиться Красоте — должна быть прочтена и «каллиграфическая» тема в романе.

Красота, так, каллиграфически, о себе намекнувшая, — запечатленная в знаке, но не раскрытая, не воплощенная, не просиявшая в лице, — такая Красота помнит о своем небесном происхождении и не имеет «зде пребывающего града». Она творит и здесь, на земле (она-то и творит, ибо Красотою совершается все подлинно совершающееся!), но только «рука об руку» с монашеским подвигом — с искусством аскезы, невыразимым исчерпывающе средствами человеческого искусства, — как и сама эта Красота. Ведь, как мы помним, они — «эстетическое» и «аскетическое» — «иконически» или эсхатологически едины: «Красота в деснице Твоей в конце» (Пс 15:11).

Источники и литература

1. *Аверинцев С.С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа.* М., 1973.
2. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
3. *Антоний, митр Сурожский.* Берегитесь, братья мои, священники... // *Церковь и время.* 1999. № 2 (9).
4. *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 3. Сергиев Посад, 1903.
5. *Боград Г.* Произведения изобразительного искусства в творчестве Ф.М. Достоевского. Нью-Йорк, 1998.
6. *Буслаев Ф.И.* Общие понятия о русской иконописи // *Философия русского религиозного искусства. Антология./Сост., общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина.* М.: Прогресс, 1993. Вып. 1.
7. *Диль Ш.* Византийские портреты. М., 1994.
8. Достоевский Ф.М. Письма в 4-х томах. М.–Л., 1930.
9. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Л., 1977
10. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 10-ти томах. М., 1957.
11. *Едошина И.* Культурный архетип «идиота» и проблема «лабиринтного человека» // *Роман Достоевского «Идиот»: раздумья, проблемы.* Иваново, 1999.
12. *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.
13. Житие и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова // *Церковь и время.* 1999. № 2 (9).
14. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. Перевод, предисловие и комментарий И.И. Соколова. М., 1904.
15. *Зеньковский В., прот.* Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // *Русские эмигранты о Достоевском.* СПб., 1994.
16. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Отчник. Брюссель, 1963.
17. *Иоанн Мосх.* Луг Духовный. Сергиев Посад, 1915.
18. *Карасев Л.В.* Вещество литературы. М., 2001.

19. *Мелетинский Е.М.* Заметки о творчестве Достоевского. М., 2001.
20. *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995.
21. *Новикова Е.* Христианские тексты и проблема софийности романа Ф.М. Достоевского «Идиот» // Роман Достоевского «Идиот»: раздумья, проблемы. Иваново, 1999.
22. Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994.
23. *Сидоров А.А.* Ганс Гольбейн Младший. М., 1933.
24. *Успенский Б.А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (16–17 вв.) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1998.
25. *Успенский Ф.И.* История Византийской империи IV–IX вв. М., 1996.
26. *Флоренский П., свящ.* Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993.

М.В. Шкаровский

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ В КОРЕЕ

Статья посвящена Русской православной духовной миссии в Корее, непростым и трагическим перипетиям в её судьбе. Учрежденная в конце XIX в., Миссия успешно развивала свою деятельность, которая ненадолго была осложнена русско-японской войной 1905—1907 гг. Самый существенный удар по деятельности Миссии был нанесен революционными событиями в России в 1917—1918 гг., в результате чего Россия утратила как религиозное, так и политическое влияние в Корее. У Миссии возникли сложности материального и юрисдикционного плана, в результате чего с начала 1950-х гг. она стала подчиняться Константинопольской Патриархии.

Ключевые слова: духовная миссия, история Церкви, церковная юрисдикция, миссионерская деятельность, миссионерская школа, миссионерский стан, русско-японская война 1905 г., перевод богослужебных книг, дальний Восток, РПЦЗ, Японская Православная Церковь.

Российская духовная миссия в Корее была учреждена указом Святейшего Синода от 2–4 июля 1897 г. Эта дальневосточная страна обрела формальную независимость от Китая по Симонсекскому договору 1895 г., а 12 октября 1897 г. корейский король Коджон провозгласил себя императором. По мере развития русско-корейских отношений постепенно возникла необходимость создания церковного представительства при Российской дипломатической миссии в стране. В задачу этого представительства входило бы попечение о русских православных, проживающих на Корейском полуострове, а также проповедь Православия среди местного нехристианского населения. Учрежденная по инициативе министра финансов С.Ю. Витте и финансирувавшаяся лично императором Николаем II, Корейская Миссия должна была через миссионерскую и культурную деятельность обеспечивать политическое влияние России в стране.

Определенную роль в создании Миссии сыграли массовое переселение корейцев в конце XIX–начале XX вв. на территорию Российской империи и миссионерская работа православного духовенства в их среде. Начало формирования корейской диаспоры на Дальнем Востоке относится к 1862 г. Основной причиной иммиграции стало тяжелое экономическое положение народа в тогдашней

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии.

Корее, связанное с деспотизмом политического режима и аграрным перенаселением страны, усугубленное рядом стихийных бедствий. Особенно массовый характер корейская иммиграция приобрела после усиления положения Японии в Корее. Уже в 1860-е гг. святитель Иннокентий (Вениаминов) крестил первых корейских иммигрантов, живших вблизи Новгородской гавани, на территории Посьетского участка. В 1868 г. была открыта первая миссионерская школа для корейских детей, в 1870-х гг. возникли корейские приходы, а в с. Корсаковка на средства корейцев была построена первая церковь. Одновременно создавались миссионерские станы, состоявшие из нескольких сел с храмами, часовнями и школами. Из примерно 50 тыс. корейцев, поселившихся к 1910 г. в Приморском крае, 10237 мужчин и женщин в результате миссионерской деятельности перешли в Православие¹. По данным Владивостокского Епархиального комитета Православного миссионерского общества в 1913 г. на территории Дальнего Востока находилось 16 миссионерских станов: 10 с корейским населением и 6 с инородческим, общее число прихожан-корейцев достигло 13600. К 1917 г. в России действовали 225 миссионерских корейских школ, где обучалось 8349 детей; общее же число корейцев в Сибири и на Дальнем Востоке в 1920 г. превысило 300 тыс. человек².

В свою очередь в январе 1897 г. и в Сеуле уже проживало около 120 русских служащих и 30 православных российских корейцев³. В середине 1899 г. первый сотрудник Духовной Миссии — иеродиакон Николай (Алексеев) поселился в Корее. В начале января 1900 г. в Сеул прибыл назначенный указом Синода от 7 сентября 1899 г. начальником Миссии — вместо так и не приехавшего в Корею архимандрита Амвросия (Гудко) — архимандрит Хрисанф (Шетковский). 17 февраля он освятил домовую церковь свт. Николая Чудотворца при российском посольстве, в квартире посланника. Собственного помещения новая Миссия еще не имела, и посланник России в Сеуле А.Я. Павлов предоставил в ее распоряжение здание бывшего русско-корейского банка. Со дня своего основа-

¹Труды командированной по Высочайшему повелению Амурской экспедиции. Выпуск XI. Китайцы, корейцы и японцы в Приамурье. Отчет Уполномоченного Министерства Иностранных Дел В.В. Граве. СПб., 1912. С. 141, 191.

²Сагитова И.О., Прозорова Г.В. Евангелизация корейского населения российского Дальнего Востока (1864–1917) // Сайт «Православие в Корее». URL: <http://www.korea.pravoverie.ru/content/view/44/39/>.

³Феодосий (Перевалов), архим. Российская Духовная Миссия в Корее (1900–1925 гг.) // История Российской Духовной Миссии в Корее. М., 1999. С. 179–180.

ния до 1908 г. Корейская Миссия находилась в ведении Санкт-Петербургского митрополита, а с 1908 по 1921 гг. — в ведении Владивостокского архиепископа⁴.

15 октября 1900 г. при Миссии была открыта православная школа для корейских мальчиков, в которой первоначально обучалось 12 человек. Число корейцев, принимавших Православие, постоянно росло. Сотрудники Миссии придавали большое значение переводу вероучительных и богослужебных книг: уже в 1900 г. были переведены на корейский язык «Православное исповедание» свт. Димитрия Ростовского, Часослов и «Чин крещения язычников»⁵. Затем о. Хрисанф перевел «Краткий молитвослов», краткое изложение веры и выдержки из «Простых речей о великих делах Божьих» преосвященного Макария Томского. В первые годы существования Миссии она развивалась довольно быстро: уже в 1898 г. для нее был приобретен земельный участок в районе Динг-Донг, расположенный недалеко от центра столицы. В 1901 г. приступили к строительным работам, а в следующем году были выстроены шесть кирпичных зданий: дом для миссионеров, колокольня, дом для переводчиков, здание школы с комнатами для преподавателей и подсобные помещения. 6 марта 1902 г. о. Хрисанф освятил строения Миссии; в качестве храма первоначально решили использовать здание школы. 17 апреля 1903 г. состоялось торжественное освящение церкви в честь свт. Николая Чудотворца, к 1904 г. были крещены 14 корейцев и открыт первый миссионерский стан в Мунсане⁶.

Большие затруднения в работе Духовной Миссии были вызваны русско-японской войной и первой русской революцией. Этим, прежде всего, объясняется небольшой рост православной общины по сравнению с другими христианскими конфессиями в Корее. Сразу же после начала войны Миссия на короткий период стала центром российской национальной жизни. 27 января 1904 г., когда японцы совершили вероломное нападение на русские корабли в Инчхоне, русские жители Сеула пришли в церковь, чтобы молиться о победе российского оружия. Но уже через несколько дней Корея подверглась японской оккупации, и все российские граждане были вынуждены покинуть ее пределы. Архимандрит

⁴ *Августин (Никитин), архим.* Россия и Корея. Обзор церковных связей // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 4. СПб., 2004. С. 137; *Феодосий (Перевалов), архим.* Российская Духовная Миссия... С. 184–188; *Kharin I.* Orthodoxy in Korea: the Russian period. Princeton, 2008. Manuscript. P. 12–13.

⁵ *Августин (Никитин), архим.* Русская Православная Миссия в Корее // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 1. СПб., 1993. С. 137–138.

⁶ *Хрисанф, еп.* Из писем корейского миссионера. М., 1905. С. 6–7; *Анисимов Л.* Православная миссия в Корее (к 90-летию основания) // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 5. С. 57.

Хрисанф и его сотрудники 2 февраля были высланы из Сеула японской военной администрацией и выехали через Инчхон в Шанхай, где нашли временный приют в отделении Китайской Православной Духовной Миссии. После возвращения в Россию о. Хрисанф был хиротонисан во епископа Елисаветградского, викария Херсонской епархии. Имущество Корейской Миссии было опечатано и вверено на сохранение французскому посольству, миссионерские школы закрыты и т.д.⁷ Владыка Хрисанф с горечью переживал разорение своего детища: оставшись в России, он умер через год после епископской хиротонии — в 1906 г.

После поражения России в войне и заключения 5 сентября 1905 г. Портсмутского мирного договора российское политическое влияние в Корее было практически полностью утрачено. В ноябре 1906 г. эта страна была вынуждена признать над собой японский протекторат, японцы также заставили императора Коджона отречься от престола в пользу его сына Сунджона. С этого времени и до 1917 г. российская колония в Сеуле ограничивалась консульством, миссийским персоналом и приблизительно 10–20 торговцами⁸. 22 августа 1910 г. последовала полная аннексия Кореи: на ее территории в большом количестве разместили японские военные предприятия, земли местных жителей отбирались и передавались японцам, корейские школы закрывались, а в открывавшихся японских запрещалось преподавание истории Кореи.

Посетивший эту страну в 1909 г. синодальный миссионер-проповедник, известный философ-богослов, публицист и общественный деятель протоиерей Иоанн Восторгов так писал об этой ситуации: «Япония открыто развивает в Корее напряженную деятельность, обращая страну в базу военных предприятий против России... Как политическое тело она [Корея] фактически не существует... Корейцы нескрывая вытесняются из страны... Японцы, в Японии относящиеся к миссионерам весьма терпимо, в Корее держат их под большим подозрением... По всей Корее господствует убеждение, что принятие христианства целым народом спасет корейский народ от поглощения японцами... Что касается северных частей Кореи, то там стеснения имеют цель вынудить корейцев переселяться в Россию, и если бы не было препятствий для такого переселения со стороны русских законов, то мы в Уссурийском крае уже теперь имели бы не менее миллиона корейского населения. Несмотря на запрещение нашего закона принимать корейцев в русское подданство и давать им земельные наделы, все-

⁷ *Феодосий (Первалов), архим.* Российская Духовная Миссия... С. 218–219; *Kharin I.* Orthodoxy in Korea... P. 13.

⁸ Республика Корея. Париж–Люксембург–Москва, 2000. С. 47.

таки корейцы десятками тысяч ежегодно переходят на жительство в пределы России»⁹.

Новый период в истории Корейской Миссии наступил после определенной нормализации отношений между Россией и Японией. 14 августа 1906 г. была вновь открыта православная церковь свт. Николая Чудотворца в Сеуле. Назначенный летом 1906 г. начальником Миссии выпускник Восточного института в г. Владивостоке архимандрит Павел (Ивановский) широко развернул проповедническую деятельность и за время своего пребывания в Корее крестил 322 корейца, создал пять миссионерских станом, семь школ для корейских детей с 20 учителями и 250–260 учащимися, а также четыре молитвенных дома (в городах Кёхе, Каругай, Сончон, Ильсан). В 1910 г. в Сеуле были построены два новых здания для школы — кирпичное и фанзовое. В послевоенный период в составе Миссии трудилось семь сотрудников (три штатных и четыре нештатных): начальник, два иеродиакона, учитель, регент и два русских певчих¹⁰.

В 1907 г. во Владивостоке, где проживало около 10 тыс. корейцев, было устроено подворье Миссии, и 9 декабря 1907 г. в сооруженном на добровольные пожертвования двухэтажном здании церкви-школы при нем освящена домовая церковь в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», в память убиенных в 1904–1905 гг. русских воинов. С 1913 г. в здании этой церкви-школы вместо первоначально располагавшегося здесь городского училища начали действовать школа Духовной Миссии и Катехизаторское училище¹¹.

Значительное внимание о. Павел уделял переводу богослужебных книг, это дало возможность совершать все богослужения и требы для корейцев на их родном языке. Были переведены молитвослов, Часослов, Паримийник, Служебник, Требник, избранные службы из Октоиха, Триоди и праздничной Минеи, а также краткая история Ветхого и Нового Заветов, катехизис, последование ко Святому Причащению и чин панихиды. Многие переведенные книги были вскоре отпечатаны в типографии; часть же переводов так и осталась в рукописях¹².

⁹ *Иннокентий, иером., Прозорова Г.В.* Рассказ о первом викарии Владивостокско-Камчатской епархии епископе Павле (Ивановском) // Сайт Владивостокской епархии Русской Православной Церкви <http://orthodox.fegi/prav3.htm>.

¹⁰ *Феодосий (Перевалов), архим.* Российская Духовная Миссия... С. 221, 240.

¹¹ *Прозорова Г.В.* Знаменитые архипастыри выпускники Восточного института в г. Владивостоке // Сайт Владивостокской епархии Русской Православной Церкви <http://orthodox.fegi/prav3.htm>.

¹² *Бувеский А.С.* Православная Церковь за границей // Журнал Московской Патриархии. 1950. № 10. С. 31; *Анисимов Л.* Православная миссия в Корее... С. 58.

После шести лет успешной миссионерской деятельности, в 1912 г., архимандрит Павел был отозван на родину для работы с российскими православными корейцами и 22 июня возведен в сан епископа Никольско-Уссурийского, викария Владивостокской епархии¹³. Но и в России он не оставил попечения о Корейской Миссии, продолжая во многом управлять ею из Владивостока, как ее блюститель, вплоть до своей кончины в 1919 г. Следующими дореволюционными начальниками Миссии были: в 1912–1914 гг. — архимандрит Иринарх (Шемановский), в 1914–1917 гг. — игумен Владимир (Скрижалин) и в 1917 г. три с половиной месяца — иеромонах Палладий (Селецкий). При о. Иринархе были крещены 110 корейцев и в 1914 г. устроен пятый молитвенный дом — в г. Марысими. О. Владимир и его помощники крестили 181 корейца, а о. Палладий — двух¹⁴. Первым корейским православным священнослужителем стал Иоанн Канг Хантак, в 1911 г. он был рукоположен во диакона и в 1912 г. — во иерея епископом Токийским Сергием (Тихомировым). 11 августа 1913 г. епископ Павел (Ивановский) рукоположил во диакона Луку Ким Хиджуна¹⁵.

Революционные события 1917 г. и последовавшая вскоре утрата связей с Россией значительно осложнили деятельность Корейской Духовной Миссии. К этому времени в нее входили 12 человек: заведующий (иеромонах), священник, диакон, два псаломщика и семь катехизаторов (заведующий и один псаломщик были русскими, а остальные — корейцы). Кроме церкви в Сеуле, Миссия имела пять миссионерских станом — фактически приходов в провинции, с несколькими сотнями христиан корейцев. При каждом из станом был молитвенный дом-фанза и небольшой клочок земли. До 1918 г. эти станы обслуживались священником, псаломщиком и пятью катехизаторами-корейцами, но затем, когда исчезли все средства к существованию, служащие станом прекратили свою деятельность и селения остались без руководителей. Еще в первой половине 1917 г. были уволены катехизаторы Миссии, поэтому в дальнейшем их роль исполняли местные старожилы-корейцы. 1 июля пришлось закрыть все школы из-за отсутствия средств на их содержание и уволить 17 учителей-корейцев. Возглавляемая с 1 октября 1917 г. в качестве заведующего иеромонахом Феодосием (Переваловым) Корейская Миссия в результате революции полностью лишилась высылаемых ей Синодом денежных средств. Не имея никаких собственных статей до-

¹³Русская Православная Церковь. Устройство, положение, деятельность. М., 1958. С. 163–164.

¹⁴Феодосий (Перевалов), архим. Российская Духовная Миссия... С. 252, 306.

¹⁵Rutt R. The Orthodox Church in Korea // Sobornost. Summer 1957, series 3: № 21. P. 490; Kharin I. Orthodoxy in Korea... P. 27–28, 51.

хода, Миссия оказалась в самом бедственном положении. К середине 1918 г. в ее составе осталось только три человека — иеромонах Феодосий, диакон Лука Ким и псаломщик Алексей Ким. Миссия сохранила также маленький детский хор из 10–12 человек и 2–3 служащих¹⁶.

Архиепископ Владивостокский Евсевий (Никольский) разрешил сдать в аренду главное здание Миссии в Сеуле со всеми второстепенными постройками, с тем чтобы служащие Миссии переехали в пустовавшее здание школы, куда следовало перенести также и церковь Миссии. Однако ни основное здание, ни пристройки к нему не были сданы в аренду из-за отсутствия заинтересованных арендаторов, и заведующему Миссией пришлось начать продажу принадлежавших ей земельных участков (прежде всего пустовавших школьных домов в провинции).

Викарий Владивостокского архиепископа, епископ Павел (Ивановский) писал 17 апреля 1918 г. иеромонаху Феодосию из Москвы: «Сообщаю Вам, что я докладывал о бедственном положении Сеульской Миссии Собору и писал доклады спешные, но практической пользы добьемся едва ли скоро, ибо Церковь наша не только бедна, но и нища, а сборы церковные теперь тащат во все стороны, чтобы заткнуть нужды на местах. Притом 40 миллионов церковных денег конфискованы. Ввиду этого я уже писал Вам, чтобы Вы продавали ненужные церковные здания, а затем и дачу за северными воротами. Бывшую женскую школу сдайте в аренду, если нельзя сдать главного миссийского здания... Бедствуют все Миссии: Пекинская тоже приступила к распродаже кое-какого имущества». Несмотря на все трудности, архиепископ Евсевий просил о. Феодосия не покидать Сеул. Таким образом, Миссия фактически была предоставлена самой себе, а покупателей на ее здания не находилось. Позднее иеромонах Феодосий писал, что закрытия Миссии не произошло лишь «только по нравственной поддержке архипастырей Владивостокских, отечески советовавших... держаться до последней крайности»¹⁷.

В этих условиях Миссия получила материальную поддержку со стороны инославных и иноверных. Так, начальник Англиканской Миссии в Сеуле — епископ Марк Троллоп поддерживал Православную Миссию ежемесячными денежными субсидиями по 250–300 йен с июня 1918 по декабрь 1919 г. (в общей сложности 5100 йен). Проживавший в Иокагаме пионер российской торговли в

¹⁶ Феодосий (Первалов), архим. Российская Духовная Миссия... С. 284–285.

¹⁷ Поздняев Д., свящ. К истории Российской Духовной Миссии в Корее (1917–1949) // История Российской Духовной Миссии в Корее. М., 1999. С. 352–353.

Корее иудей М.А. Гинсбург также пожертвовал Миссии в конце 1918 г. 10 тыс. рублей (что тогда было эквивалентно 2100 йенам) без каких-либо обязательств с ее стороны. Кроме того, по ходатайству Токийского архиепископа Сергия и министра юстиции белого Омского правительства Г.Г. Телберга три-четыре раза небольшую помощь Миссии предоставляло Российское посольство в Токио, продолжавшее работать до признания Японией СССР в 1925 г.¹⁸

Несмотря на оказанную помощь, о. Феодосий должен был сдать в аренду под огороды значительную часть земель, что стало основным источником дохода на долгие годы. К счастью для работников Миссии, в их собственности имелось небольшое рисовое поле, что позволило им получать пропитание и часто спасало от голода. Все свободные квартиры также были сданы русским иммигрантам. Бедная корейская паства не в состоянии была материально поддержать Миссию (к тому времени в Приморье, Маньчжурии и Японии проживало около 6 тыс. православных корейцев, в самой Корее — около 600 человек)¹⁹.

Согласно указу Временного Высшего Церковного Управления в Омске от 19 июля 1919 г. Корейская Миссия по-прежнему подчинялась Владивостокскому архиепископу. 2 ноября 1920 г. Владивостокский Епархиальный совет утвердил иеромонаха Феодосия в должности начальника Корейской Миссии. Ее подчинение Владивостокскому архиепископу сохранялось и в период существования Дальневосточной республики 1920–1922 гг.²⁰

С поражением белого движения в Приморье стали невозможными прежние церковные связи между Владивостоком и Сеулом. В этих обстоятельствах Японская Православная Духовная Миссия, ставшая основой для Японской Православной Церкви, казалась лучше всего подходящей, чтобы поддержать Корейскую Миссию и защитить ее от юридических претензий советского и японского государств. Идея поручить руководство Корейской Миссией русскому иерарху в Японии неоднократно высказывалась и раньше. В частности, епископ Павел (Ивановский) писал об этом в Токио Владыке Сергию (Тихомирову) в 1917 г.²¹

Непосредственной же причиной подобного решения стало частное письмо, посланное из Сеула иеромонахом Феодосием находившемуся в Москве архиепископу Евсевию, который передал его Патриарху Тихону, и указом Свя-

¹⁸ *Rutt R. The Orthodox Church...* P. 488; *Феодосий (Перевалов), архим.* Российская Духовная Миссия... С. 277–278.

¹⁹ *Поздняев Д., свящ.* К истории Российской... С. 353.

²⁰ *Kharin I. Orthodoxy in Korea...* P. 15, 48.

²¹ *Феодосий (Перевалов), архим.* Российская Духовная Миссия... С. 263.

щенного Синода от 4/17 ноября 1921 г. Миссия была изъята из подчинения Владивостокскому Епархиальному управлению. В соответствии с этим указом с момента получения синодального решения (26 января 1922 г.) Миссия стала подчиняться архиепископу Токийскому Сергию (Тихомирову). 2/15 декабря 1922 г. и Русский Архиерейский Синод за границей принял решение о передаче Духовной Миссии в Корею в управление архиепископа Сергия²².

Фактически же Миссия перешла в ведение Владыки Сергия в 1923 г., который приезжал в Сеул впервые 1 июля 1921 г., а затем — для знакомства с новой паствой — 30 декабря 1923 г. Дважды, проездом в Токио, — 19-31 августа 1921 г. и 17 декабря 1923 г. в Сеуле побывал епископ Камчатский Нестор (Анисимов). 5 марта 1923 г. за труды по управлению Миссией архиепископ Сергий возвел о. Феодосия в сан архимандрита, а 31 марта 1924 г. рукоположил диакона Луку Кима в сан священника.²³ Следует отметить, что Корейская Миссия находилась под личным управлением Владыки Сергия и никогда не объединялась с Японской Православной Церковью, в частности, с проживавшими в Корее православными японцами, которых окормляли приезжавшие к ним японские священники²⁴.

Число этих японцев, селившихся в различных частях Кореи постепенно росло. Вопрос их окормления был решен Собором Японской Церкви, и священник Антоний Такаи Макио из Нагасакского прихода, который также окормлял православных японцев, проживавших в Маньчжурии и на Тайване, являлся постоянным японским священником для Кореи в течение почти всего колониального периода. Уже в июле–августе 1919 г. он посетил, по крайней мере, 23 хозяйства православных японцев в Корее, некоторых знакомых русских в Сеуле и Пусане, а также начальника Миссии о. Феодосия. Хотя в это время в Корее проживало, как минимум, 100 православных японцев, они никогда не упоминались ни в каких материалах Духовной Миссии, и, таким образом, существовал явный недостаток взаимодействия между японскими и корейскими единоверцами. Одной из причин являлся лингвистический барьер, другой — социальные различия: японцы были гораздо богаче. Определенные связи обеспечивали только русские эмигранты: в частности, о. Антоний Такаи дружил с некоторыми проживавшими в Корее русскими²⁵.

²²Церковные ведомости. Сремски Карловцы. 1922. № 18–19. С. 5.

²³Феодосий (Перевалов), архим. Российская Духовная Миссия... С. 298–303.

²⁴Kharin I. Orthodoxy in Korea... P. 15, 49.

²⁵Rutt R. The Orthodox Church... P. 487; Kharin I. Orthodoxy in Korea... P. 34–35.

В 1924 г., накануне установления советско-японских дипломатических отношений, Корейская Миссия оказалась перед необходимостью срочной регистрации своей недвижимости, поскольку советские власти пытались претендовать на все церковное имущество за границей на правах преемника Российской Империи. Существовала и опасность того, что на имущество Миссии станут претендовать поддерживаемые руководством СССР раскольники-обновленцы. В случае соответствующего договора с Японией, под чьей властью тогда находилась Корея, Духовная Миссия могла лишиться всего своего достояния. Между тем японские власти отказывались признать Корейскую Миссию как самостоятельное юридическое лицо. Регистрация имущества на имя Русской Православной Церкви привела бы к потере собственности в будущем, а регистрация на частное лицо повлекла бы за собой слишком высокое налогообложение, к тому же законность такой регистрации могла оспариваться другими лицами. В этой связи было принято решение включить имущество Миссии в «Имущественное общество Японской Православной Церкви», признаваемое японскими властями в качестве юридического лица (часть собственности еще раньше была зарегистрирована на частное лицо — игумена Владимира, заведовавшего Миссией в 1914–1917 гг.)²⁶.

Совет директоров общества возглавлял Токийский архиепископ Сергей, который в письме от 13 июля 1924 г. сообщил о. Феодосию, что все имущество Миссии зарегистрировано должным образом, уверил в полной неприкосновенности ее авуаров и отправил архимандриту оригиналы соответствующих документов. Вскоре Японская Церковь послала в Сеул своего эксперта по регистрации собственности — диакона Моисея Кавамуру, который узаконил юридическое состояние Корейской Миссии, сохранив ее от советского поглощения²⁷. После прекращения полноценного церковного общения с Московским Патриархатом Миссия несколько раз подвергалась попыткам захвата (как имущества, так и церковной власти) со стороны разных лиц. Первая такая попытка была сделана в 1925 г., дело носило имущественный характер и предпринималось лишь в целях наживы. При этом на место архимандрита Феодосия предполагалось поставить корейского священника. Зачинщики акции были силой выведены с территории Миссии русскими иммигрантами, нашедшими приют в Корее в послереволюционные годы.

²⁶ Поздняев Д., священник. К истории Российской... С. 354–355.

²⁷ Феодосий (Перевалов), архимандрит. Российская Духовная Миссия... С. 294–295.

Следует отметить, что после взятия Владивостока Красной Армией в 1922 г. в течение нескольких недель около 15 тыс. русских прибыли в ближайший корейский порт Вонсан, из них приблизительно 7 тыс. оставались в стране в течение нескольких месяцев или даже лет. К середине 1920-х гг. в Корее еще проживали 2–3 тыс. русских, большинство из которых бедствовали, добывая средства к существованию мелкой торговлей, контрабандой или случайными заработками²⁸.

Эти люди нашли в Миссии естественный центр для проведения своих культурных и общественных мероприятий, также как и место проживания. Способные вносить арендную плату, эмигранты стали жителями почти всех сдаваемых в аренду помещений Миссии и скоро получили заметное влияние на ее деятельность. Это русское население стало новым явлением в жизни Миссии, в значительной степени временно превратив ее в церковную организацию российских беженцев, что, в частности, повлияло на политическую ориентацию Миссии. Так, например, архимандрит Феодосий в середине 1926 г. писал, что он отказывается идентифицировать СССР с Россией: «Россия осталась за верными Церкви и родине людьми, которые не поклонились “красному зверю”»²⁹.

В феврале 1925 г. Япония установила дипломатические отношения с Советским Союзом, в сентябре того же года Российское генеральное консульство в Сеуле (последним управляющим которого в 1921–1925 гг. был М.Ф. Гефтлер) оказалось закрыто, и его сменило Генеральное консульство СССР, занявшее прежнее здание, рядом с территорией Духовной Миссии³⁰. Вслед за первым советским консулом Борисом Шармановым стали появляться и «красные русские» — сотрудники консульских учреждений и внешнеторговых организаций. С этого времени, вплоть до 1945 г., «гражданская война» среди сеульских русских уже не прекращалась. Немногочисленная «белая» и совсем крохотная «красная» общины друг с другом принципиально не общались. Ситуацию усугубило то обстоятельство, что «враждебные штабы» — здания советского консульства и Духовной Миссии, ставшей главным центром «белых русских», оказались в непосредственном соседстве друг с другом³¹.

²⁸ Розалиев Ю.Н. Из истории российско-корейских отношений. М., 1998. С. 61; Республика Корея. С. 47.

²⁹ Феодосий (Первалов), архим. Российская Духовная Миссия... С. 292.

³⁰ Розалиев Ю.Н. Из истории российско-корейских... С. 51.

³¹ Августин (Никитин), архим. Россия и Корея... С. 154.

В начале 1925 г. в составе Миссии были три миссионера (архимандрит Феодосий, священник Лука Ким и псаломщик Алексей Ким), хор певчих из 10–12 русских и корейцев, пять станов, 570 православных корейцев и 19 прихожан-иностранцев. Из общего числа 592 прихожан 194 проживали в Сеуле, 113 — в Марысими, 89 — в Сончоне, 77 — в Каругае, 63 — в Кёхе и 56 — в Ильсане. Библиотека Миссии в Сеуле насчитывала 3749 томов. 17 февраля 1925 г. исполнилось 25 лет со дня начала деятельности православных миссионеров в Корее (освящения церкви в Сеуле). Архимандрит Феодосий хотел отметить этот юбилей, но архиепископ Сергей при личном свидании с ним высказался не в пользу празднования: «Теперь, когда Россия и Церковь находятся в угнетении, не время юбилейных празднеств и торжеств». В соответствии с этим указанием начальник Миссии ограничился в день юбилея обычным богослужением с добавлением молебного пения в храме. 30 июня 1926 г. о. Феодосий завершил написание интересного и содержательного очерка «Российская Духовная Миссия в Корее», изданного в том же году в Харбине³².

Архимандриту Феодосию пришлось нести на себе тяжкое бремя управления Миссией в сложные годы — в условиях, когда из России не только не приходилось ожидать поддержки, но даже существовала угроза. Миссия была вынуждена фактически прекратить свою миссионерскую деятельность с закрытием школ в середине 1917 г. и увольнением катехизаторов Миссии. Ее работа фактически свелась к сохранению православной общины в Корее и пастырской деятельности среди русских иммигрантов. Члены Миссии продолжали совершать богослужение в праздничные и воскресные дни, проповедовать в храмах и вне храмов, совершать требы и поездки в находившиеся в провинции миссионерские станы (к 1930 г. их уцелело только два — в городах Кёхе и Каругай), продолжали учить детей и оглашать взрослых. Миссионерские станы духовно окормлял скончавшийся от недоедания 12 декабря 1929 г. священник Лука Ким³³.

Во многом благодаря самоотверженным трудам о. Феодосия Миссия продолжала существовать, хотя преимущественно ограничивалась церковно-приходской деятельностью. За время его управления Миссией были крещены 75 человек. В 1930 г. архимандрит Феодосий обратился к архиепископу Сер-

³² *Феодосий (Перевалов), архим.* Российская Духовная Миссия... С. 284–287, 308–309, 312.

³³ *Августин (Никитин), архим.* Русская Православная Миссия... С. 141–142; *Анисимов Л.* Православная миссия в Корее... С. 58.

гию с просьбой освободить его от должности начальника Миссии по состоянию здоровья. С согласия владыки он переехал в Токио, где скончался в 1933 г.³⁴

В 1930 г. прямое управление Миссией взял на себя Токийский архиепископ (с 1933 г. митрополит) Сергей. Из клириков в Корее остался один лишь диакон Алексей Ким Ки Хан. Фактически Миссией управлял приходской совет, в основном состоявший из русских эмигрантов. В марте 1931 г. по благословению архиепископа Сергея из Харбина в Сеул прибыл священник Александр Чистяков. Его деятельность в основном ограничивалась совершением треб и богослужений, он также заведовал хозяйством Миссии. Несмотря на отсутствие средств, он продолжал посильную миссионерскую деятельность. Около двух раз в году о. Александр посещал миссионерские станы в провинции. В 1931 г. численность православных корейцев на территории Кореи составляла 1100 человек, в 1934 г. действовала одна церковная школа. К концу своего пребывания в Сеуле (1935 г.) священник А. Чистяков крестил еще 87 корейцев, что в трудных для Миссии условиях было немало. Рукоположение Алексея Ким Ки Хана во диакона в 1932 г. митрополитом Сергием в Токио означало возобновление института корейского духовенства³⁵. Эти данные свидетельствуют, что православные корейцы снова стали преобладать среди паствы Миссии, и их количество начало понемногу расти. При этом число русских в Корее продолжало сокращаться до конца 1920-х гг., пока российская колония в Сеуле не стабилизировалась на количестве 100–200 человек.

После отделения от Московского Патриархата в конце 1920-х гг. и особенно после личного разрыва в 1931 г. с ее иерархами Владыки Сергея (Тихомирова) Русская Православная Церковь за границей (РПЦЗ) предприняла попытку подчинить себе Корейскую Духовную Миссию. На заседании Архиерейского Синода РПЦЗ от 7 ноября 1933 г. проживавший в Маньчжурии епископ Камчатский Нестор (Анисимов) был возведён в сан архиепископа и назначен начальником Русской Духовной Миссии в Корее с пребыванием в Харбине и с титулом Камчатского и Сеульского³⁶.

Следует упомянуть, что архиепископ Нестор был личным другом владыки Сергея (Тихомирова), который задолго до революции возглавлял его архиерейскую хиротонию. Впоследствии архиепископ Нестор чувствовал выжившиеся

³⁴ Поздняев Д., *свящ.* К истории Российской... С. 355–356.

³⁵ Там же. С. 356; Rutt R. *The Orthodox Church...* P. 490; Анисимов Л. *Православная миссия в Корее...* С. 58.

³⁶ Фомин С. *Апостол Камчатки. Митрополит Нестор (Анисимов).* М., 2004. С. 203.

в принятии нового титула своего рода предательство по отношению к митрополиту Сергию, он отправил в Токио несколько писем, где пытался оправдываться и просил принять свои извинения. В конечном итоге владыка Нестор не был допущен в Корею, да и большая часть корейской православной паствы осталась верна митрополиту Сергию (Тихомирову). На заседании Архиерейского Синода от 13 апреля 1934 г. было решено освободить архиепископа Нестора от должности начальника Корейской Миссии, а «Архипастырское руководство миссионерской работой в Северной Корее вновь поручить Преосвященному Архиепископу Харбинскому и Маньчжурскому Мелетию»³⁷.

Таким образом, Харбинская епархия РПЦЗ продолжила попытки своей миссионерской деятельности в Корее. На севере страны еще с 1925 г. проповедовали миссионеры из Харбина³⁸. При этом важную роль сыграл служивший в Корейской Миссии с 1915 г. псаломщик Павел Афанасьев. Выплата его заработной платы была прекращена в мае 1918 г. из-за отсутствия средств. В 1919-1922 гг. он обучался в Восточном институте во Владивостоке и после взятия Красной армией этого города вернулся в Сеул, где надеялся вновь устроиться на службу в Духовную Миссию. Из-за длительного отсутствия в Миссии, незадолго до возвращения в Сеул, в 1921 г. Афанасьев был официально выведен за штат ее сотрудников, поэтому вновь принять его на службу оказалось непросто. Владыка Сергей (Тихомиров) также не благословил псаломщика на труды в Миссии. Тогда П. Афанасьев самостоятельно начал проповедовать Православие в северной Корее и к 1929 г. обратил в Православие 120 корейцев в г. Пхеньяне (по-японски Хэйдзэ)³⁹.

Подчинившись в 1931 г. правящему архиерею Харбинской епархии — архиепископу Мелетию (Заборовскому), П. Афанасьев открыл в Пхеньяне миссионерский стан, где за два года обратил в православную веру около 450 корейцев, из которых 50 стали его активными прихожанами. Сначала он был пострижен владыкой Мелетием в сан монаха, а в мае 1933 г. рукоположен во иеромонаха⁴⁰. О. Павел имел в Пхеньяне домовую церковь, но паства оставалась немногочисленной. Англиканский настоятель пастор Чадвел (впоследствии епископ)

³⁷ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 6343, оп. 1, д. 205, л. 18.

³⁸ Seide G. Verantwortung in der Diaspora. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. München, 1989. S. 273.

³⁹ Bolshakoff S. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London–New York, 1943. P. 75; Феодосий (Перевалов), архим. Российская Духовная Миссия... С. 291.

⁴⁰ ГАРФ, ф. 6343, оп. 1, д. 234, л. 46–49; Bolshakoff S. The Foreign Missions... P. 75.

знал иеромонаха, и тот не раз пользовался его материальной поддержкой. После 1939 г. сведения об о. Павле отсутствуют. По предположению архимандрита Августина (Никитина), этот русский миссионер и его дело не пережили коммунистического режима и Корейской войны 1950–1953 гг.⁴¹

В 1937 г. в имении Ю.М. Янковского «Новина» (фактически небольшом русском курорте, основанном в 1926 г.), расположенном на северо-восточном побережье страны вблизи корейско-китайской границы (у порта Чхонджин), был построен Воскресенский храм для русских эмигрантов, приезжавших в Северную Корею из Маньчжурии в период летней жары в Китае (они жили в «Новине» или в находившемся поблизости курорте «Лукоморье»)⁴². Миссионерский стан с домовою церковью в Пхеньяне и Воскресенский храм в имении «Новина» оставались в ведении Харбинской епархии РПЦЗ до 1940-х гг. (последние упоминания о них встречаются в 1939–1940 гг.)⁴³.

В марте 1936 г. митрополит Сергей назначил заведующим Корейской Миссии иеромонаха Поликарпа (Георгия Кондратьевича Приймака, 1912–1989). Г.К. Приймак родился 1 апреля 1912 г. во Владивостоке в крестьянской семье, в начале 1920-х гг. эмигрировал с родителями в Маньчжурию, где в 1930 г. закончил среднюю школу. В 1931 г. он приехал в Японию, учился в Токийской Духовной семинарии, 8 марта 1936 г. был рукоположен во диакона в Воскресенском соборе Токио, 13 марта принял монашеский постриг и 15 марта был рукоположен во иеромонаха. 30 марта о. Поликарп покинул Токио и в начале апреля прибыл в Корею⁴⁴.

К периоду 1936–1939 гг. относятся попытки возрождения миссионерской деятельности на территории Кореи. В 1936 г. Миссия организовала строительство часовни-церкви в Омпо (Северная Корея). Фактически деятельность о. Поликарпа в тот период распространялась на весь Корейский полуостров. Его паства проживала в 17 городах, таких как Пхеньян, Хопучин, Кайсю, Каругай, Кёхе, Ресин и др. В основном эти общины состояли из русских, корейцев же, находящихся в постоянном контакте с ним, по данным заведующего Миссии,

⁴¹Августин (Никитин), архим. Россия и Корея... С. 154.

⁴²Хлеб Небесный. Харбин. 1939. № 10. С. 111; Касьянов Н.В. Приморские имения в окрестностях Владивостока на рубеже XIX–XX веков // Русская усадьба. Москва. 2005. № 11 (27). С. 271–286.

⁴³Хлеб Небесный. Харбин. 1940. № 5. С. 69; Rutt R. The Orthodox Church... P. 488.

⁴⁴ГАРФ, ф. 6991, оп. 7, д. 101 (личное дело епископа Поликарпа), л. 7–8; Бесстремьянная Г.Е. Из Японии в Иерусалим // Альфа и Омега. 2007. № 1 (48). С. 334–335; Русская Православная Церковь... С. 164.

насчитывалось около 150 человек. По этой причине и из-за политики японских властей богослужения и проповеди совершались на церковнославянском и русском языках и только ектении — на корейском⁴⁵. Таким образом, успех миссионерства не был значительным — по-прежнему не хватало средств на открытие школ и на содержание катехизаторов. Деятельность Миссии оставалась преимущественно церковно-приходской.

В 1936–1938 гг. о. Поликарп несколько раз ненадолго приезжал в Японию. Следует отметить, что Корейская Миссия не рассматривалась как часть Японской Православной Церкви: на Соборах последней никогда не было представителей Миссии и не разбирались ее дела. Таким образом, Японскую Церковь и Корейскую Миссию объединяло только личное возглавление их митрополитом Сергием. Параллельное существование православных японцев на полуострове продолжалось в течение всего колониального периода. Так, в 1935 и 1936 гг. Соборы Японской Православной Церкви зарегистрировали 135 их представителей в Корее. Последующее небольшое увеличение числа православных японцев — до 162 в 1940 г., вероятно, объясняется ростом количества японских военнослужащих. На первом послевоенном Соборе в июле 1946 г. еще говорилось о необходимости удаления из списков членов Церкви «приблизительно 130 прихожан, живущих в Корее»⁴⁶. К этим православным японцам в 1930-е гг. по-прежнему один раз в год приезжал из Нагасаки священник, хотя позднее о. Поликарп писал, что и ему периодически приходилось духовно окормлять их. В октябре 1939 г. митрополит Сергей возвел иеромонаха Поликарпа в сан игумена и назначил его председателем Хозяйственного комитета при Миссии⁴⁷.

13 июля 1940 г. Собор православных японцев под давлением властей страны, стремившихся по военным и политическим обстоятельствам отстранить иностранцев от руководства религиозными организациями, объявил о прекращении церковного общения с Московским Патриархатом, и митрополит Токийский Сергей был отстранен от управления Японской Церковью. Оставив кафедру, он, однако, не сложил с себя обязанностей начальника Русской Духовной Миссии в Японии. Не отказался он и от архипастырского окормления Русской Миссии в Корее. Более того, митрополит Сергей, лишенный помощи со стороны православных японцев, при помощи Корейской Миссии обустроил на окра-

⁴⁵ *Анисимов Л.* Православная миссия в Корее... С. 58; *Поздняев Д., свящ.* К истории Российской... С. 358.

⁴⁶ *Kharin I.* Orthodoxy in Korea... P. 37.

⁴⁷ ГАРФ, ф. 6991, оп. 7, д. 101, л. 9.

ине Токио домовый храм, в котором совершал богослужения до своей смерти 11 августа 1945 г.⁴⁸

Таким образом, эта Миссия, единственная из всех зарубежных Русских Православных Миссий, фактически осталась под юрисдикцией Московского Патриархата. По мнению некоторых историков с началом, II Мировой войны РПЦЗ была близка к подчинению Корейской Миссии путем поглощения всей Японской епархии, от которой Миссия зависела⁴⁹. Однако, хотя русские иерархи в Харбине и хиротонисали 6 апреля 1941 г. во епископа Токийского японского протоиерея Иоанна Оно Киичи, это не означало включение Японской Православной Церкви в состав РПЦЗ.

Под давлением японских властей по военным и политическим обстоятельствам владыка Сергей 8 октября 1941 г. был вынужден формально отказаться от попечения о Корейской Духовной Миссии. Всю полноту власти и ответственность за сохранность имущества он передал о. Поликарпу (последний раз они виделись лично в ноябре 1941 г.), назначив его начальником Миссии с возведением в сан архимандрита и подчеркнув слово «Российской» в своей резолюции от 8 октября (это было связано с требованием японских властей ограничить деятельность Миссии окормлением русских эмигрантов, и владыка пытался избежать противодействия японцам и сохранить ее правовой статус)⁵⁰. Однако митрополит Сергей еще около трех лет продолжал фактически возглавлять Корейскую Миссию: последнее письмо с указаниями архимандриту Поликарпу было послано 19 октября 1944 г.⁵¹ В дальнейшем японские власти сделали эту связь невозможной.

Еще в 1936 г. новый генерал-губернатор Кореи Минами Хиро начал проводить политику активной японизации и ассимиляции путем запрещения употребления корейского языка в средствах массовой информации, преподавании и общественной жизни. До этого времени японские власти относились к Корее как к внешней территории, а затем она стала рассматриваться в качестве части «большой Японии» — базы для экспансии в Китай. Однако если большинству религиозных организаций Кореи разрешили оставить богослужение на корейском языке, в отношении Православной Миссии была выбрана иная тактика. В то вре-

⁴⁸См: Суханова Н.А. История становления автономии Православной Церкви в Японии (1912–1970 гг.). Дисс... канд. исторических наук. М., 2008.

⁴⁹Khariin I. Orthodoxy in Korea... P. 18.

⁵⁰Анисимов Л. Православная миссия в Корее... С. 58.

⁵¹ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 75, л. 175.

мя как японцы стремились национализировать другие религиозные организации Кореи, высылая иностранцев, Православную Миссию они решили «загнать в гетто», жестко ограничивая ее деятельность духовным окормлением русских эмигрантах.

В 1941 г. японские военные власти выслали из Кореи всех иностранных миссионеров, как «проводников чужого влияния», кроме архимандрита Поликарпа. Это исключение было сделано в связи с тем, что русские были важны для японских планов в Маньчжурии и России, и их решили не трогать. После начала II Мировой войны, под предлогом мер по обеспечению безопасности, власти запретили поездки архимандрита в миссионерские станы и пытались ограничить общение русских с корейцами, которых всячески старались отсечь от Миссии. О. Поликарпу фактически запретили покидать Сеул, а православным корейцам — приезжать из провинции в Миссию и посещать богослужения в ее храме. Только проживавшие в Сеуле корейцы могли это полулегально делать⁵².

Также были полностью запрещены православные богослужения на корейском языке, и они в соответствии с указанием митрополит Сергия от октября 1941 г. проводились только на церковно-славянском. В 1951 г. архимандрит Поликарп писал в своей автобиографии: «Из-за невозможности тогда миссионерствовать по политической ситуации митрополит Сергей ограничил мою деятельность духовным окормлением только русских в Корее с охранением имущества Миссии»⁵³. Контакты начальника Миссии с большинством его паствы оказались разорванными, и в годы войны он окормлял менее 30 православных корейцев. Впрочем, в военный период Миссия почти не подвергалась прямым попыткам захвата имущества⁵⁴. Однако японские власти потребовали пожертвовать на нужды войны колокола из миссионерских станов, о. Поликарп не дал своего согласия, и, в конце концов, они были взяты без разрешения архимандрита; колокола же самой Миссии в Сеуле удалось сохранить.

В конце войны, поскольку русские иерархи в Маньчжурии тайно отправили ходатайство о присоединении к Московскому Патриархату, Корейская Миссия, возможно, была передана под их власть уже в 1944 г., хотя сама Харбинская епархия РПЦЗ формально перешла в юрисдикцию Московского Патриарха только 27 декабря 1945 г. В соответствии с датированным этим же числом указом Патриарха Алексия I управляемая о. Поликарпом Корейская Миссия,

⁵² *Kharin I. Orthodoxy in Korea...* P. 37; *Анисимов Л. Православная миссия в Корее...* С. 59.

⁵³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 7, д. 101, л. 10.

⁵⁴ Там же. Оп. 1, д. 75, л. 176.

«временно самостоятельная», была принята в ведение Московского Патриарха, а сам архимандрит утвержден ее настоятелем⁵⁵. 1 апреля 1946 г. архиепископ Харбинский Нестор (Анисимов) написал архимандриту Поликарпу, что Корейская Миссия включена в состав новообразованного Восточно-Азиатского экзархата. Это известие было получено в Сеуле 29 мая и признано в ответном письме о. Поликарпа от 21 июня 1946 г., приложившем к нему отчет о своей деятельности и состоянии Миссии⁵⁶. Таким образом, несмотря на временное прерывание связей, Корейская Духовная Миссия неизменно оставалась преданной Московскому Патриархату.

В указанном письме архиепископу Нестору о. Поликарп писал: «Преждевременная кончина Владыки Митрополита Сергия неблагоприятно отразилась на Духовных Миссиях в Японии и в Корее... Епископ Николай Оно, ставленник японской жандармерии и возглавитель “группы малOVERов-спекулянтов” (выражение покойного Владыки Сергия. — А. П.), среди большинства православных японцев остался не признанным. И, конечно, после окончания войны наш Владыка Митрополит автоматически возглавил бы опять Японскую Православную Церковь... И наша Миссия в Корее вздохнула бы тогда облегченно... приходится много времени и сил употреблять на то, чтобы “отлаиваться”... Простите, так в шутку я называл свою деятельность при японцах, которые особенно в период войны 1941–1945 гг. с разных сторон подбирались к имуществу Миссии. К сожалению, вместо отдыха и регулярной прямой работы по Миссии, приходится продолжать “отлаиваться”... Будь жив Владыка, ничего, пожалуй, этого не было бы. Но... Владыки нет... Вы поймете, поэтому, мою особенную благодарность местному Генеральному Консульству СССР, которое помогло мне связаться с Патриархией и с Вашим Высокопреосвященством. Остро чувствовавший раньше одиночество и оторванность в работе по защите от посягательств на имущество Миссии, я опять обрел силы и надежду видеть спасенным здесь слабо тлеющий огонек Православия, готовый вот-вот затухнуть. Не оставьте же Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыка, нашей Миссии без своих забот и попечений. Верю, что под мудрым водительством Вашего Высокопреосвященства — опытного миссионера — положение Духовной Миссии в Корее закрепится, — и из захиревшей, почти мертвой, она восстанет обновленной и цветущей»⁵⁷.

⁵⁵ Поздняев Д., свящ. Указ. соч. С. 359; Анисимов Л. Православная миссия в Корее... С. 59.

⁵⁶ ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 75, л. 174.

⁵⁷ Там же. Л. 175–176.

II Мировая война не очень заметно повлияла на жизнь не только «белой», но и «красной» русской колонии в Корее. Даже после того, как 8 августа 1945 г. СССР официально объявил войну Японии, сотрудники советского консульства не были арестованы, японские власти лишь запретили им покидать территорию консульства. Эти ограничения действовали только неделю, так как 15 августа война в Корее завершилась, и страна освободилась от 35-летней оккупации⁵⁸. Изгнание японцев, раздел Кореи на северную и южную части по 38-й параллели, и установление там соответственно «коммунистического» и «демократического» режимов стало началом нового этапа истории Православной Миссии, очень осложненного постепенно разгоравшейся борьбой двух послевоенных сверхдержав — СССР и США. Контраст между строгим контролированием и притеснением христиан на севере Кореи, где они представлялись опасными конкурентами коммунистов, и поддержкой христиан на юге, где американцы видели в них естественных союзников, вызвал «религиозную эмиграцию» на юг. Это стало причиной переезда в район Сеула некоторого количества православных корейцев и антисоветски настроенных русских эмигрантов из Северной Кореи и Маньчжурии.

Вызванная притоком беженцев острая нехватка жилой площади стала причиной новых покушений на собственность Духовной Миссии. Некоторые из покинувших Китай русских эмигрантов участвовали в попытке захвата Миссии в 1925 г. Среди участников этого покушения был и диакон Алексей Ким Ки Хан. В 1930-х гг. он трудился в Миссии, но, согласно свидетельству архимандрита Поликарпа, по причине слабого образования и отсутствия интереса к миссионерской работе оказался мало полезен для дела. Митрополит Сергей терпел присутствие о. Алексея в Миссии лишь постольку, поскольку он был, по словам владыки, «осколком от старой Миссии» (Ким учился школе, принадлежавшей Миссии, в 1907–1912 гг.). Таким образом, диакон Алексей фактически был временно принят на службу в Миссию из жалости и нежелания дать повод упрекнуть русских в безразличии к миссионерским трудам среди корейцев⁵⁹.

Тем временем, изменилось настроение прежней «белой» эмиграции в Сеуле, прежде всего в связи с политикой советских властей по оказанию помощи интеграции русской православной диаспоры с Московским Патриархатом, за что архимандрит Поликарп к лету 1946 г. выразил благодарность генераль-

⁵⁸ *Августин (Никитин), архим.* Россия и Корея... С. 155.

⁵⁹ *Поздняев Д., свящ.* К истории Российской... С. 359–360.

ному консульству СССР в Сеуле⁶⁰. Многие из этих русских приняли советское гражданство и уехали из Сеула после того, как консульство СССР было закрыто американцами в 1946 г. из-за его предполагаемой поддержки нелегальной левой оппозиции. К лету 1947 г. взрослое русское эмигрантское население Сеула сократилось примерно до 20 человек⁶¹.

В первое послевоенное время, видя доброжелательное отношение к христианским миссионерам со стороны американских военных властей в Корее, о. Поликарп, подобрав себе новых помощников, возобновил активную миссионерскую деятельность. В этом деле ему, по благословению Патриарха Московского и всея Руси, оказывал материальную помощь Восточно-Азиатский экзархат (с центром в Харбине)⁶². Кроме того архимандрит предпринял попытку упорядочить деятельность Миссии и расширить помещения для ризницы, библиотеки, церковных собраний и т.д. Для этого необходимо было отказаться в аренде зданий Миссии ряду лиц, проживавших в Миссии и даже незаконно сдавших в целях прибыли часть занимаемых квартир. Обиженные квартиранты старались оклеветать о. Поликарпа перед властями. В частности, пользуясь националистическими чувствами корейцев, эти люди распространяли слухи о том, что имущество Миссии принадлежит ненавистной Японии (при этом вспоминалось о регистрации собственности Миссии в 1925 г., проведенной архимандритом Феодосием)⁶³. Архимандрит Поликарп так писал об этой ситуации в упоминавшемся письме архиепископу Нестору от 21 июля 1946 г.: «В Корее у нашей Миссии находятся “доброжелатели” из русских беженцев, которые по некоторым соображениям (главный образ, кажется, потому, что хотят удержаться в миссийских удобных для них квартирах) наговаривают американцам, что наша Миссия, мол, была японским имуществом (это базируют на том основании, что некоторое недвижимое имущество зарегистрировано на имя Имущественного Общества Японской Православной Церкви...) и поэтому-де теперь имущество должно перейти американцам»⁶⁴.

Представление, что это было «японское имущество», оказалось широко распространенным и среди корейцев и сыграло существенную роль в дальнейших событиях. Конфликт тлел до 1947 г., когда для участия в конференции по

⁶⁰ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 75, л. 175.

⁶¹Республика Корея. С. 48; *Kharin I. Orthodoxy in Korea...* P. 38.

⁶²ГАРФ, ф. 6991, оп. 7, д. 101, л. 10.

⁶³*Поздняев Д., свящ.* К истории Российской... С. 360.

⁶⁴ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 75, л. 175.

вопросу объединения Кореи в Сеул приехала советская комиссия, снова разместившаяся в здании Российского консульства рядом с Миссией и превратившая эту часть Чонг-Донга в «центр коммунистической пропаганды» в Сеуле. Дом архимандрита Поликарпа находился по соседству, и советские делегаты посетили его; кроме того произошел публичный скандал в церкви. До сих пор не вполне ясны отношения сотрудников комиссии с о. Поликарпом в это время: в середине 1950-х гг. некоторые православные корейцы говорили, что видели изображение Сталина в доме архимандрита Поликарпа, красный флажок на церковных воротах и шумные заседания, которые «комиссары» устраивали в Миссии. В то же время местные русские эмигранты утверждали, что о. Поликарп никогда не был настроен коммунистически⁶⁵.

7 января 1947 г. в Токио для управления Японской православной епархией при содействии оккупационной администрации США прибыл находившийся в юрисдикции русской Северо-Американской митрополии архиепископ Питсбургский Вениамин (Басальга), делегация же Московского Патриархата не была пропущена в Японию американскими властями. 5 июня того же года противники архимандрита Поликарпа из среды русских эмигрантов и корейцев, имевшие к нему претензии в личном плане и рассчитывавшие на получение имущества Миссии, объединились и направили два письма епископу Вениамину с просьбой решить вопрос об их «духовном окормлении», убрать о. Поликарпа и назначить нового священника (эти письма остались без резолюции)⁶⁶.

Не вполне ясно, как авторы писем поняли природу церковных преобразований, которые произошли в военной и послевоенной Японии, поскольку оба ходатайства просто называют Токио центром Японской Православной Церкви с довоенного периода, и авторы просят, чтобы новый священник был послан оттуда или из США. Обвинения против начальника Миссии в основном касаются духовной дисциплины и этики; о. Поликарп подозревается в прелюбодеянии и обвиняется в увольнении сотрудников в связи с личными разногласиями. Он также обвиняется в несоблюдении поста, организации группировок, игнорировании Корейского комитета и использовании церковного капитала по собственному усмотрению. Соответствующие ходатайства подписали 6 русских и 58 корейцев. Правдивость этих обвинений установить невозможно, однако следует отметить почти полное отсутствие политических мотивов; хотя русские и упоминали ор-

⁶⁵Rutt R. The Orthodox Church... P. 487; *Архимандрит Августин (Никитин)*. Россия и Корея... С. 155.

⁶⁶Kharin I. Orthodoxy in Korea... P. 20.

ганизацию о. Поликарпом вечера для советских офицеров и праздничное освещение здания церкви 1 мая, но не было никакого предположения о шпионаже⁶⁷.

Благодаря помощи западных миссионеров, знавших архимандрита Поликарпа долгие годы, ему удалось убедить власти воспрепятствовать приезду архиепископа Вениамина в Сеул и временно предотвратить поглощение им Корейской Миссии⁶⁸. В то время как в Японии в свете холодной войны борьба за Православную Церковь шла полным ходом, власти Южной Кореи все еще расценивали это как внутренний духовный вопрос. Конфликт, тем не менее, не был исчерпан. Летом 1948 г. группа «корейских дельцов» подала в Имущественное попечительство заявление о своих правах на имущество Миссии, но архимандриту Поликарпу, по его словам, удалось «отбиться»⁶⁹.

Хотя оппозиция о. Поликарпу не исчезла, внутренние волнения в Миссии, возможно, со временем бы прекратились, если бы не произошло обострение американско-советского кризиса на Корейском полуострове. Южнокорейские и американские власти стали подозревать Православную Миссию в качестве канала коммунистического влияния. Вероятно, не без участия властей, в начале октября 1948 г. архиепископ Вениамин (Басалыга) в тайне от архимандрита Поликарпа вызвал диакона Алексея Ким Ки Хан в Токио, рукоположил его во иерея и назначил «начальником Корейской Миссии»⁷⁰. Вряд ли это оказалось сделано по инициативе владыки Вениамина, который, по отзывам современников, был совсем не агрессивен в церковном плане.

12 декабря 1948 г., после Божественной литургии в храме Миссии, противники архимандрита Поликарпа зачитали письмо архиепископа Вениамина, с предписанием сдать все дела начальника Миссии о. Алексею Ким Ки Хану на основании того, что православные японцы признали юрисдикцию митрополита Феофила. Разорвав русскую копию послания архиепископа, о. Поликарп заявил, что не подчиняется требованиям незаконной церковной власти, так как Корейская Миссия никогда не была в ведении Японской консистории, а лишь в личном ведении митрополита Сергия (Тихомирова). Архимандрит попросил всех разойтись, но толпа недоброжелателей насильно вывела его из храма, разорвала рясу и разбила стекла в дверях церкви. О. Поликарпа пыталось защитить несколько

⁶⁷Подлинники писем хранятся в Архиве Американской Автокефальной Православной Церкви (Archives of the Orthodox Church of America).

⁶⁸Поздняев Д., *свящ.* К истории Российской... С. 361

⁶⁹ГАРФ, ф. 6991, оп. 7, д. 101, л. 16.

⁷⁰Там же. Л. 17; *Rutt R.* The Orthodox Church... P. 487.

русских прихожанок во главе с его матерью, но лишь полиции удалось остановить потасовку. Вечером того же дня архимандрит Поликарпа и его мать были арестованы и заключены в полицейский участок. После свидетельства начальника Миссии захват ее имущества произошел с согласия американской администрации⁷¹.

18 декабря в присутствии о. Алексия Ким Ки Хана и нескольких его сторонников полицейский чиновник предложил «передать им церковь для возобновления богослужения» и спросил, согласен ли о. Поликарп с распоряжением церковной власти в лице архиепископа Вениамина. Архимандрит Поликарп дал отрицательный ответ. «Признаешь ты или не признаешь, сдаешь ты или не сдаешь, — нас это не касается... Мы признаем и мы сделаем, в целях общественного спокойствия...» — таково было заключение полицейского чиновника. Тут же, без подписи о. Поликарпа, был составлен соответствующий протокол, закреплявший права на Духовную Миссию с ее земельными участками, постройками, движимым имуществом и библиотекой за раскольниками⁷².

До 23 декабря архимандрит вместе с матерью сидел в полицейском участке, затем мать освободили, а начальника Миссии перевели в тюрьму Кемукван, где от него продолжали добиваться признания законными распоряжений из Токио. Пребывание архимандрита Поликарпа в тюрьме Кемукван закончилось 29 декабря 1948 г. благодаря защите адвоката, нанятого стараниями одной благочестивой русской прихожанки. Суд не нашел никакой вины за о. Поликарпом, его обвинение в «политической неблагонадежности» и шпионаже в пользу СССР сфабриковать не удалось⁷³. Возвращение захваченного имущества Миссии оказалось чрезвычайно сложным — это можно было сделать лишь через суд, решение которого почти наверняка не было бы в пользу о. Поликарпа. 10 мая 1949 г. архимандрит Поликарп писал в телеграмме на имя Патриарха Алексия (Симанского): «Меня всячески принуждают сдать Миссию и уйти из Миссии. Молюсь в своей келии»⁷⁴.

Еще в январе 1949 г. о. Поликарп и его мать приняли советское гражданство. Выйдя из тюрьмы, архимандрит находился под наблюдением полиции и жил подаянием, но, несмотря на это, принял все меры, чтобы вернуть Миссию через суд, так как имел для этого законные основания. По свидетельству о. По-

⁷¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 7, д. 101, л. 11, 18.

⁷² Поздняев Д., *свящ.* К истории Российской... С. 361–362.

⁷³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 7, д. 101, л. 11, 18.

⁷⁴ Поздняев Д., *свящ.* К истории Российской... С. 362.

ликарпа ему с помощью экзарха Московского Патриархата в Америке архиепископа Макария почти удалось добиться успеха в деле возвращения Миссии, однако этому помешали новые репрессии⁷⁵.

18 июня 1949 г. о. Поликарп был вторично арестован по обвинению в шпионаже и заключен в тюрьму. В отделении полиции архимандрита допросили и заявили, что поскольку стало известно о принятии его в советское гражданство, то он подлежит высылке по распоряжению южнокорейских властей. В своей автобиографии от 3 января 1951 г. о. Поликарп отмечал: «... Ко мне были применены азиатские пытки... [21 июня]. По истечении 11 дней меня вместе с матерью выслали из Южной Кореи в Северную, причем все наше личное имущество было конфисковано»⁷⁶. 29 июня в сопровождении полицейских архимандрита Поликарпа и его престарелую мать доставили к 38-й параллели и предложили идти дальше самим. Через несколько часов они достигли северокорейского пограничного пункта, где их доставили к офицеру. 3 июля 1949 г. архимандрит прибыл в Пхеньян, где ему была оказана советским посольством необходимая материальная и медицинская помощь⁷⁷.

Вскоре Патриарх Алексей прислал о. Поликарпу телеграмму, полную заботы о дальнейшей судьбе Корейской Миссии: «С удовлетворением узнали мы о Вашем освобождении. Сердечно поздравляем. Прошу прислать ответ о состоянии Миссии в Сеуле, о причинах высылки и Ваших соображениях о дальнейших мероприятиях по восстановлению деятельности Миссии»⁷⁸. Ответная телеграмма архимандрита была краткой и не внушала оптимизма: «... Все движимое и недвижимое имущество Миссии незаконно передано через полицию корейцам, признавшим феофиловскую юрисдикцию. Думаю, что восстановить деятельность Миссии можно будет только после того, как будет восстановлена законная власть в Южной Корее»⁷⁹. 18 июля о. Поликарп рассказал в Пхеньяне корреспонденту ТАСС об истории своего служения и высылки из Южной Кореи. В конце августа 1949 г. архимандрит, согласно новой телеграмме Патриарха Алексея, выехал в Харбин, где стал служить в Никольском кафедральном соборе.

⁷⁵ГАРФ, ф. 6991, оп. 7, д. 101, л. 12; Журнал Московской Патриархии. 1949. № 8. С. 11.

⁷⁶Поздняев Д., свящ. К истории Российской... С. 362.

⁷⁷Известия. 1949. 21 июля; Журнал Московской Патриархии. 1949. № 8. С. 12.

⁷⁸ГАРФ, ф. 6991, оп. 7, д. 101, л. 39.

⁷⁹Там же. Л. 40.

В дальнейшем бывшего начальника Миссии без малейших оснований называли в южнокорейской печати советским агентом. Еще в середине 1960-х гг. православный корейский студент-теолог Александр Чанг⁸⁰ в своей работе писал, что «в действительности он секретно работал на коммунистическую шпионскую сеть»⁸¹. Однако материалы хранящегося в Государственном архиве Российской Федерации личного дела владыки Поликарпа полностью опровергают эти утверждения. Наоборот, чиновники Совета по делам Русской Православной Церкви относились к нему как к бывшему эмигранту с явным недоверием (несмотря на его героическое поведение в Сеуле)⁸².

Только 21 декабря 1950 г. архимандрит Поликарп приехал из Харбина в Москву. В сентябре 1951 г. он был назначен в Иерусалим начальником Русской Духовной Миссии в Палестине и служил там до апреля 1955 г., затем был духовником Свято-Николаевского женского монастыря в Мукачево. 19 июля 1957 г. в Троице-Сергиевой Лавре состоялась хиротония о. Поликарпа во епископа Кировского и Слободского, которую возглавил Патриарх Алексей. В ноябре 1962 г. владыка Поликарп был назначен епископом Архангельским и Холмогорским, в январе 1966 г. — епископом Ивановским, а в июле 1968 г. — епископом Пензенским и Саранским. 16 декабря 1969 г. он был уволен на покой и проживал в Симферополе, где и скончался 23 июля 1989 г. Погребли владыку на кладбище с. Пионерское в Крыму, в тех местах, где он, будучи на покое, часто рисовал⁸³.

Таким образом, при активном содействии южнокорейских властей и американской оккупационной администрации Русская Православная Миссия в Сеуле перешла в юрисдикцию возглавлявшего Северо-Американский митрополичий округ митрополита Феофила (Пашковского, 1874–1950). Церковные, также как и дипломатические, торговые и культурные связи между Россией (в тот момент СССР) и Южной Кореей были насильственно расторгнуты. Начальником Миссии стал о. Алексей Ким Ки Хан, управлявший ею до середины 1950 г. Падение Сеула в первые дни Корейской войны поставило православных прихожан перед выбором: остаться под коммунистической властью или уходить на юг с отступающими войсками. Большинство, по всей видимости, бежало в Пусан, взяв

⁸⁰Ещё одно упоминание о нем см. ниже. — *Прим. ред.*

⁸¹Chang A. «Land of the Morning Calm» // «Zoe», the Brotherhood of Theologians. A Sign of God. Orthodoxy-1964. A Pan-Orthodox Symposium. Athens, 1964. P. 325.

⁸²ГАРФ, ф. 6991, оп. 7, д. 101.

⁸³Там же; *Киреев А., протодиак.* Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2005 годах. М., 2005. С. 493–494.

с собой церковные святыни, но их пастырь — о. Алексей остался и был арестован коммунистами 9 июля 1950 г., депортирован на север страны и бесследно исчез (вероятно, погиб). Во время боев за Сеул здание Российского консульства оказалось разрушено, принадлежавшие Миссии постройки сильно пострадали, а церковь взорвали⁸⁴.

После изгнания северян из Сеула православные корейцы вернулись к разрушенным зданиям Миссии, и первоначально были вынуждены собираться во дворе. Однако вскоре они получили неожиданную помощь. В период боевых действий с греческой экспедиционной бригадой в составе войск ООН в Корею прибыли священники Элладской Церкви, что в дальнейшем имело серьезные последствия. В 1952–1953 гг. православная церковь в Сеуле была восстановлена с помощью пожертвований греческих солдат, и корейцев стали окормлять священники бригады. Особым рвением в этом плане отличался архимандрит Андреас (Халкиопулос); несколько сотен новых прихожан приняли святое крещение и были обучены основам христианской веры. Греческие солдаты присоединились к корейскому церковному хору и стали участвовать в православных праздниках на территории Миссии. Определенную поддержку корейские миряне получали также от эфиопов (особенно от их полкового священника Арайи Селассиэ) и от немногочисленных американских православных солдат, но только греческие священники помогли им возобновить богослужebную жизнь. После окончания войны два молодых корейца — Костас Ким и Александр Чанг были взяты учиться в Коринфской теологической семинарии⁸⁵.

В самом конце войны — 15 июля 1953 г. в Сеул на несколько дней прилетел известный архипастырь Северо-Американской митрополии — епископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской). Он прибыл с целью передать благословение православным воинам, находившимся в американской армии и частях ООН, а также посетить сильно пострадавшую в ходе боев Корейскую Духовную Миссию. В своих заметках о посещении Кореи владыка так описывал свои впечатления: «Вечером того же дня было служение в храме православной нашей Сеульской Миссии... Приходят молодые и пожилые корейцы. Всего собирается человек 40. Мы надеваем рясы, облачаемся и служим акафист по-славянски и по-гречески... Молимся за корейский народ и за все народы мира, — и за это малое стадо православное, чудом сохранившееся среди полуразрушенного города,

⁸⁴ Ланьков А. Христианство в Корее // Проблемы Дальнего Востока. 1999. № 2. С. 131; Rutt R. The Orthodox Church... P. 488.

⁸⁵ Rutt R. The Orthodox Church... P. 488–489; Chang A. «Land of the Morning...» P. 325–326.

его полуразбитой миссии... Говорю им слово, которое переводит на корейский язык пожилой кореец, староста, бывший переводчик русской дипломатической миссии в Сеуле... Раздаю корейцам крестики, иконки»⁸⁶.

На следующий день епископ Иоанн раздал в здании Миссии привезенные из США подарки и провел собрание прихожан, на котором они предложили двух кандидатов «для посвящения постоянного пастыря-корейца». Владыка выразил согласие на проведение рукоположения и обещал материальную помощь от Православной Церкви в Америке, однако общее впечатление от увиденного у него осталось тяжелое: «Миссия Сеульская почти разрушена, и число членов уменьшилось более, чем в 10 раз...»⁸⁷.

После окончания кровопролитной войны 1950–1953 гг. Корея была разделена на два государства по 38-й параллели. В северной части (так называемой Корейской народной демократической республике) православная церковная жизнь исчезла на несколько десятилетий, а в южной сохранилась и получила дальнейшее развитие. Побывавший в Сеуле вскоре после войны американец Ричард Ратт позднее вспоминал: «Трогательно было присутствовать на литургии весной 1954 года, которая служилась и пелась на корейском языке, но по русским напевам, с несколькими ектениями по-славянски и по-гречески, причем солдаты отвечали хором на свой распев. Было еще любопытнее принимать участие в приходском пикнике с корейцами, греками и эфиопами. Каждая группа со своей национальной пищей, и я — один неправославный среди всех. Я долго буду хранить теплую память об “агапе”, последовавшей за освящением новой школы при церкви [устроенной на пожертвования греческих солдат в старом миссионерском доме]»⁸⁸.

Прежде чем покинуть Сеул и вернуться в Грецию архимандрит Андреас (Халкиопулос) способствовал тому, чтобы намеченный им в качестве преемника благочестивый мирянин Борис Мун Хичун, избранный членами православной общины в Сеуле, смог принять духовный сан в Токио. 9 января 1954 г. Борис был рукоположен епископом Токийским Ирнеем (Бекишем) во диакона, а на следующий день — во иерея, но это было в последний раз, когда рукоположение корейца совершил православный Токийский архиерей⁸⁹.

⁸⁶ Иоанн (Шаховской), еп. Сан-Францисский. *Время веры*. Нью-Йорк, 1954. С. 377.

⁸⁷ Там же. С. 378.

⁸⁸ Rutt R. *The Orthodox Church...* P. 489-490.

⁸⁹ Августин (Никитин), архим. *Россия и Корея...* С. 157–158; Rutt R. *The Orthodox Church...* P. 490.

Вхождение в состав Северо-Американской митрополии Японской епархии создавало непреодолимые трудности для жителей Южной Кореи. Освободившись после окончания II Мировой войны от многолетнего гнета, корейцы считали совершенно неприемлемой любую зависимость от Японии, многие из них прямо ненавидели японцев. Поэтому подчинение Японской епархии, даже формальное, стало для Корейской Миссии невозможным; ее члены хотели разорвать последнюю связь с Токио, откуда управлял ими русский епископ из Америки. Это стало основной причиной того, что состоявшийся 24 или, по другим сведениям, 25 декабря 1955 г. съезд корейских православных христиан (их насчитывалось тогда около 400) принял решение присоединиться к Константинопольскому Патриархату в лице Греческой архиепископии в Америке⁹⁰. С 1956 г. их окормлял греческий экзарх Константинопольского Патриарха в Северной и Южной Америке архиепископ Иаков (Кукузис), который получил экзотический титул экзарха Атлантического и Тихого океанов. Новая надпись на портале храма в Сеуле гласила: «Корейская Православная Церковь. Диоцез [епархия] Греческой Северо-Американской Православной Церкви»⁹¹. Так начался «греческий период» в истории Православия в Корее, который в основном продолжается до настоящего времени.

С 1954 г. основную тяжесть приходской деятельности в Сеуле нес единственный священник Борис Мун, отдавший миссионерскому делу 21 год своей жизни. И только спустя два десятилетия Православная Миссия в Южной Корее активизировала свою деятельность благодаря трудам новых пастырей, прибывших сюда из Греции. В 1970 г. решением Патриарха Афинагора и Константинопольского Синода была учреждена специальная митрополичья кафедра, объединившая под своим управлением православные приходы в Новой Зеландии, Индии, Корее, Японии, Сингапуре, Индонезии, Гонконге и на Филиппинах (это был своеобразный ответ на учреждение Московским Патриархатом в 1970 г. автономной Японской Церкви и автокефальной Американской Православной Церкви). Несколько десятилетий Корейская Православная миссия находилась под омофором митрополита Новозеландского Дионисия (Псиахаса). В 1975–1990-х гг. начальником Православной Миссии в Южной Корее являлся грек архимандрит Сотиириос (Трампас). В его ведении находились три православные общины, расположенные в самых больших городах страны: Сеуле, Пусане и Инчхоне. В миссионерском центре Сеула действовал храм в честь Успения Богородицы. С

⁹⁰ *Kharin I. Orthodoxy in Korea...* P. 21; *Анисимов Л. Православная миссия в Корее...* С. 59.

⁹¹ *Rutt R. The Orthodox Church...* P. 489.

1980-х гг. в Сеуле выходит еженедельник «Ио Бо» на корейском языке. В 1968 г. для маленьких православных корейцев было построено здание воскресной школы, которую посещает около 500 детей⁹².

Следует отметить открытие в Сеуле, помимо церкви Успения Божией Матери, храма свт. Николая Чудотворца, освящение которого 24 сентября 1978 г. совершил митрополит Новозеландский Дионисий. В 1982 г. был освящен новый храм в честь Благовещения Пресвятой Богородицы во втором по величине городе страны — Пусане, а также основана Богословская семинария в Сеуле. Ее работа проходит в тесном контакте с Ассоциацией православной молодежи Кореи, которая является членом Международной молодежной православной организации Синдесмос. Миссия также занимается социальной работой: при миссионерском центре функционируют «Общество любви к бедным» и «Касса стипендий для нуждающихся студентов». Основной бюджет Миссии складывается из добровольных взносов верующих, перечислений из фондов «Апостолики Диакония» («Апостольское служение» — миссионерская организация при Священном Синоде Элладской Церкви) и частных пожертвований через Общество корейско-греческой дружбы. О том, что к Православию проявляется немалый интерес говорит уже тот факт, что во время Олимпийских игр в Сеуле (1988 г.) на центральном стадионе была сооружена православная часовня⁹³.

В 1993 г. назначенный на корейскую кафедру архимандрит Сатириос был хиротонисан во епископа Зельского, викария митрополита Новозеландского Дионисия. В дальнейшем были построены православные храмы в Чонджу и Палангли, а в конце 1990-х гг. — часовня в г. Ислан, в Капёнге возник небольшой женский православный монастырь в честь Преображения Господня. В 1995 г. вблизи сеульского храма свт. Николая были возведены здания, в которых расположился Миссионерский центр и Богословская семинария, освященная во имя свт. Николая Чудотворца, а в дальнейшем и две небольшие церкви — Успения Пресвятой Богородицы и преп. Максима Грека⁹⁴. В июне 2004 г. владыка Сатириос был возведен в сан митрополита Корейского, получив также формальный титул экзарха Японии.

Несмотря на фактическое закрытие Российской Духовной Миссии в Корее, в стране остались православные корейцы, которые помнят, что их родители были крещены русскими священниками, и в последние два десятилетия в Ко-

⁹² *Августин (Никитин), архим.* Русская Православная Миссия... С. 143–144.

⁹³ Там же. С. 144–145; *Анисимов Л.* Православная миссия в Корее... С. 59–60.

⁹⁴ *Ланьков А.* Христианство в Корее. С. 131.

рее начали возобновляться связи Православия с Россией. В марте 1990 г., во время конференции Всемирного Совета Церквей «Справедливость, мир и целостность творения», проходившей в Сеуле, Корейская Православная Миссия гостеприимно встречала у себя участников этой конференции — представитель Матери Церкви — Русской Православной Церкви. В том же году верующие Кореи собрали 1,5 млн. долларов для выпуска значительного тиража Библии на русском языке в рамках проекта гуманитарной помощи России⁹⁵. В 1990-х гг. в Санкт-Петербургской духовной академии проходили стажировку православные студенты из Южной Кореи, в частности священник Иустин (Канг Те Янг) и чтец Владимир (Юнг Кил Ли). В 1995 г. в этой стране появился приход Русской Православной Церкви за границей, который возглавил перешедший в ее юрисдикцию из Константинопольского Патриархата корейский священник⁹⁶.

В мае 1999 г. президент Республики Корея Ким Де Чжун во время своего официального визита в Россию посетил Патриарха Московского и всея Руси Алексия II; в ходе их встречи обсуждался вопрос об открытии храма Русской Православной Церкви в Сеуле. Вскоре такая церковь была открыта вблизи православного храма свт. Николая, в одном из помещений приходского дома, ее освятили в честь преп. Максима Грека, чья судьба была связана с Россией. С сентября 2000 г. по благословению председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (нынешнего Патриарха), окормлением российской общины в Сеуле занимается окончивший Смоленскую духовную семинарию священнослужитель Московского Патриархата, кореец по национальности, иеромонах Феофан (Ким)⁹⁷. 6 июня 2006 г. он был возведен в сан игумена. В июне 2003 г. началось строительство в русском стиле православного храма Московского Патриархата в столице КНДР — Пхеньяне, которое завершилось через три года.

13 августа 2006 г. перед западным входом в храм Пресвятой Троицы, расположенный в районе Чонбек на берегу реки Тэдон в южной части Пхеньяна прошла торжественная церемония, связанная с окончанием строительства храма, в которой приняли участие митрополит Кирилл (Гундяев) с иерархами и клириками Русской Православной Церкви, а также председатель Комитета Православия КНДР Георгий Хо Ир Дин и чиновники правительства. Обращаясь к участни-

⁹⁵Комсомольская правда. 1990. 20 декабря.

⁹⁶Августин (Никитин), архим. Россия и Корея... С. 161–162; Ланьков А. Христианство в Кореи. С. 131.

⁹⁷Августин (Никитин), архим. Россия и Корея... С. 162–163.

кам церемонии, владыка Кирилл сказал: «Мы участвуем в историческом событии. Более ста лет назад русские православные люди прибыли в Корею, и здесь началась жизнь Православной Церкви. С того времени два народа стали лучше понимать друг друга. Однако после Второй мировой войны по политическим причинам Русская Православная Церковь была вынуждена покинуть юг Кореи. Сегодня мы освятим храм Живоначальной Троицы в Пхеньяне. Это корейский православный храм, построенный по инициативе руководителя страны Ким Чен Ира при активном участии Православного комитета КНДР. Этот храм воздвигнут замечательными корейскими мастерами. Русская Православная Церковь с любовью и радостью содействовала этому строительству. Мы особенно рады тому, что в этом храме будут служить корейские священнослужители. Он будет открыт для корейских верующих, а также для всех православных, которые живут в этом городе»⁹⁸.

Затем митрополит Кирилл, архиепископ Владивостокский и Приморский Вениамин, епископ Абаканский и Кызылский Ионафан, епископ Егорьевский Марк в сослужении русских и корейских клириков совершили чин великого освящения храма. По окончании крестного хода вокруг храма в основание престола храма был вложен ковчег с мощами святого новомученика Сергия Ракверского. Затем была совершена Божественная литургия, за которой владыка Кирилл рукоположил выпускника Московской Духовной семинарии диакона Федора Кима в сан пресвитера для служения в новоосвященном храме. В дар Комитету Православия КНДР была передана необходимая для его деятельности техника. 14 августа митрополитом Кириллом за литургией в сан иерея был рукоположен диакон Иоанн Ра, кореец по национальности, также получивший образование в Московской духовной семинарии. Таким образом, впервые был открыт приход Московского Патриархата в Пхеньяне. В 2007 г. исполнилось 110 лет со дня основания Российской Духовной Миссии в Корее, и к этому времени миссионерская деятельность Русской Церкви на корейской земле была снова возобновлена.

⁹⁸Заявление Службы коммуникации Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата относительно православного храма в КНДР от 30 апреля 2007 г. // URL: http://orthodox.cn/news/20070430nkorea_ru.htm.

Источники и литература

1. *Bolshakoff S.* The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London–New York, 1943.
2. *Chang A.* «Land of the Morning Calm» // «Zoe», the Brotherhood of Theologians. A Sign of God. Orthodoxy-1964. A Pan-Orthodox Symposium. Athens, 1964.
3. *Kharin I.* Orthodoxy in Korea: the Russian period. Princeton, 2008. Manuscript.
4. *Rutt R.* The Orthodox Church in Korea // *Sobornost*. Summer 1957, series 3: № 21.
5. *Seide G.* Verantwortung in der Diaspora. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. München, 1989.
6. *Августин (Никитин), архим.* Русская Православная Миссия в Корее // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 1. СПб., 1993.
7. *Августин (Никитин), архим.* Россия и Корея. Обзор церковных связей // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 4. СПб., 2004.
8. *Анисимов Л.* Православная миссия в Корее (к 90-летию основания) // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 5.
9. *Бесстремлянная Г.Е.* Из Японии в Иерусалим // Альфа и Омега. 2007. № 1 (48).
10. *Бувевский А.С.* Православная Церковь за границей // Журнал Московской Патриархии. 1950. № 10.
11. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6343, оп. 1, д. 205, л. 18.
12. *Поздняев Д., свящ.* К истории Российской Духовной Миссии в Корее (1917–1949) // История Российской Духовной Миссии в Корее. М., 1999.
13. Журнал Московской Патриархии. 1949. № 8.
14. Известия. 1949. 21 июля.
15. *Иннокентий, иером., Прозорова Г.В.* Рассказ о первом викарии Владивостокско-Камчатской епархии епископе Павле (Ивавовском) // Сайт Владивостокской епархии Русской Православной Церкви <http://orthodox.fegi/prav3.htm>.
16. *Иоанн (Шаховской), еп. Сан-Францисский.* Время веры. Нью-Йорк, 1954.
17. *Касьянов Н.В.* Приморские имения в окрестностях Владивостока на рубеже XIX–XX веков // Русская усадьба. Москва. 2005. № 11 (27).
18. *Киреев А., протодиак.* Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2005 годах. М., 2005.
19. Комсомольская правда. 1990. 20 декабря.
20. *Ланьков А.* Христианство в Корее // Проблемы Дальнего Востока. 1999. № 2.

21. *Прозорова Г.В.* Знаменитые архипастыри выпускники Восточного института в г. Владивостоке // Сайт Владивостокской епархии Русской Православной Церкви <http://orthodox.fegi/prav3.htm>.
22. *Сагитова И.О., Прозорова Г.В.* Евангелизация корейского населения российского Дальнего Востока (1864–1917) // Сайт «Православие в Корее». URL: <http://www.korea.pravoverie.ru/content/view/44/39/>
23. Республика Корея. Париж–Люксембург–Москва, 2000.
24. *Розалиев Ю.Н.* Из истории российско-корейских отношений. М., 1998.
25. Русская Православная Церковь. Устройство, положение, деятельность. М., 1958.
26. Страница Дальневосточного филиала Центра Восточно-Азиатских исследований при Отделе Внешних Церковных Сношений Московской Патриархии // orthodox.fegi.ru/prav.htm
27. *Суханова Н.А.* История становления автономии Православной Церкви в Японии (1912–1970 гг.). Дисс... канд. исторических наук. М., 2008.
28. Труды командированной по Высочайшему повелению Амурской экспедиции. Выпуск XI. Китайцы, корейцы и японцы в Приамурье. Отчет Уполномоченного Министерства Иностранных Дел В.В. Граве. СПб., 1912.
29. *Феодосий (Перевалов), архим.* Российская Духовная Миссия в Корее (1900–1925 гг.) // История Российской Духовной Миссии в Корее. М., 1999.
30. Хлеб Небесный. Харбин. 1939. № 10.
31. Хлеб Небесный. Харбин. 1940. № 5.
32. *Хрисанф, еп.* Из писем корейского миссионера. М., 1905.
33. Церковные ведомости. Сремски Карловцы. 1922. № 18–19.

И.В. Амбарцумов

ПОЛЕМИКА О СВОБОДЕ СОВЕСТИ В РУССКОЙ СВЕТСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ ПЕЧАТИ В КОНЦЕ 1904 – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1905 ГОДА

Статья посвящена дискуссиям в церковной и светской печати по поводу проблемы свободы совести и реформы религиозного законодательства Российской империи в конце 1904 – первой половине 1905 года. Проанализирована позиция по вопросам религиозной свободы ведущих российских печатных органов того периода. В основу исследования положены принцип историзма и структурный подход, при анализе материалов прессы использовались метод сравнительного анализа и метод выборочного исследования. Автор приходит к выводу о том, что либерализация русского религиозного законодательства, которая произошла в 1905 году, была объективно неизбежна, хотя и имела неоднозначные последствия.

Ключевые слова: веротерпимость, свобода совести, законодательство, Православная Церковь, вероисповедания, раскольники, сектанты, старообрядцы, полемика, печать.

Вопрос о веротерпимости был одним из наиболее актуальных вопросов, стоявших на политической повестке дня в России начала XX века. Многие государственные и общественные деятели того времени полагали, что религиозное законодательство Российской империи нуждается в существенной корректировке в сторону либерализации, то есть расширения вероисповедной свободы. Впрочем, так думали не все. Существовала точка зрения, согласно которой Россия, даже и до революции 1905 года, являлась одной из самых веротерпимых стран в мире. Епископ Серафим (Чичагов), в будущем митрополит и один из российских новомучеников, утверждал в одной из своих проповедей: «Ни одно государство не было так веротерпимо, как православная Россия, и во все времена, даже при Иоанне Грозном. Уже при Петре I была объявлена в России свобода совести. Католики и иезуиты всегда свободно действовали у нас, и при Петре II дозволен был беспрепятственный переход в католичество. В Петербурге издавна имеется римско-католическая академия, именуемая “Императорская”, какой чести не удостоена ни одна русская академия.¹ Если когда и преследовали

Иван Владимирович Амбарцумов — магистр социально-экономического образования, аспирант кафедры русской истории РГПУ им. А.И. Герцена, выпускник Санкт-Петербургской православной духовной семинарии.

¹ Санкт-Петербургская, Московская и Киевская духовные академии также имели статус императорских перед революцией 1917 г. — *Прим. ред.*

у нас раскол, то исключительно за политику и кошунство. Хлысты, молокане, скопцы, язычники, магометане, евреи пользовались всегда добрым отношением правительства. О протестантизме и упоминать не стоит, настолько известно, что эта вера процвела в России. Зато мы, православные, у себя дома всегда терпели гонение за правду Божию. Много имеется исторических фактов вроде того, как два священника Изюмского уезда Харьковской губернии, имевшие неосторожность назвать лютеранскую веру “лжеучением”, были биты плетью в духовном правлении. Книгу митрополита Стефана Яворского “Камень веры” о протестантском учении было дозволено напечатать только спустя 20 лет после его смерти. Таким образом, свобода религиозного убеждения была узаконена в России издавна и только благодаря веротерпимости православия². Исторические факты, приведенные владыкой Серафимом, весьма красноречивы, но нельзя не отметить, что они относятся преимущественно к XVIII – началу XIX века. Действительно, в русской истории был период, когда правительство оказывало преувеличенное благоволение к немцам-протестантам (первая половина XVIII века, особенно эпоха «бироновщины»). Было время, когда русское государство покровительствовало иезуитам, гонимым во всей остальной Европе (эпоха Екатерины II). В царствование Александра I представители правящих кругов и высшего света России проявляли благожелательный интерес к русским самобытным сектам, в том числе к таким явно изуверским течениям, как хлыстовство и скопчество³. Однако на протяжении большей части XIX–начала XX века власти Российской империи твердо стояли на страже интересов православной веры, государственный статус которой был четко закреплен в Своде законов Российской империи, принятом при Николае I. В российском законодательстве «существовала строгая градация вероисповеданий, которые подразделялись на три основные группы: первенствующая господствующая религия, терпимые, гонимые.

Первенствующей и господствующей в Российской империи признавалась “вера христианская православного кафолического восточного исповедания”... К православию обязательно должны были принадлежать император, императрица и жена наследника престола. При всех важнейших государственных событиях

² Серафим (Чичагов), митр. Да будет воля Твоя. М.-СПб., 1993. Ч. 1. С. 212–213.

³ См.: Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. П., 1915. С. 169; Клибанов А.И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 95.

к участию в торжествах привлекалось православное духовенство... Лишь православным давалось право пропаганды своего учения»⁴.

«Терпимыми» являлись традиционные религии нерусских народов империи. В законе они именовались «иностранными исповеданиями». К их числу относились, во-первых, инославные христианские конфессии: католичество, которое исповедовали поляки, литовцы и часть российских немцев, лютеранство и другие направления протестантизма, которых придерживались большинство колонистов западноевропейского происхождения в Поволжье и на Кавказе, эстонцы, латыши и балтийские немцы, а также армяно-григорианское вероисповедание. Во-вторых, в категорию терпимых входили иноверческие исповедания: религия караимов (крымских евреев), талмудический иудаизм, представляющий собой религию большинства еврейского народа, ислам, который исповедовали некоторые народы Поволжья и Кавказа и большая часть населения Средней Азии, ламаизм калмыков и бурятов, языческие верования «инородцев» Севера и Сибири. Юридические права и внутренняя организация «иностранных исповеданий» регулировалась XI томом Свода законов. «Иностранным исповеданиям» гарантировалась свобода отправления культа, но не свобода проповеди и распространения их учения. Православным запрещался переход в инославие, а христианам вообще — переход в иноверие. За совращение православных в иную веру полагалось уголовное наказание.

Часто говорится о том, что Православная Церковь в созданной Петром империи была превращена в часть государственной машины. Реже вспоминают о том, что весьма сходным образом российское законодательство подходило к большинству «иностранных исповеданий»: «В Своде законов Российской империи определялись органы управления различных конфессий, обязанности и меры наказания духовенства. Все высшие должностные лица назначались императором. Приобретение любого недвижимого имущества могло происходить только с разрешения императора, иногда — Министерства внутренних дел. Все духовные лица приносили присягу на верность царю, клялись охранять законы государства. Католическое и протестантское духовенство наравне с православным получало жалованье от казны»⁵.

Некоторые особенности русского религиозного законодательства и практической политики в этой области вызывали недоумение не только у оппозици-

⁴Дорская А.А. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. СПб., 2001. С. 19.

⁵Там же. С. 22.

онно настроенных либералов, но и у вполне «благонамеренных» консерваторов. Вот что писал журналист суворинского «Нового времени» по поводу российских законов, касавшихся иудаизма: «Послушать самые громкие голоса печати, старающиеся отражать веяния наших дней, — получается такое впечатление, как будто в России нет более настоятельных задач, чем задача улагодворения еврейской национальности. Таковы в особенности вопросы веротерпимости и равноправности... Скажем прежде всего о веротерпимости. Какие могут быть у евреев причины жаловаться на недостаток веротерпимости в отношении к ним, этого решительно нельзя понять. В цветущие времена еврейской политической самостоятельности не было в Палестине столько синагог, сколько их ныне размножилось повсеместно в России... Не только никто не мешает евреям веровать и молиться по-своему, но есть нечто прямо странное в нашем законодательстве о евреях. Мы, совершенно неизвестно ради чего, взяли на себя охрану еврейского талмудического правоверия, силою закона и власти поддерживаем еврейские религиозные установления против посягательства на них самих же евреев; мы запрещаем евреям переходить в некоторые другие религии и караем отступников от талмудической ортодоксии. Мы вооружаем огромною силою блюстителей этой талмудической ортодоксии, являющихся вождями еврейского населения и образующих своего рода правительство над ним, весьма бдительное и весьма строгое. Силою нашего закона и наших властей мы обязываем евреев есть только дорогое кошерное мясо и платить известные сборы, идущие на поддержку юдаизма... Можно ли после всего этого говорить о недостатке веротерпимости в отношении евреев?»⁶.

Рассуждения «Нового времени», представляющиеся на первый взгляд довольно убедительными, в действительности были весьма односторонними. Вряд ли возможно говорить о каком-то особом благоволении российской власти к иудаизму, учитывая тот факт, что приверженцы данной религии были существенно поражены в своих гражданских правах (черта оседлости, процентные нормы и т.п.)⁷. Дело, скорее, в том, что царский режим стремился поддерживать консервативные и традиционалистские силы во всех религиях и народно-

⁶О веротерпимости // Новое время. 22.09.1904. № 10259. С. 3.

⁷На этот факт справедливо указывали «Новому времени» оппоненты из либерального лагеря: «Другая статья в виде возражения нам говорит: раз исповедание какой-нибудь веры обуславливает собою ограничение прав, о свободе совести не может быть и речи. Только с переменой религии еврей приобретает все права. Очевидно, его вероисповедание неполноправно» (Еще два слова о веротерпимости // Новое время. 26.09.1904. №10263. С. 3).

стях. Государственные деятели Российской империи справедливо полагали, что ортодоксальный иудей представляет собой гораздо более политически благонадежный элемент, чем еврей-вольнодумец или атеист. Так или иначе, иудаизм к числу гонимых вероисповеданий не принадлежал, его точнее было бы назвать вероисповеданием «неполноправным».

По-настоящему гонимыми в Российской империи до 1905 года были старообрядцы, а также выделившиеся из старообрядческого раскола или отпавшие непосредственно от Православной Церкви сектанты. Правительство отказывалось признавать за старообрядческими и сектантскими общинами право юридического лица, не признавало их духовенство и заключаемые при посредстве этого духовенства браки и другие акты гражданского состояния. Преследуя указанные группы верующих, русское правительство руководствовалось уже не соображениями государственного прагматизма, а интересами господствующей Церкви. Трудно согласиться с вышеприведенным утверждением владыки Серафима, что раскольников в России преследовали «только за политику и кощунство». Под этими двумя словами епископ подразумевал, во-первых, хулу на Православную Церковь, во-вторых, трактовку русской государственной власти как власти антихриста. В действительности подобные воззрения были распространены лишь в некоторых раскольничьих толках, в то время как большая часть старообрядцев отличалась лояльностью и политическим консерватизмом. Старообрядцев преследовали в первую очередь за то, что они предлагали народу «альтернативную версию» православия, искренне считая себя носителями подлинной православной традиции, от которой в результате реформ Никона отошла официальная Русская Церковь. Таким образом, они были ее главными противниками и конкурентами. Для простого русского человека, чье религиозное мировоззрение характеризовалось консерватизмом и обрядоверием, «сворачивание в раскол» было гораздо большей опасностью, чем переход в какое-либо из «иностранных исповеданий». Такова была логика гонителей старообрядчества. Но с ней отказывались соглашаться представители русской либеральной и даже умеренно-консервативной общественности. Журналист «Нового времени» в цитированной уже статье выражал недоумение, почему, признавая право евреев жить по обычаям своей веры, правительство не признавало этого права за «приверженцами раскола, справедливо пользующимися репутацией крепких русских людей, глубоко преданных Царю, свято блюдуших свою русскую национальность, <...> искренно всем сердцем делящих со всеми нами общие русские

скорби и радости, испытанных стойких патриотов»⁸. Как мы видим, защищая религиозные права старообрядцев, «Новое время» исходило не только из «общечеловеческих ценностей», но также и из соображений «реальной политики». Зачем государству преследовать и восстанавливать против себя тех людей, которые могли бы составить для него надежнейшую опору? После публикации указанной статьи суворинское издание подверглось критике как со стороны светских либеральных, так и церковно-консервативных кругов.

«Новостям» показалось, будто мы свободу совести обращаем в “орудие государственности”, “низводим ее на степень награды и поощрения за верность национальной идее”⁹. Либералы также обвиняли «Новое время» в неискренности и беспринципности: «“Новое время” не любит веротерпимости, но и не желает прослыть ее противником. Еще недавно в этой газете доказывалось, что отпадение от господствующей Церкви ни в каком случае не может быть допускомо или признаваемо. <...> Теперь <...> газета пытается доказать, что установление полной веротерпимости можно отложить, а на первую очередь должен быть поставлен вопрос о веротерпимости в отношении раскольников»¹⁰.

С совершенно иных позиций нападал на суворинскую газету некто Н. Гринякин, постоянный автор выходившего в Киеве авторитетного церковного журнала «Миссионерское обозрение». По его словам, предельно допустимая веротерпимость в отношении раскольников итак уже осуществлена: «По закону 3-го мая 1883 года, за мнения о вере и совершение молений по своему обряду в своих моленных раскольники не преследуются и по “практической политике” (даже вопреки указанному закону): на крышах раскольниковых моленных, “терпятся” водруженные кресты <...> терпятся в моленных престолы и алтари, терпятся раскольничьи попы, повсюду являющиеся в облике православных пастырей – с длинными волосами и в рясах; мало того, раскольничьи попы и начетчики на публичных беседах с православными миссионерами не только защищают свое темное богословие, но и безнаказанно изрыгают всяческие злохуления на православную Церковь. Это ли не терпимость? Это ли не полное право раскольников “веровать и молиться по-своему”?.. Если “Новое время” считает такую терпимость по отношению к раскольникам все же недостаточной, то только потому,

⁸ О веротерпимости // Новое время. 22.09.1904. №10259. С. 3.

⁹ Еще два слова о веротерпимости // Новое время. 26.09.1904. №10263. С. 3.

¹⁰ «Новое время» о веротерпимости // Новости и биржевая газета. 25.09.1904. №265. С. 2.

что восстает, хотя как-то прикровенно, против ограничения свободы раскольничьей пропаганды»¹¹.

С формальной точки зрения миссионер как будто бы прав. Изданный в начале царствования Александра III закон 3 мая 1883 года до известной степени расширил гражданские и вероисповедные права «раскольников всех сект» (за исключением скопцов)¹². Старообрядцам и сектантам было разрешено производить торговлю и промыслы, занимать общественные должности, совершать богослужения не только в молельных домах, но и в частных без нарушения общественного порядка. Пришедшие в ветхость старообрядческие часовни и храмы разрешено было восстанавливать, а ранее закрытые властями — распечатывать, каждый раз после предварительного обсуждения и согласования этого вопроса министром внутренних дел с обер-прокурором Святейшего Синода. При этом раскольникам строго запрещалось публичное «оказательство» их веры, то есть проведение каких-либо религиозных церемоний вне храмов и домов¹³. Никакого особого юридического статуса духовные лица и наставники старообрядцев и сектантов не получили (ведение метрических книг раскольников еще ранее, по закону 1874 года, было возложено на полицию). Однако даже те незначительные послабления, которые были даны старообрядцам в упомянутом законе, не были осуществлены в полной мере. Как отмечает, В.Ф. Миловидов, «закон этот в значительной мере остался на бумаге. Царская администрация на местах нередко допускала произвол и притеснения старообрядцев, которые особенно усилились в годы открытой реакции 80-х—середины 90-х годов, одним из главных вдохновителей которой был обер-прокурор синода К.П. Победоносцев»¹⁴. Как свидетельствуют современники, основание преследования раскольников заключалось «не в самом законе, а в отсутствии в нем точного до мелочей определения прав старообрядцев [как это было в отношении «иностранных исповеданий». — *И.А.*]. Слишком общий характер закона дал широкое место административному произволу, почти всегда неблагоприятному для старообрядчества и сектантства»¹⁵.

¹¹ *Гринякин Н.* Наши «Гамалиилы» (по поводу газетных суждений о «веротерпимости») // Миссионерское обозрение. 1904. Октябрь. Кн. 2. С. 929–930.

¹² Понятие «раскольник» в российском законодательстве до 17 апреля 1905 года объединяло старообрядцев всех согласий и всех русских сектантов.

¹³ См. Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье (далее: ПСЗ- III). Т. III. СПб., 1886. С. 219–221.

¹⁴ *Миловидов В.Ф.* Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969. С. 59.

¹⁵ *Белявский Ф.* О свободе совести. // Слово. 08.02.1905. №61. С. 5.

«Все без исключения раскольники, раз дело касается их веры, не могут сделать шага без разрешения администрации. Право давать или не давать разрешение на открытие моленных предоставлено министру внутренних дел; но с каким трудом на практике даются эти разрешения, как часто все подобные ходатайства остаются без ответа!.. На 75000 населения раскольников в громадной нижегородской епархии приходится лишь 12 разрешенных правительством моленных, а в вятской — всего пять. Естественно, что при таких условиях, помимо официально существующих в указанных епархиях, имеется масса неразрешенных моленных: в нижегородской — 172, в вятской — 60»¹⁶, — писал в конце 1904 года в «Русских ведомостях» некто С.М-нов, ссылаясь на вышедшую незадолго до этого книгу К.К. Арсеньева «Свобода совести и веротерпимость». Административный произвол затрагивал и частную жизнь старообрядцев: «Для урегулирования семейного положения раскольников еще по закону 19 апреля 1874 года заведены метрические книги, ведение которых возложено на полицию. И здесь — снова целый ряд самых вопиющих злоупотреблений, на почве которых развиваются потрясающие драмы, когда законные жены и законные дети раскольников признаются администрацией незаконными, когда раскольники по недоразумению ли, или по произволу, вопреки многочисленным разъяснениям высшей в империи судебной инстанции, сената, попадают в ранг отпавших и должны нести все последствия так называемого отпадения от православия»¹⁷.

Имели место случаи, когда старообрядческое духовенство не допускалось в больницы для напутствия больных и умирающих единоверцев¹⁸. В прошении старообрядцев, поданном министру внутренних дел В.К. Плеве, в частности, говорилось: «Несмотря на нашу беззаветную преданность своему монарху и отечеству, нас <...> не допускают на некоторые государственные и общественные должности, в военной службе в некоторых частях не производят даже в унтер-офицеры, а в военно-учебные заведения не принимают вовсе»¹⁹.

В силу проблем с юридическим статусом старообрядческих общин и с гражданскими правами старообрядцев как современники, так и историки нередко затруднялись назвать их точную численность в рассматриваемый нами пери-

¹⁶С.М-нов. Закон и «религиозные отщепенцы»// Русские ведомости. 03.12.1904. №336. С. 4.

¹⁷Там же.

¹⁸Белявский Ф. О свободе совести // Слово. 08.02.1905. №61. С. 5; Пятый всероссийский старообрядческий съезд (Корреспонденция «Нового времени»)// Новое время. 23.09.1904. №10260. С. 4.

¹⁹Цит. по: Пятый всероссийский старообрядческий съезд (Корреспонденция «Нового времени»)// Новое время. 23.09.1904. №10260. С. 4.

од. Публицист из «Нового времени» утверждал, что число приверженцев «старой веры» в России составляет «по меньшей мере 15–20 миллионов»²⁰, и в этом с ним соглашался журналист «Новостей»²¹. Н. Гринякин, возражая апологетам старообрядчества, ссылаясь на данные всеобщей переписи 1897 года, согласно которым «раскольников теперь не 20 миллионов, а лишь около 2»²² (причем под словом «раскольники» в данном случае понимались совокупно старообрядцы и сектанты различных толков). Точнее говоря, эта категория верующих, в соответствии с официальными данными в общей сумме насчитывала 2 173 738 душ обоого пола или же 2,5% к общему числу православных²³. Цифру в 20 миллионов впервые назвал либеральный исследователь старообрядчества А.С. Пругавин. Его статья «Два миллиона или же двадцать миллионов?» была впервые опубликована в «Санкт-Петербургских ведомостях» в 1902 году, а затем вошла в книгу «Старообрядчество во второй половине XIX века»²⁴. Надо сказать, что ни советские, ни современные исследователи не склонны доверять «вычислениям» данного автора. «Есть все основания полагать, — пишет В.Ф. Миловидов, — что, если бы подсчет был произведен верно, и у старообрядцев не было бы серьезного повода уклоняться от переписи, эту цифру можно было бы увеличить в 1,5–2 раза»²⁵. Таким образом, число раскольников могло, по мнению советского религиоведа, насчитывать от трех до четырех миллионов, но никак не двадцать. Современный историк Церкви С.Л. Фирсов вообще не считает нужным оспаривать официальную статистику²⁶.

Либеральные публицисты, призывавшие прекратить «административный произвол» в отношении старообрядцев, писали также и о необоснованном стеснении прав сектантов. «Если <...> юридическое положение раскольников-старообрядцев по справедливости можно назвать бесправным, то какими словами охарактеризовать положение тех русских сектантов, учение которых идет вразрез с догматами господствующей Церкви? Эти сектанты *de facto* находятся «вне закона», мероприятия по отношению к ним носят характер таких репрессий, которые немислимы ни в одном культурном государстве <...> К разряду

²⁰О веротерпимости // Новое время. 22.09.1904. №10259. С. 3.

²¹«Новое время» о веротерпимости // Новости и биржевая газета. 25.09.1904. №265. С. 2.

²²Гринякин Н. Наши «Гамалиилы» // Миссионерское обозрение. 1904. Октябрь. Кн. 2. С. 931.

²³Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 гг.). М., 2002. С. 258.

²⁴Пругавин А.С. Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904. С. 7–18.

²⁵Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом... С. 60.

²⁶Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне... С. 258–259.

сект “особо вредных в церковном и государственном отношении” были отнесены штундисты, которым, согласно Положению комитета министров 4-го июля 1894 года воспрещены общественные молитвенные собрания <...> Полицейские власти, вторгаясь в частные жилища в целях преследования незаконных сборищ, не могут, конечно, входить на месте в детальное обсуждение сложного вопроса о принадлежности к штундизму привлекаемых к уголовной ответственности сектантов — это выясняется впоследствии на суде»²⁷.

«Особенно тяжело поражает та крайняя произвольность, с которою на суде определяется принадлежность того или иного лица к “вредной секте”. Судят по одному показанию миссионера-эксперта, отделяющегося в этих случаях одной шаблонной бездоказательной фразой: “социально-коммунистические тенденции скрыты в глубине секты”»²⁸. В статье «Оказательство и соращение» журналист «Санкт-Петербургских ведомостей» С. Соломин рассуждал о нелогичности и непоследовательности религиозной политики русских властей: «Замечательное, однако, дело: все терпимые религии, вошедшие уже в рамки духовного бюрократизма (например, католичество, лютеранство, иудейство), не опасны в смысле соращения одним только оказательством (юридический термин, обозначающий публичную демонстрацию той или иной веры. — И.А.). Напротив, мелкие секты, принесенные с Запада, или доморожденные, оказываются чрезвычайно деятельными, и самое их оказательство уже признается вредным. Не кроется ли объяснение в самом факте преследования, или в том, что на горячее исповедание следует в ответ не горячая же отповедь, а холодная кара судебного взыскания? Слово словом побораются, а не изъятым мечом»²⁹.

Все цитированные выше публикации появились в печати в тот период, когда верховная власть уже заявила о своем намерении расширить и укрепить в России начала веротерпимости. Впервые оно было высказано в императорском манифесте от 26 февраля 1903 года «о предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка». В нем, в частности, говорилось: «Мы... признали за благо укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в основных законах Империи Российской, которые, благоговейно почитая Православную Церковь первенствующей и господствующей, предоставляют всем подданным Нашим ино-

²⁷ С.М-нов. Закон и «религиозные отщепенцы» // Русские ведомости. 03.12.1904. №336. С. 4.

²⁸ Белявский Ф. О свободе совести. // Слово. 08.02.1905. №61. С. 5.

²⁹ Соломин С. Оказательство и соращение // Санкт-Петербургские ведомости. 14.10.1904. №282. С. 3.

славных и иноверных исповеданий свободное отправление их веры и богослужения по обрядам оной»³⁰. Данная формулировка была еще слишком общей. Ее можно было понять в том смысле, что государь желает обеспечить неуклонное соблюдение уже существующих законов, охранявших права «инославных и иноверных», то есть «иностранных исповеданий», к числу коих старообрядчество и сектанство не относились. Однако 12 декабря 1904 года был издан Высочайший указ Правительствующему Сенату, где, в числе намечаемых либеральных преобразований, прямо заявлялось о намерении «подвергнуть пересмотру узаконение о правах раскольников, а равно лиц принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям» (п.6)³¹. В январе, феврале и марте 1905 года состоялось несколько заседаний Комитета министров, на которых обсуждались подробно положения будущего закона о свободе совести, в частности, права старообрядцев, отделившихся от православия сектантов, лиц, отпадающих от господствующей Церкви, в инославии и иноверии.

Большая часть русских периодических изданий, как либерального, так и умеренно-консервативного направления, горячо приветствовали грядущую религиозную свободу. «Особенно отраднo отметить выраженное в Указе “душевное желание” охранять веротерпимость, причем едва ли не впервые с давних пор прямо и положительно повелено “подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников”»³². Газета «Русь», издававшаяся сыном владельца «Нового времени» А.А. Сувориным, гораздо более либеральная по своему направлению, чем издание Суворина-старшего, вместе с надеждой выражала и некоторую обеспокоенность: еще не было полной ясности относительно того, насколько будут расширены права раскольников, сектантов и иноверцев. «Точно также я склонен широко смотреть на 6 и 7-й пункты указа, где говорится об инородцах и иноверцах... — писал на страницах газеты известный журналист Л. Львов (Клячко). — Я имею твердое основание верить в полную и горячую искренность этих слов и верить также в то, что ответ на эти слова получится правильным. Ибо, по моему глубокому убеждению, насущные интересы государства и явная польза русского народа требуют только одного: полного равенства всех подданных без различия каст, исповеданий и взглядов»³³.

³⁰ПСЗ-III. Т. XXIII. Отделение I. СПб., 1905. С. 114.

³¹ПСЗ-III. Т. XXIV. Отделение I. СПб., 1907. С. 1197.

³²Высочайший указ // Новое время. 14.12.1904. №10342. С. 3.

³³Львов Л. К трудам Комитета министров // Русь. 24.12.1904. №374. С. 1.

«Зарю религиозной свободы» приветствовала газета «Слово», комментируя состоявшееся 25 января 1905 года заседание Комитета министров, на котором большинство участников, включая приглашенного митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского), высказались за отмену правовых ограничений для старообрядцев: «"Раскол и старообрядчество"... Да, много тяжелых воспоминаний о кострах, застенках и мрачных казематах монастырских тюрем представляется при этих словах... Сколько погибло в тяжелом изгнании, замучено в пытках, лишилось человеческого облика и разума за десятки лет одиночного заключения честных, стойких русских людей. Товарищ министра внутренних дел П.Н. Дурново, охарактеризовал старообрядцев <...> как людей искренно любящих родину, честных и неутомимых тружеников земли русской; это мнение оказалось общим голосом участвовавших в заседании членов Комитета министров. Преследование старообрядцев каким бы то ни было порядком, духовным или административным, и закрытие старообрядческих церквей не должно иметь места. — Доброе и правдивое слово, — дай Бог, чтобы оно пристыдило тех фанатиков, которые еще так недавно крикливо высказывались против признания старообрядцев коренными русскими людьми, признания, основывающегося на твердых исторических фактах, и требовали крутых мер против них»³⁴

Даже крайне правая газета «Гражданин» князя В.П. Мещерского горячо поддерживала намерение верховной власти расширить свободу вероисповедания: «Я сегодня горячо приветствую обращение с вопросом вероисповеданий, в том виде, в каком оно успело уже осветиться первыми шагами в этой области почтенного председателя комитета министров [С.Ю.Витте]. В этом вопросе громадной жизненной важности для России он взглянул на него не с петербургской точки зрения терпимости, исходящей от равнодушия к вопросам веры, а с точки зрения той русской терпимости в духе нашей Церкви, в духе нашего народа, против которой, увы, два столетия стоит непреодолимую преградою наш бюрократический строй церковного управления.

Дух этого строя тяжелым гнетом томил жизнь всех миллионов неправославных русских людей, <...> руководясь по отношению ко всем иноверцам непримиримо к ней нетерпимостью, родившею целый мир преследований, явных и тайных, благодаря которым во всех концах России росли взаимные народные ненависти, и люди отдалялись злобою от своего правительства...

Цензура доселе мешала <...> разглашать ту нескончаемую летопись гонений на иноверных сынов русского государства, которые в течение двух столетий

³⁴Заря религиозной свободы // Слово. 27.01.1905. №49. С. 1.

творились лжеусердными служителями Церкви под прикрытием ее святого имени и под личиною усердия к православно́й вере, но всякий, кто страницы этой летописи видел осуществляющимися на деле, в жизни, и ошутил душою отзвуки мук их жертв, тот поймет, сколько светлого, отрадного и великого по благу заключает в себе наступившая минута <...> когда Царь повелел Своему умному слуге, вкупе с сведущими людьми, разработать законы веротерпимости для русского государства»³⁵

Следует подчеркнуть различие между позицией «Гражданина» и многих других цитированных нами выше изданий. В.П. Мещерский приветствовал введение веротерпимости не с позиции либерала, для которого всякая свобода хороша сама по себе, как таковая, а с точки зрения консерватора, желающего усиления русской Церкви через освобождение ее от двухсотлетней (начиная с эпохи Петра I) стеснительной бюрократической опеки и, вместе с тем, укрепления русского государства, которое расшатывали межконфессиональные конфликты — неизбежный результат религиозных гонений.

На общем фоне радостных предчувствий и славословий религиозной свободе «гласом вопиющего в пустыне» кажется голос журнала «Миссионерское обозрение». Уже упомянутый нами Н. Гринякин, предрекал духовную катастрофу, которая должна наступить для православного русского народа с введением нового религиозного законодательства: «Церковь православная ныне — накануне великой и открытой войны с легионами церковных отщепенцев, — накануне так называемой “свободы совести” и исповеданий. Врата адавы раскроются вскоре во всю свою ширь. Раскол и дикие еретические секты хлынут темною лавою из этих врат во двор церковный и, Бог знает, сколько в нем останется претерпевших до конца испытания веры <...> С несомненностью можно только утверждать, что погибель духовная едва ли многим уступит в числе количеству жертв русско-японской войны. И кто знаком со всеми чисто-японскими хитростями расколо-сектантских пропагандистов: извращением ими Слова Божия и святоотеческого, лукавым угрызанием ими писаний, слащавой интонацией со-вращения при угрозе анафемой непослушным и воздыханием о погибели заблудших; кто знаком далее с девственным невежеством нашего простого народа о своей вере и недолюбливанием им духовенства, а вместе и равнодушием к его проповеди: тот, надеюсь, поймет, что истину говорю я и не лгу. По своей прежней миссионерской службе и по своему проживанию временами в родных краях, знаю громадные села, и знаю с той стороны, что появишь в них с открытой

³⁵Дневники. Пятница 28-го января // Гражданин. 30.01.1905. №9. С. 23.

и всячески свободной пропагандой любой начетчик какого угодно раскольничьего или сектантского толка, и чрез год-два огромное число населения, если не перестанет ходить в церковь, то поколеблется в своей вере непременно. <...> Православный пастырь, если он не миссионерствовал публично, если он мало начитан по миссионерству (а таковых подавляющее большинство), не выйдет на открытое состязание с пропагандистом, а если и выйдет, то едва ли будет лучше: в его неопытности узрят неправоту его веры. <...> Что ждет православную паству, при полной разнузданности отступнической пропаганды, нетрудно догадаться: смута, брожение в приходе, отпадение от истины. Какая православная душа может остаться спокойной, безразличной, какое православное сердце не дрогнет, когда из двора церковного пойдут в дебри темного заблуждения десятки, сотни и тысячи православных людей? И пойдут по младенческому несмыслию в православной вере, пойдут по невежеству, по слепоте?»³⁶

Нет сомнения, что приведенные только что строки были продиктованы искренней болью и заботой о духовном благополучии народа. Силу и убедительность аргументации автора придает то, что она основана не на отвлеченных философских и богословских посылах, а на реальном жизненном и миссионерском опыте, на знании особенностей религиозной психологии русских людей. Основной тезис Н. Гринякина можно сформулировать так. — По своему духовному уровню русский народ пока еще младенец. Он не сможет правильно, разумно распорядиться даруемой ему свободой, Освобождение его от отеческой опеки со стороны государственных и церковных властей, выражающейся в административном и законодательном ограничении проповеди и иной религиозной деятельности сектантов, раскольников и иноверцев, является преждевременным и потому крайне вредным. Православный публицист вполне искренне заявлял, что он не является противником свободы веры как таковой. Его страшила именно свобода религиозной пропаганды, против которой и было прежде всего направлено русское законодательство. «Где, в чем у нас ограничения за веру? — обращался он в своей предыдущей статье к светским журналистам — защитникам свободы совести. — Кто, как и во что верует <...> — это его тайна, его святое святых. Верьте вы, гг. газетные писатели, хоть в прелых фетишей, и будьте уверены, что никто вам слова запрещения не скажет и никаких ограничений вашей веры не последует. Иное дело, если вы станете внушать фетишизм другим. В данном случае закон обязан оградить нашу меньшую братию от дикой

³⁶ Гринякин Н. Навстречу «свободы исповеданий» // Миссионерское обозрение. 1905. Январь. С. 221–222.

и вредной пропаганды, и обязан во имя человечности именно. А к этому ведь по существу и сводится в нашем законодательстве вероисповедный вопрос»³⁷. Вполне обоснованным, с точки зрения Гринякина, был «двойной стандарт», принятый в русском праве по отношению, с одной стороны, к «иностранным исповеданиям», «которые получили свое начало вне пределов православной русской Церкви — язычеству, еврейству, латинству и протестантству»³⁸, а с другой стороны — к русским «расколо-сектантам», которые отделились от этой Церкви «с явным знаменем активной вражды и похуления»³⁹ по отношению к ней.

Разумеется, доводы миссионера могли быть убедительны лишь для человека, свято верующего в истинность и спасительность православия, и, соответственно, в пагубность раскольнических и сектантских учений. Эти аргументы не имели никакого значения для огромного большинства русского образованного светского общества, которое если и не придерживалось атеистических воззрений, то во всяком случае было весьма далеко от христианства в его православной церковной версии. Журнал «Миссионерское обозрение» пользовался дурной репутацией у русской либеральной публики. Публицист из «Русских ведомостей» характеризовал главного редактора этого журнала В. Скворцова и его сотрудников как «добровольных агентов светской власти», поддерживающих самые жесткие и бесчеловечные меры против старообрядцев и сектантов⁴⁰.

Следует отметить, что «Миссионерское обозрение» не выражало точку зрения всех вообще «церковников». В русской православной Церкви того времени, особенно в среде столичного духовенства, были достаточно сильны либеральные течения. Пламенным поборником свободы совести, причем именно с христианских (так ему, во всяком случае, казалось) позиций выступал священник Григорий Петров⁴¹, один из самых ярких проповедников начала XX века, чьи публицистические статьи, очерки и фельетоны регулярно появлялись на страницах газеты «Русское слово». По его мнению, система, при которой светская власть охраняет Церковь административно-полицейскими мерами и преследует ее противников, для Церкви не только не полезна, но и прямо пагубна: «Церкви

³⁷ Гринякин И. Наши «Гамалиилы» (по поводу газетных суждений о «веротерпимости») // Миссионерское обозрение. 1904. Октябрь. Кн. 2. С. 926.

³⁸ Там же. С. 928.

³⁹ Там же.

⁴⁰ С.М.-нов. Закон и «религиозные отщепенцы» // Русские ведомости. 03.12.1904. №336. С. 4.

⁴¹ См. о нем: Фирсов С.Л. Священник Григорий Спиридонович Петров // Российская интеллигенция на историческом переломе. Первая треть XX века. Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Санкт-Петербург, 19–20 марта 1996 г. СПб., 1996. С. 208–211.

такая поддержка не нужна. Она не в духе Церкви, излишняя для нее. Сила Церкви есть внутренняя, духовная. Внешняя полицейско-государственная поддержка, при всей ее благожелательности, это — костыль или палка для здорового и крепкого ногами...

Истинная, живая Христова Церковь не знает замков, в нее и вход, и выход совершенно свободны... Переродился человек духовно, принял внутрь Христа, Сына Божия, — он, как капля, соединяется с живым океаном живой воды — с Церковью. Изменился в этом океане почему-либо внутренне, духовную связь потерял, — сейчас выделяется из среды. В нем уже нет Церкви, и он не в Церкви. Как же Церковь станет держать его насильственно в своих недрах? Она может и должна убеждать его, молиться за него, но пускать от себя силой не может. Это — не дело Церкви, не церковный способ воздействия.

— Тогда что же? — скажут. — Тогда, значит, полная свобода уходить из православной Церкви? Да ведь это гибель православия! В таком случае, если не все, то какие миллионы православных отпадут, кто — в раскол, кто — в сектанство, кто — в инославные вероисповедания.

Так говорят обыкновенно не в меру ретивые защитники всяких внешних вмешательств в вопросы веры, суровые противники свободы совести... Хочется спросить их, как же они понимают Православную Церковь, внутреннюю связь духовных чад ее? Что такое, по их мнению, Церковь? Куча сухого песка, которая не может держаться, если не будет чем-нибудь прочно ограждена извне? Или же это — живой Божий организм? Тесно сплоченное, внутренне-соединенное тело Христово?

Сама Православная Церковь учит нас последнему. Как же можно говорить, что живой организм, живое тело Христово, живой Божий союз только и держится внешнею, полицейскою охраною? Отними ее, и все пропало: верующие разбегутся, рассеются по распутьям! Разве же эти речи не кощунственны? Не грубое оскорбление, не унижение достоинства Церкви?»⁴² — такие риторические вопросы задавал о. Григорий в статье «О свободе совести».

О Гринякине и его статьях Г. Петров не упоминает, но, несомненно, он полемизирует в том числе и с этим автором. Публицист из «Миссионерского обозрения», в свою очередь не обошел вниманием статьи либерального священника, подвергнув его тезисы резкой критике: «Если бы о. Петров, действительно, обратился с такими мыслями к тем, кого ему “хочется спросить”, то они сказали бы ему, что понятие у него, о. Григория, о Церкви — чисто-протестантское

⁴² Петров Г., свящ. О свободе совести (окончание) // Русское слово. 25.02.1905. №54. С. 1.

(Церковь, как “невидимое общество святых”, как “всеобъемлющее тело Христово”). Вместо протестантского и отвлеченного определения Церкви Христовой, мы берем православное и более конкретное: это общество истинно верующих во Христа, соединенное для вечного спасения священноначалием и таинствами. По протестантскому учению, Церковь — невидимое общество *святых*, <...> грешных членов <...> там нет: как только они согрешили (у Петрова — “изменились внутренно”), они невидимым судом Божиим тут же отсекаются от Церкви <...> (у Петрова — “сейчас выделяются из среды...”). По православному же учению в Церкви могут быть до суда церковного и отлучения и недостойные члены. <...> Церковь — хотя она и не “куча сухого песку” и “живое тело Христово, живой Божий союз” и “держится не полицейской охраной” (никто этого не говорит); но в ней, как и в живом теле могут быть и больные уды; <...> и болит ли один уд, с ним страдают и другие. И вот, при открытой пропаганде отступничества, заболят, “соблазняются” о своей вере миллионы “малых сих” — младенцев церковных, и по отсутствию достаточного врачевания (отпора расколо-сектантской пропаганде) и по своему несмыслию в вере Христовой, слепо пойдут в пропасть религиозной лжи и тьмы, в пропасть вечной гибели. <...> Ужели он, о. Григорий — совершенно равнодушен к этому погибельному для спасения души “выделению из среды”?»⁴³.

В споре между о. Григорием Петровым и Н. Гринякиным трудно встать однозначно на сторону одного из оппонентов: в рассуждениях как того, так и другого была, несомненно, «своя правда». Умеренную позицию, посередине между двумя крайностями, попытался занять журнал «Церковный вестник», издававшийся при Санкт-Петербургской духовной академии. В публикации под названием «Мнения и отзывы» в № 6 за 1905 год были приведены как выдержки из светских газет, превозносивших свободу совести, так и цитированный нами выше отрывок из статьи Н. Гринякина «Навстречу “свободы исповеданий”» — о «вратах адовых» в виде ересей и сект, грозящих поглотить миллионы неразумных чад православной Церкви. «Церковный вестник» признал частичную правоту миссионера: «Все трезвые люди согласятся с автором, что путь к идеалу лежит через компромисс, что некоторое физическое охранение наших младенцев в вере от иноверных влияний естественно и условно-необходимо»⁴⁴. Тем не менее, по убеждению автора редакционной статьи, консервация существующей

⁴³Гринякин Н. Пред распутьем (по поводу суждений в периодической печати о «свободе исповеданий») // Миссионерское обозрение. 1905. Март. Кн. 1. С. 683–684.

⁴⁴Мнения и отзывы // Церковный вестник. 10.02.1905. №6. Стб. 165.

системы церковно-государственных отношений не может быть приемлемым решением проблемы: «Нельзя Церкви бесконечно прозябать под покровом внешней, принудительной защиты. Такое положение ее в сущности ненормально; оно включает в себя соблазн расслабления. <...> Рассуждения г. миссионера не имеют под собой никакой принципиальной опоры; они имеют ценность только относительную, практическую, выдвигая вопрос: насколько в данный момент и при данных обстоятельствах переход к новому порядку вещей мог бы быть безопасен для интересов православия? Ответим на него также практически. Только легковверные и неопытные люди склонны видеть какой-то радикализм в наших реформах, идущих сверху. <...> По всем признакам, эти реформы, как были, так и будут <...> более, чем умеренными и постепенными. А если так, то и задачи православной миссии не обострятся вдруг до такого трагизма, как это рисуется пугливому воображению. Доброй половиной сравнительной беспечности и покоя придется, конечно, пожертвовать, но — верим — это послужит только к чести и силе нашей Церкви. После этого первого (необходимо плодотворного) искушения внутренних сил Церкви, ей не страшен будет переход и к полной свободе исповеданий»⁴⁵.

Позицию «Церковного вестника» можно назвать умеренно-либеральной. По сути автор статьи согласен с аргументами Г. Петрова и другими апологетами свободы совести из церковной и светской среды; ему лишь хочется, чтобы преобразования в духовной области были «умеренными и постепенными». Светские либеральные журналисты, однако, нашли повод обвинить петербургский академический журнал в недостаточно последовательном отстаивании принципа свободы вероисповеданий, в соглашательстве с реакционными миссионерами⁴⁶.

В вопросе о религиозной свободе позиции верховной власти и либеральной общественности были близки, как ни в каком другом. Император Николай II признавался министру внутренних дел князю П.Д. Святополк-Мирскому, что идея веротерпимости всегда была ему близка⁴⁷. Еще до окончательного провозглашения свободы совести, в феврале 1905 года, министерствами внутренних дел и юстиции по поручению императора были изданы специальные циркуляры, предписывавшие губернским начальствам без замедления принять меры к устранению административных стеснений в области религии и к освобождению тех лиц, которые подверглись по такого рода делам ограничениям и взысканиям.

⁴⁵ Там же. Стб. 165–166.

⁴⁶ См.: О свободе исповедания // Слово. 12.02.1905. №65. С. 1.

⁴⁷ Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен... С. 148.

Тем не менее, изданные в прежние времена законы и иные акты, ограничивавшие религиозную свободу, не были официально отменены. Это порождало сложную и двусмысленную правовую ситуацию; продолжали иметь место факты преследования и ущемления прав людей по религиозным мотивам. Оппозиционная пресса заостряла внимание общества на таких эпизодах.

«В тот момент, когда уже официально была провозглашена в России веротерпимость, на театре военных действий раненые и умирающие старообрядцы, пролившие свою кровь на полях далекой Манчжурии, были лишены возможности услышать последнее напутственное слово перед смертью от своих духовников. <...> В тот момент, когда министерством внутренних дел издается циркуляр, предписывающий «не допускать впредь в пределах губернии применения к делам религиозного свойства положений о государственной охране и о полицейском надзоре <...>», по протоколу полиции в окрестностях Одессы привлекаются к уголовной ответственности 39 крестьян, молившихся по баптистскому обряду. <...> В то же время в г. Сумах окружной суд приговаривает 18 марта 5 мужчин и 7 женщин <...> за принадлежность к секте штундистов к лишению всех прав состояния и к ссылке в Сибирь на поселение»⁴⁸. Газета уверяла читателей, что правительство желает лишь «успокоить общественное мнение»⁴⁹ заявлениями о веротерпимости, а на практике проводит прежнюю «полицейскую» политику. Однако, скорее всего, приведенные факты свидетельствовали о косности бюрократического аппарата, а не о какой-то злонамеренности высшей власти, которая, в лице императора и Комитета министров, уже приняла к тому времени твердое решение ввести в России начала религиозной свободы.

Решение это было осуществлено 17 апреля 1905 года, когда был издан Именной высочайший указ Сенату «Об укреплении начал веротерпимости». Указ не отменял господствующего положения православной Церкви, то есть не лишал ее государственного покровительства. Признавалось, однако, что «отпадение от Православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию, <...> причем, отпавшее по достижении совершеннолетия от Православия лицо признается принадлежащим к тому вероисповеданию или вероучению, которое оно для себя избрало». Разрешения православным переходить в нехристианские исповедания в законе дано не было. Исключение делалось для лиц, формально «числящихся православными, но в действительности исповедующих ту веру, к которой до присоединения к Православию при-

⁴⁸Официальная веротерпимость // Русские ведомости. №104. 17.04.1905. С. 4.

⁴⁹Там же.

надлежали сами они или их предки». Эта статья была актуальна, в частности, для некоторых регионов Поволжья, где одно время практиковалось массовое насильственное обращение из мусульманства и язычества в православие.

Вероучения, которые до этого времени объединялись наименованием «раскол», разделялись отныне на три категории: «а) старообрядческие согласия, б) сектантство и в) изуверные учения». Принадлежность к «изуверным учениям» преследовалась в уголовном порядке, а старообрядческие и сектантские сообщества приобретали равные права с инославными христианскими исповеданиями. Заявлялось также о намерении подвергнуть пересмотру и обсуждению существующие узаконения, касающиеся магометан и ламаитов (последних впредь было запрещено именовать в официальных актах «идолопоклонниками и язычниками»)⁵⁰.

День объявления свободы совести, 17 апреля, в 1905 году совпал с православным праздником Пасхи. Газеты не могли не отметить этот по-своему знаковый факт. «Красное яичко к Светлому дню старообрядцам, сектантам и всем лицам инославных исповеданий. Выработанные положения Комитета министров по шестому пункту Именного Высочайшего указа 12 декабря 1904 года знаменуют собой признание полной веротерпимости, распространяя ее на всех иноверцев, не исключая даже и ламаитов. <...> Нет сомнения, что установленные основания предстоящего изменения законов, обеспечивающие веротерпимость, утвержденные верховной властью и встречающие всеобщее сочувствие, будут проведены в полном объеме и не встретится никаких затруднений к осуществлению благой цели»,⁵¹ — писало «Новое время». «Христос мира, любви и свободной веры воскресает, воистину воскресает в России, сбрасывающей мрачные пути средневековых пережитков и возвращающейся к идеалам истинного, первоначального христианства»,⁵² — провозглашала газета «Русь». «Обнародованный в первый день Пасхи, 17 апреля, Высочайший указ <...> является актом крупного общественного значения и вместе с тем “великим делом мира и любви”»⁵³.

Даже издание крайне правого направления приветствовали царский манифест. Как писал «Гражданин», «из появившихся на Пасху правительственных актов всего больше произвело впечатление обнародование государем даро-

⁵⁰ПСЗ Ш. Т. XXV. СПб., 1908. С. 257–258.

⁵¹Внутренние известия // Новое время. №10459. 17.04.1905. С. 3.

⁵²Провозглашение веротерпимости // Русь. №99. 17.04.1905. С. 1.

⁵³Москва, 20 апреля // Русские ведомости. №105. 20.04.1905. С. 2.

ванных иноверным исповеданиям, раскольникам и сектантам облегчений. <...> Нельзя этому историческому факту не порадоваться»⁵⁴. Газета «Московские ведомости», возглавляемая В.А. Грингмутом, впоследствии видным черносотенным деятелем, оказалась в сложном положении. Идея широкой религиозной свободы ее редактору явно не была близка, но, как верноподданный монархист, он не мог выступать против акта царской воли. В статье «Свобода иноверия и инославия» газета выражала надежду, что инославные, раскольники и иноверцы не будут «злоупотреблять дарованной им свободой для унижения Православной Церкви»⁵⁵.

Последствия царского указа не замедлили сказаться в религиозной жизни России. «Начался массовый переход из православия тех, кто только считался православным, но на деле исповедовал свою прежнюю религию или религию своих предков. По данным министерства внутренних дел, за 1905 год только в католичество “отпало” 170000 человек, в ислам — 36000, в лютеранство — 11000»⁵⁶.

Заметно оживились старообрядцы и сектанты, получившие полноту гражданских прав и возможность для полноценной легализации своих общин.

В дальнейшем правительством была разработана серия законопроектов, конкретизирующих положения указа 17 апреля 1905 года. Особенно активная работа в этом направлении шла при Столыпине. Однако, как указывает Ю.С. Белов, «в комплексе вероисповедных законопроектов отразилась общая судьба столыпинских реформ. <...> Из многих десятков намеченных законопроектов в Думу было внесено лишь 11, из которых 4 уже действовали по статье 87. Но и из них ни один законом не стал»⁵⁷. Консервативная царская бюрократия всячески тормозила принятие законов, развивавших принцип свободы совести. «С другой стороны, — как отмечает тот же автор, — вероисповедные законопроекты не имели уже “капитального” значения. С отменой мер, запрещавших или каравших перемену веры, они фактически приобретали кодификационный характер, тем более, что почти все, предусматриваемое ими, было уже осуществлено административным порядком»⁵⁸. «В России де-факто установилась свобода сове-

⁵⁴ Дневники. Воскресенье, 17 апреля // Гражданин. №31. 21.04.1905. С. 21.

⁵⁵ Свобода иноверия и инославия // Московские ведомости. №108 21.04.1905. С. 1.

⁵⁶ Дорская А.А. Свобода совести в России... С. 54.

⁵⁷ Белов Ю.С. Судьба правительственной программы вероисповедных реформ в 1906–1914 гг. // Клио. №1 (7). 1999. С. 183.

⁵⁸ Там же.

сти вплоть до фактически внеконфессионального состояния: чисто формально числясь в какой-либо религии, можно было на практике не исполнять никаких обрядов и не нести за это никакой ответственности»⁵⁹. Эпоха религиозной свободы продолжалась вплоть до установления коммунистического режима, при котором гонениям подверглись все религии, и, в первую очередь, православие.

Рассматривая полемику в русской печати 1904–1905 гг. на тему религиозной свободы, мы можем выделить три точки зрения по данному вопросу:

1) *Консервативная*, одним из наиболее последовательных выразителей которой был журнал «Миссионерское обозрение». Согласно этой точке зрения, в России и до 1905 года уровень веротерпимости был вполне приемлемым. Каждый может верить «в душе» так, как он хочет, но право публичной демонстрации (оказательства) и проповеди учений, враждебных православию, должно быть законодательно ограничено. По мнению миссионера-публициста Н. Гринякина и его единомышленников, русский народ по уровню духовного развития фактически является ребенком. Позволить в его среде беспрепятственное распространение ересей и лжеучений — все равно, что позволить младенцу играть с бритвой⁶⁰. С точки зрения консерваторов, вполне оправданным был «двойной стандарт», принятый в русском праве по отношению, с одной стороны, к «иностранным исповеданиям», «которые получили свое начало вне пределов православной русской Церкви — язычеству, еврейству, латинству и протестантству», и, с другой стороны, — к русским «расколо-сектантам», которые отделились от этой Церкви «с явным знаменем активной вражды и похуления»⁶¹ по отношению к ней.

2) *Умеренно-либеральная* точка зрения. Ее сторонники признавали необходимость отмены ряда существовавших вероисповедных ограничений, прежде всего, в отношении так называемых «раскольников», наиболее ущемленной в своих правах группы верующих. Вместе с тем, умеренные либералы не оспаривали господствующего статуса православной Церкви в России и допускали возможность некоторого законодательного ограничения инославной и иноверческой пропаганды. Данную точку зрения из светских изданий наиболее последовательно выражали «Новое время» и «Слово», а из религиозных — «Церковный вестник».

⁵⁹ Там же. С. 179.

⁶⁰ Гринякин Н. Наши «Гамалиилы» (по поводу газетных суждений о «веротерпимости») // Миссионерское обозрение. 1904. Октябрь. Кн. 2. С. 926.

⁶¹ Там же. С. 928.

3) Точка зрения *радикальных либералов*, требовавших полной отмены вероисповедных ограничений и полного равенства всех религий. Данная точка зрения нашла отражение в ряде публикаций «Руси», «Русских ведомостей», с еще большей определенностью ее проводила газета «Новости», со страниц которой некий анонимный публицист ратовал за «полное освобождение всякого живущего на русской земле от Церкви и от кошмара “христианского государства”»⁶². Такие печатные органы, как «Русское слово», «Санкт-Петербургские ведомости», занимали позицию, среднюю между второй и третьей точками зрения.

Ответ на вопрос о том, какая из указанных точек зрения была «правильной», зависит не столько от эрудиции и профессионализма историка, сколько от его мировоззренческих установок — религиозных, политических и иных. Нельзя, однако, не признать того, что в сложившейся в рассматриваемый период общественно-политической ситуации определенная либерализация религиозного законодательства была объективно неизбежна (также, как объективно неизбежным было введение в государственный строй Российской империи некоторых конституционных начал). Вместе с тем, едва ли соответствовала традициям и жизненным интересам русского и других народов России так называемая «американская» система церковно-государственных отношений, при которой все конфессии, независимо от их вклада в национальную историю и культуру, имеют равные права и равный юридический статус. Не отвечает она потребностям и сегодняшней России. Опыт целого ряда европейских государств показывает, что вполне возможно сочетать свободу вероисповедания для каждого отдельного гражданина и режим наибольшего государственного благоприятствования для одной или нескольких наиболее многочисленных конфессий (такой режим закреплен в законодательстве Германии, Финляндии, Греции и некоторых других государств). Данная модель представляется наиболее предпочтительной и для нашей страны. Разумеется, с последним тезисом не все согласятся. Сейчас, как и сто лет назад, ведутся дискуссии о том, какими должны быть оптимальные отношения между Церковью (церквями) и государством, какую роль должна играть религия в жизни общества. В поисках ответа на эти вопросы мы должны учитывать в том числе и опыт дореволюционной России, как положительный, так и отрицательный.

⁶² «Христианское» государство // Новости и биржевая газета. №100. 21.04.1905. С. 2.

Источники и литература

Законодательные источники

1. Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье (далее: ПСЗ- III). Т. III. СПб.: Государственная типография, 1886.
2. ПСЗ-III. Т. XXIII. Отделение I. СПб.: Гос. типография, 1905.
3. ПСЗ-III. Т. XXIV. Отделение I. СПб.: Гос. типография, 1907.
4. ПСЗ-III. Т. XXV. СПб.: Гос. типография, 1908.

Материалы периодической печати

1. *Белявский Ф.* О свободе совести // Слово. 08.02.1905. №61. С. 5.
2. Внутренние известия // Новое время. 17.04.1905. №10459. С. 3.
3. Высочайший указ // Новое время. 14.12.1904. №10342. С. 3.
4. *Гринякин Н.* Навстречу «свободы исповеданий» // Миссионерское обозрение. 1905. Январь. С. 219–226.
5. *Гринякин Н.* Наши «Гамалиилы» (по поводу газетных суждений о «веротерпимости») // Миссионерское обозрение. 1904. Октябрь. Кн. 2. С. 925–932.
6. *Гринякин Н.* Пред распутьем (по поводу суждений в периодической печати о «свободе исповеданий») // Миссионерское обозрение. 1905. Март. Кн. 1. 675–684
7. Дневники. Воскресенье, 17 апреля // Гражданин. № 31. 21.04.1905. С. 21–22.
8. Дневники. Пятница, 28-го января // Гражданин. 30.01.1905. № 9. С. 23–24.
9. Еще два слова о веротерпимости // Новое время. 26.09.1904. №10263. С. 3.
10. Заря религиозной свободы // Слово. 27.01.1905. №49. С. 1.
11. *Львов Л.* К трудам Комитета министров // Русь. 24.12.1904. №374. С. 1.
12. *М-нов С.* Закон и «религиозные отщепенцы» // Русские ведомости. 03.12.1904. №336. С. 4
13. Мнения и отзывы // Церковный вестник. 10.02.1905. №6. Стб.164–168.
14. Москва, 20 апреля // Русские ведомости. №105. 20.04.1905. С. 2.
15. «Новое время» о веротерпимости // Новости и биржевая газета. 25.09.1904. №265. С. 2.
16. О веротерпимости // Новое время. 22.09.1904. №10259. С. 3.
17. О свободе исповедания // Слово. 12.02.1905. №65. С. 1.
18. Официальная веротерпимость // Русские ведомости. 17.04.1905. № 104. С. 4.

19. *Петров Г., свящ.* О свободе совести (окончание) // Русское слово. 25.02.1905. №54. С. 1.
20. Провозглашение веротерпимости // Русь. 17.04.1905. №99. С. 1.
21. Пятый всероссийский старообрядческий съезд (Корреспонденция «Нового времени») // Новое время. 23.09.1904. №10260. С. 4.
22. Свобода иноверия и инославия // Московские ведомости. 21.04.1905. №108 С. 1.
23. *Соломин С.* Оказательство и совращение // Санкт-Петербургские ведомости. 14.10.1904. №282. С. 3.
24. «Христианское» государство // Новости и биржевая газета. 21.04.1905. №100. С. 2.

Публицистика, проповеди

1. *Серафим (Чичагов), митр.* Да будет воля Твоя. М.: Паломник; СПб.: Нева-Ладога-Онега - СП «Рюрик», 1993. Ч. 1.

Религиоведческие исследования

1. *Буткевич Т.И.* Обзор русских сект и их толков. Пг.: Издание И.Л. Тузова, 1915.
2. *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М.: «Наука», 1973.
3. *Миловидов В.Ф.* Старообрядчество в прошлом и настоящем. М.: «Мысль», 1969.
4. *Пругавин А.С.* Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки из новейшей истории раскола. М.: Отд. тип. т-ва И.Д. Сытина, 1904.

Исторические монографии и статьи

1. *Белов Ю.С.* Судьба правительственной программы вероисповедных реформ в 1906–1914 гг. // Клио. 1999. №1 (7). С. 176–184.
2. *Дорская А.А.* Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2001.
3. *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 гг.). М., 2002.
4. *Фирсов С.Л.* Священник Григорий Спиридонович Петров // Российская интеллигенция на историческом переломе. Первая треть XX века. Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Санкт-Петербург, 19–20 марта 1996 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. С. 208–211.

М.В. Легеев

ЕВХАРИСТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ У СВ. ИГНАТИЯ АНТИОХИЙСКОГО

В статье раскрывается евхаристологический характер богословия посланий св. Игнатия Антиохийского. Евхаристические образы в текстах посланий скрыты за «оболочкой» наставлений, утешений, увещеваний, внешним поводом к которым явилось шествие св. Игнатия на казнь; так или иначе они затрагивают проблематику многих позднейших вопросов евхаристологии, включая актуальную в наше время тематику преложения Святых Даров.

Ключевые слова: Евхаристия, св. Игнатий Антиохийский, Тело Христово, Святые Дары, преложение, пресуществление, хлеб, вино.

Уже со времен апостольских Евхаристия становится одной из главных тем богословия Церкви. В этот ранний период, период апостолов и мужей апостольских, церковное богословие носит характер не апологетический и не охранительно-полемический, как будет позднее, а характер апостольский, общеучительный, катехизаторский, экзегетический, характер наставления просвещаемых и верных в христианских истинах. Таково и то евхаристическое богословие, которое мы находим в текстах этого периода. По преимуществу именно такой, катехизаторский характер сохранит святоотеческое богословие Евхаристии и в последующие времена, в отличие от многих других областей догматического знания.

Тема Евхаристии у свщмч. Игнатия развивается из тем «*подражания Христу*» и «*евхаристического единства*». Вообще, темы подражания Христу и евхаристического единства являются главными во всех посланиях свщмч. Игнатия. Тема евхаристического единства берется им очень широко и многопланово; евхаристия, согласно свщмч. Игнатию, есть «мир»¹, есть залог «единомыслия»

Михаил Викторович Легеев — студент III курса Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹Приветствие: «Игнатий Богоносец <...> святой Траллийской в Азии Церкви, <...> наслаждающейся миром во плоти и крови и страдании Иисуса Христа, [курсив наш. — М.Л.] <...> желает премного радоваться» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к траллийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 347 (285)). Далее все цитаты из св. Игнатия Антиохийского даются по данному изданию.

«Старайтесь чаще собираться для Евхаристии. <...> Нет ничего лучше мира» [курсив наш. — М.Л.] (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к ефесеянам. С. 337 (275)).

и «единения плоти и духа»². У свщмч. Игнатия почти отождествляются Евхаристия и Церковь. Даже более того: Церковь, Евхаристия, церковные члены — все это составляет одно чудесное единство, реальность жизни Иисуса Христа; все это есть Христос.

Так, Церковь, собрание верных, составляет из себя «как бы один *жертвенник*, как бы одного Иисуса Христа»³, — наставляет свщмч. Игнатий. Он утверждает эту неразрывность Церкви и Евхаристии и он призывает членов Церкви к такому состоянию, к тому, чтобы они истинно составляли из себя единство Церкви — чтобы они составляли из себя евхаристическое единство Тела Христова в Его Жертве.

Это соборное и евхаристическое по своему характеру, скрепленное Кровью Христовой, единство Церкви есть истинное и высшее «утверждение в любви»⁴, есть «единение веры и любви» во Иисусе Христе⁵. Но и саму Евхаристию свщмч. Игнатий образно называет «верою» и «любовью»⁶, «любовью нетленною», самим этим выражением еще раз подчеркивая неразрывность Евхаристии и Церкви, понятийную неразличенность того и другого.

Вера, любовь, добрая совесть, единомыслие, единокордная жертвенность — все это однако есть *не только плод Евхаристии*, ее свойства, ее выражение, свидетельство о ней, все это есть для человека и *необходимое условие* участия

²«Укрепляйтесь в единомыслии с Богом, *имея неразделенный дух* [курсив наш. — М.Л.], который есть Иисус Христос» (*Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к магнезийцам. С. 346 (284)).

«Молось, чтобы в них (Церквах) было *единение по плоти и духу* [курсив наш. — М.Л.] во Иисусе Христе» (Там же. С. 341 (279)).

³«*Все вы составляйте из себя как бы один жертвенник* [курсив наш. — М.Л.], как бы одного Иисуса Христа» (Там же. С. 343 (281)).

⁴«Я узнал, что вы непоколебимо тверды в вере, как будто пригвождены ко Кресту Господа Иисуса и плотью и духом, *утверждены в любви кровью Христовою* и преисполнены веры в Господа нашего» (*Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к смирнякам. С. 364 (302)).

⁵*Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к траллийцам. С. 350 (288); *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к смирнякам. С. 366 (304).

⁶«Они [еретики] удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по своей благодати. Таким образом, отмечая *дар Божий*, они умирают. <...> Им надлежало бы держаться *любви* (Евхаристии), чтобы воскреснуть» (*Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к смирнякам. С. 366–367 (304–305)).

в евхаристической трапезе⁷. «Кто не внутри *жертвенника* (не внутри церковного соборного единства любви), тот лишает себя *хлеба Божия* [курсив наш. — М.Л.]»⁸, — говорит свщмч. Игнатий, указывая на свободную волю человека. Труд каждого члена Церкви, его личное усилие, есть необходимое условие гармонии этого соборного и евхаристического единства. Таким образом, это человеческое участие, человеческое действие, должно иметь *соборный характер*⁹. «Составляйте же из себя вы все до одного хор, — обращает свой призыв к христианам свщмч. Игнатий, — чтобы Отец услышал вас и по добрым делам вашим признал вас *членами Своего Сына* [курсив наш. — М.Л.]»¹⁰. И тогда Евхаристия, *та же самая* плоть Господа Иисуса Христа, преданная за нас, умершая и воскресшая однажды в истории¹¹, станет вашей плотью, видимо являя и благодать Божию, и совершенную человеческую природу Христа в жизни Церкви.

Но проповедуя евхаристическую сотериологию соборного единства, свщмч. Игнатий, тем не менее, основной упор, основной пафос своей проповеди, основное внимание читателя направляет и обращает на то, что должно произойти в конкретном, отдельно взятом человеке. Сотериология личного спасения, личной жертвы, утверждаемая свщмч. Игнатием, не противоречит его сотериологии соборного и евхаристического единства, а напротив, развивает и углубляет ее. Более того, для нас она служит источником ряда важных, евхаристических по своему характеру, образов.

⁷ «Стяжавши кротость, *утвердите себя взаимно* в вере, которая есть плоть Господа, и в любви, которая есть кровь Иисуса Христа. Никто из вас да не имеет ничего против ближнего своего» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к траллийцам. С. 350 (288)).

«Все вы <...> соединены в одной вере и во Иисусе Христе, <...> *преломляя один хлеб*, это — *врачевство бессмертия*, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к ефесянам. С. 340 (278)).

«Кто внутри *алтаря*, тот чист, а кто вне его [вне Церкви и евхаристии], тот нечист <...> *нечист совестью*» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к траллийцам. С. 349–350 (287–288)).

⁸ Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к ефесянам. С. 333 (271).

⁹ «Стяжавши кротость, *утвердите себя взаимно в вере*, которая есть плоть Господа, и в любви, которая есть кровь Иисуса Христа. Никто из вас да не имеет ничего против ближнего своего» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к траллийцам. С. 350 (288)).

¹⁰ Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к ефесянам. С. 333 (271).

¹¹ «Они [еретики] удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, *которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по своей благодати*» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к смирянам. С. 366–367 (304–305)).

Прежде всего свщмч. Игнатий говорит о совершенной необходимости для каждого члена Церкви подражать Христу. «Постараемся быть *подражателями* Господу»¹², «будьте *подражателями* [курсив наш. — М.Л.] Иисусу Христу, как и Он — Отцу Своему»¹³, — призывает он всех верных. Св. Игнатий призывает жить «сообразно Иисусу Христу»¹⁴, «сочувствовать страданию Христову»¹⁵ и уподобляться Ему несением своего креста, принесением Богу чистой жертвы. Смерть за Христа осмысляется им как «заклание на жертвеннике»¹⁶, «добровольная смерть за Бога»¹⁷, «участие в страданиях» Христа¹⁸, «подражание страданиям» Христа¹⁹, «удобный случай» и средство к достижению Бога, к спасению²⁰. «Трудно достигнуть Бога» без этой личной жертвы²¹, — говорит свщмч. Игнатий.

Призыв св. Игнатия «подражать Христу» имеет глубокую евхаристическую основу. Подражание, уподобление Христу осмысляется свщмч. Игнатием как *жертва человека*, члена Тела Христова, *укорененная в искупительной жертве Христовой и имеющая внутреннюю теснейшую связь с евхаристической жертвою*. Так, Кровь Христова «воспламеняет» к подражанию Христу²², «как будто пригвозждает ко Кресту Господа Иисуса и плотью и духом»²³, «пре-

¹² Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к ефесянам. С. 336 (274).

¹³ Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к филладельфийцам. С. 361 (299).

¹⁴ Там же. С. 359 (297).

¹⁵ Там же. С. 359 (297).

¹⁶ «Не делайте <...> ничего (для моего земного спасения) <...> чтобы я был *заклан Богу* теперь, когда *жертвенник* уже готов» [курсив наш. — М.Л.] (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к римлянам. С. 353 (291).)

¹⁷ Там же. С. 354(292).

¹⁸ «Чтобы *участвовать в Его страданиях* [курсив наш. — М.Л.], я терплю все это» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к смирнянам. С. 365 (303)).

¹⁹ «Дайте мне быть *подражателем страданий* [курсив наш. — М.Л.] Бога моего» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к римлянам. С.355 (293)).

²⁰ «Я уже не буду иметь такого удобного случая достигнуть Бога» (Там же. С. 353 (291).)

²¹ Там же. С. 353 (291).

²² «Как *подражатели Богу, воспламенившись Божественной кровью* [курсив наш. — М.Л.], вы совершенно исполнили в отношении ко мне родственное дело» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к ефесянам. С. 331 (269)).

²³ «Я узнал, что вы непоколебимо тверды в вере, как будто пригвождены ко Кресту Господа Иисуса и плотью и духом, *утверждены в любви кровью Христовою* [курсив наш. — М.Л.] и преисполнены веры в Господа нашего» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к смирнянам. С. 364 (302)).

исполняет веры» и «утверждает в (жертвенной) любви»²⁴. О подражании Христу свидетельствует и непорочное единомыслие членов Церкви — «природное свойство» совершенной человеческой природы²⁵.

Своею жертвою, Крестом «в страдании Своем Иисус Христос, — говорит свщмч. Игнатий, — призывает к Себе нас как членов Своих. Голова не может родиться отдельно без членов; и Бог обещает нам *единение, которое есть Сам Он*»²⁶. Таким образом, Господь призывает нас к жертвенному единению, *призывает нас стать «ветвями (Его) креста»*²⁷. «В истинном страдании» Христа, в соборном и личном участии в Его жертве, являет себя Церковь как организм, соединенный из ее членов, как Тело Христово²⁸.

Для самого свщмч. Игнатия эта личная христоподражательная жертва — смерть за Христа от зубов зверей. *Разрывание* и даже *полное уничтожение* человеческой плоти в этой жертве осмысляются свщмч. Игнатием через евхаристические образы.

«Я пшеница Божия, пусть измельят меня зубы зверей, чтобы я сделался чистым хлебом Христовым... сделался жертвою Богу»²⁹, — восклицает святой. Разрывание человеческой плоти зубами зверей есть для свщмч. Игнатия образ *евхаристического раздробления Святых Даров*. Здесь свщмч. Игнатий очень натуралистичен: «Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела...»³⁰ — таковы эпитеты, используемые им. «Молюсь, чтобы [звери] <...> с жадностью бросились на меня. Я заману их, чтобы они тотчас же пожрали меня. <...> Если же добровольно не захотят, я их принужу»³¹, — такова сила желания святого к земной смерти. В чем же источник такого беспощадного натурализма, такой энергии видимого разрушения?

²⁴Там же. С. 364 (302)).

²⁵«Узнал я, что вы со всем постоянством держите непорочный и согласный образ мыслей, не во внешнем только поведении, но как *природное ваше свойство* [курсив наш. — М.Л.] <...> узнал о вас, что вы — *подражатели Богу*» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к траллийцам. С.347–348 (285–286)).

²⁶Там же. С.351 (289).

²⁷Там же. С.351 (289).

²⁸Приветствие: «Игнатий Богоносец достоблаженной Церкви Ефесской, <...> всегда *соединенной и избранной в истинном страдании*, [курсив наш. — М.Л.] <...> желаю премного радоваться о Иисусе Христе» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к ефесеянам. С. 331 (269)).

²⁹Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к римлянам. С. 355(292).

³⁰Там же. С. 355 (293).

³¹Там же. С. 355 (293).

У свщмч. Игнатия Антиохийского мы находим принципиальное противопоставление «плоти» и своего «я»³². Любовь к себе³³, любовь к себе как творению Божию осуществляется через смерть плоти, через «ненависть» к ней. Любовь к природе и любовь к плоти оказываются несовместимы, несмотря на то, что плоть является частью этой природы, частью человека как творения Божия, частью человеческого «я». Именно в силу этого онтологического факта, в силу того, что плоть есть часть человеческой природы, в силу этого, ни «ненависть» к плоти, ни даже сама смерть плоти не в силах *безвозвратно* уничтожить ее. Человеческая плоть евхаристически укореняется в Теле Христовом и через это становится неподвластной тому разрушению, которое духовно в своей основе. Разрушение плоти реально, но оно носит сотериологический, а не онтологический характер.

«В (Его) смерти (таится) истинная жизнь»³⁴, — говорит свщмч. Игнатий о крестной смерти Спасителя, — жизнь совершенного Божества и совершенного человечества. Перед величиною этого ипостасного «я», и соответственно, перед полнотою всей человеческой природы неразрывно соединенной с природой Божией, «плоть» оказывается чем-то *одновременно и неотъемлемым, и несущественным*. Видимое повреждение, «преломление» плоти не влечет за собой повреждения природы человека, несмотря на тот парадоксальный факт, что плоть является частью этой природы. Эти два, как будто противоречащих друг другу утверждения, единство которых мы назвали «парадоксальным фактом», составляют одну из множества *антиномий*, столь характерных для церковного богословия.

И в этом смысле очень не случаен *жертвенный натурализм* свщмч. Игнатия. И именно этот же самый натурализм видимого разрывания (представляющий уже не евхаристический образ, но прямое описание Евхаристии) мы встретим у свт. Иоанна Златоуста в его знаменитых словах: «Он дал желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, и касаться зубами Плоти Его, и со-

³²«Если же *окажете любовь плоти моей*, то я должен буду снова вступить на поприще» (Там же. С. 353 (291)). «Если пострадаю, значит вы *возлюбили (меня)*; если же не удостоюсь, вы *возненавидели меня*» [курсив наш. — М.Л.] (Там же. С. 356 (294)). Из этих слов мы видим, что свщмч. Игнатий противопоставляет «*свою плоть*» и «*себя*».

³³Т.е. истинная любовь к себе, любовь к себе как к творению Божию, любовь к своей природе.

³⁴«Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом неподверженный страданию» (*Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к ефесянам. С. 334 (272)).

единяться с Ним, и насыщать Им всякое желание»³⁵. И здесь, как и у свщмч. Игнатия, эти, несомненно, чисто *антиохийские* мотивы указывают на ту же самую антиномию, подчеркивают то же отношение к плоти: с одной стороны, как к чему-то разрушающемуся³⁶, но, с другой стороны, как к чему-то неуничтожимому и живому в этом своем разрушении.

Именно эта неуничтожимость своего «я», которое обнимает всю природу человека (а следовательно, и его тела), и служит источником другого евхаристического образа у свщмч. Игнатия. Противопоставление видимого и невидимого у свщмч. Игнатия достигает такой силы, что он выражает желание и надежду на совершенное уничтожение своего тела после смерти от зубов зверей. «Тогда я буду по истине учеником Христа, когда даже *тела моего мир не будет видеть* [курсив наш. — М.Л.]»³⁷, — восклицает он. В основе такого представления лежит следующая идея: невидимый, внутренний «человек» — истинная основа человеческой природы. Ее совершенство (которое и состоит в подражании и уподоблении Христу) — залог невидимого бытия плоти. Невидимость поедаемого зверями тела, невидимость человеческой плоти приобретает евхаристические черты, становится евхаристическим образом — *образом сокрытости плоти Господа под видом хлеба*. Совершенная невидимость для мира человеческого тела, принесенного в жертву, не есть смерть — но жизнь.

«Лучше молчать и быть, нежели говорить и не быть»³⁸, — такой необычайно сильный образ, христологический по своему содержанию, мы видим у свщмч. Игнатия. Здесь молчание — символ крестной смерти Христа, символ телесного умолкания, символ кажущегося небытия. «Молчать и быть» — эти слова, сказанные о Христе, означают Его бытие во гробе. Но они относятся и к истинному бытию евхаристического Тела Христова, *невидимого* в своем истинном облике, *но воспринимаемого* нами «под видом хлеба». Как молчание Христово неизме-

³⁵ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на Евангелие от Иоанна Богослова. Ч. 1. // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. VIII. СПб., 1902. 1993 (репр.). С. 552–553.

³⁶ Св. Дионисий Ареопagit скажет, что на Кресте страдание и смерть Христовы произошли реально, а в Евхаристии — происходят в символе. Свт. Николай Мефонский, подтверждая сказанное св. Дионисием, продолжая и развивая его учение, будет учить о реальности евхаристической жертвы. Св. Николай Кавасила раскроет учение последнего, объяснив, что жертвенное заклание Христа в Евхаристии не происходит, но является раз и навсегда осуществленным и отныне пребывающим вне времени.

³⁷ *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к римлянам. С. 354 (292)).

³⁸ *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к ефесянам. С. 337 (275).

римо больше, чем слова мира, так и «невидимость» Христова неизмеримо больше, чем «видимость» мира.

Наконец богословие хриstopодражательной жертвенности свщмч. Игнатия, его желание «быть измолотым зубами зверей» и сделаться «чистым хлебом Христовым»³⁹ завершается прямым обращением к Евхаристии: «Хлеба Божия [курсив наш. — М.Л.] желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И пития Божия желаю — крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная»⁴⁰. Евхаристия выступает здесь как *основание* хриstopодражательной жертвы, и как ее *первообраз*. И таким образом, жертва, к которой так стремится свщмч. Игнатий, предстает перед нами и как *образ*, и как *плод* Евхаристии.

Эта жертва есть, прежде всего, основание *личного спасения* приносящего жертву (т.е самого свщмч. Игнатия), хотя этим не ограничивается ее значение. Тема евхаристического «преломления», «раздробления» осмысливается святым в плоскости личного спасения, личной жертвы человека — члена тела Христова. Уподобившись Христу, став невидимым для мира через эту жертву, свщмч. Игнатий надеется соделаться «чистым хлебом Христовым» — соприобщиться Христу в Его прославленной жизни, стать совершенным членом Его святого Тела.

Выражения «Хлеб Божий» и «чистый хлеб Христов» обозначают здесь *одно* — тело Христово. Но, при этом, в них вкладывается *разный смысл*. Если «Хлеб Божий» сказано о евхаристическом Телe Христовом, о Святых Дарах, то выражение «чистый хлеб Христов» указывает, скорее, на эkkлeзиологический аспект; оно относится здесь к человеческой природе человека, члена Церкви Христовой, всецело соединяющегося со Христом и *совершенно* входящего в Его тело. Таким образом, эkkлeзиология и евхаристология смыкаются у свщмч. Игнатия в этом понятии хлеба, человека как «чистого хлеба Христова» и Хлеба-Христа, «хлеба», который наделен всеми видимыми атрибутами земной пищи⁴¹, но который не подвластен этим атрибутам, но есть по своему внутреннему смыслу нечто совершенно иное, неуничтожимое, невидимое, сокрытое от внешнего взора. «Нет во мне огня, любящего *вещество*... Нет для меня сладо-

³⁹Там же. С. 354 (292).

⁴⁰Там же. С. 356 (294).

⁴¹Разрывание зубами зверей — у свщмч. Игнатия Антиохийского; вгрызание в плоть Христову — у свт. Иоанна Златоуста.

сти в *пище тленной*, <...> *Хлеба Божия желаю, хлеба небесного*» [курсив наш. — М.Л.]⁴², — восклицает свщмч. Игнатий, *противопоставляя временному источнику земного бытия истинный источник всецелого бытия человеческой природы*.

Но вышеуказанная евхаристическая антиномия, выражаемая в понятии «небесного Хлеба», имеет и другое измерение. И натурализм видимого *разрывания* от зубов зверей, и внешняя *невидимость* поглощенного смертью тела есть совокупный образ «*тела духовного*», — как евхаристического Тела Христа, так и будущих блаженных тел праведников. Именно как «тело духовное» Тело Христово обладает двойственностью признаков: оно и видимо и невидимо, воспринимаемо плотью и *иначе* воспринимаемо совершенным человеком. Оно и телесно, и духовно-телесно по своей природе, духовно по своему состоянию. *Все*, совершаемое нами во Иисусе Христе, духовно; таковы и дела плоти, — учит свщмч. Игнатий Антиохийский⁴³. Хотя он и не употребляет самого термина «тело духовное», однако его богословие вносит свой вклад в его позднейшее раскрытие и осмысление.

К пониманию этих понятий («небесного Хлеба» и «духовного тела») могут послужить и те антиномии, которыми буквально перенасыщен текст посланий свщмч. Игнатия. Все они имеют важное значение в его богословии; и все они христологичны, говорят о Христе, соотносятся со Христом. И они, эти антиномии, показывают, что все противоречия, которые видятся нашим разумом при обращении к Самому Христу, к Его искупительному подвигу, к евхаристической Жертве, ко многим жертвам «подражающих Христу» членов Его Тела, (укорененным в этой единой Жертве Христовой), — *все эти противоречия снимаются и пропадают в Самом Христе, в Его непресекаемой и неумаляемой жизни, в неизменном совершенстве и полноте обеих Его природ — Божественной и человеческой*.

⁴² *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к римлянам. С. 356 (294). Здесь «хлеб» — синоним «пищи», истинной пищи. Свмч. Игнатий здесь говорит: 1) Нет во мне движения к веществу, но ко Христу и к смертной жертве в подобии Ему. 2) Нет во мне желания питать вещество, но — напитаться Христом.

⁴³ «У вас духовно и то, что вы делаете по плоти, — говорит свщмч. Игнатий, — потому что вы все делаете во Иисусе Христе» (*Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к ефесянам. С. 335 (273)).

И молчание, и слово Его — слово⁴⁴. И смерть, и жизнь Его — жизнь⁴⁵. И тьма, и свет Его — свет⁴⁶.

Но если Его молчание всегда есть слово, всегда бытийственно, и если Его смерть есть жизнь, то все иначе у нас, если мы не укоренены во Христе. Тогда все обстоит противоположным образом. Тогда наша жизнь — не жизнь, и слово — не слово, и свет — не свет. Именно такая, совершенно иная картина возникает из сравнения принадлежащего Христу и принадлежащего внешнему, сугубо «плотскому» миру. И здесь у свщмч. Игнатия возникает целая череда антитез-противопоставлений: невидимое и видимое; внутреннее и внешнее; смерть и не смерть (земная смерть)⁴⁷; жизнь и не жизнь (земная жизнь)⁴⁸; человек и не человек (плоть — еще не человек); свет и тьма; слово и молчание; принадлежащее Богу и мир.

Во всех этих многочисленных антитезах звучит одна архетипическая мысль-обобщение: «*быть и казаться*», «истинное и кажущееся». Тому, что принадлежит Богу, противопоставляется принадлежащее миру — область одновременно реального и иллюзорного, иллюзорного в силу своей совершенной онтологической беспомощности. «Мир» безвозвратно разрушается и погибает в этом разрушении; но творение, *приобщаясь к святости Христовой, под видимостью разрушения обретает и сохраняет незыблемость своего природного бытия*. Приобщаясь к святости Христовой, творение приходит к антиномичности, к согласованности противоположного в себе самом.

«Быть и казаться» — именно эта дилемма будет вдохновлять многих святых отцов, и именно она окажется не чужда многим евхаристическим образам святоотеческой мысли. Так, к ней восходят, по крайней мере, две «программ-

⁴⁴ «Лучше молчать и быть, нежели говорить и не быть. <...> Поэтому один только Учитель, Который сказал и исполнилось; и то, что совершил Он в безмолвии, достойно Отца. Кто приобрел слово Иисусово, тот истинно может слышать и Его безмолвие, чтобы быть совершенным, дабы и словом действовать, и в молчании открываться» (Там же. С. 337–338 (275–276)). «Если вы будете молчать обо мне, я буду словом Божиим» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к римлянам. С. 353 (291)). «Быть словом» здесь — уподобиться Христу, Богу Слову. Свщмч. Игнатий надеется стать «словом Божиим», погрузившись в «молчание» земной смерти за Христа.

⁴⁵ «*Не препятствуйте мне жить, не желайте мне умереть* [курсив наш. — М.Л.]. Хочу быть Божиим; не отдавайте меня миру» (Там же. С. 355 (293)).

⁴⁶ «Прекрасно мне закатиться от мира к Богу, что бы в Нем мне воссиять» (Там же. С. 353 (291)). «Пустите меня к чистому свету» (Там же. С. 355 (293)). Здесь мы видим антиномию *видимого* заката, тьмы, молчания и невидимый света.

⁴⁷ Физическая смерть не есть смерть, а *физическая жизнь не есть жизнь*.

⁴⁸ Там же. С. 355 (293).

ные» святоотеческие мысли, связанные с Евхаристией: выражение «*под видами хлеба и вина истинные Тело и Кровь Христовы*» и антитеза «*Хлеб — Христос и не хлеб (земной хлеб)*».

Только с XV в. православная традиция принимает западную формулировку «пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы», суть и идея которой состоит в том, что *сущности хлеба и вина изменяются (прелагаются) в сущности Тела и Крови*. Однако корни такого понимания мы уже очень рано обнаруживаем у святых отцов. И началом святоотеческого понимания преложения и, так сказать, ключом к пониманию всего вопроса является вышеуказанная святоотеческая антитеза: «быть и казаться». Это противопоставление «*существенного*» и «*видимого*» неизменно присутствует у святых отцов тогда, когда разговор заходит о преложении Святых Даров. Именно в категориях «видимого» и «существенного», «видов хлеба и вина» и «истинного Тела и Крови Христовых», описываются Святые Дары после преложения.

И как мы уже сказали выше, здесь, во Христе, антагонизм «существенного» и «видимого», их борьба, столь характерная для нашего падшего мира, пропадает. Более того, этот антагонизм сменяется неким таинственным единством, единством противоположностей, антиномией. В Святых Дарах таинственным образом единый Христос — и разделяется в жертвенном преломлении и истинно являет Себя во всецелой полноте, неделимости, совершенстве и жизни.

Кажущееся хлебом, видимое, ощущаемое и преломляемое как хлеб в действительности и по существу оказывается живым Телом Христовым. Хлеб мертв, но это Тело есть всецелая жизнь, в котором более нет места смерти — такова подоплека этой антиномии. Свмч. Игнатий вдохновляется антиномией «истинного» и «кажущегося»; и не просто вдохновляется, но он, несомненно, вписывает ее в евхаристический контекст, и возможно, он — первый, кто это делает. И возможно, это не случайно, ведь его послания столь проникнуты темой Евхаристии, все его богословие евхаристично и поднимает те вопросы церковной жизни, которые еще не стояли перед апостолами.

Говоря о том, что евхаристическое Тело Христово, то есть Святые Дары после преложения, не есть хлеб, мы сталкиваемся с еще одним фактом святоотеческого учения о Евхаристии. А именно, с фактом отношения к Святым Дарам до преложения, то есть к тем веществам, которым надлежит преложиться в Тело и Кровь Христовы. И то, что мы обнаруживаем, имеет важный богословский смысл.

Множество святых, и прежде всего при толковании молитвы Господней, будут задаваться вопросом: что есть хлеб? Что есть пища человека? И ответ их будет единодушен и, на первый взгляд, необычен: *земной хлеб — не хлеб, Христос — хлеб*. То, что по нашим земным понятиям называется хлебом, не есть истинный хлеб, но только само живое Тело Христово есть и называется истинным Хлебом, хлебом жизни — только оно есть *истинная пища человеческой природы*. Физическая жизнь не есть жизнь, — говорит свщмч. Игнатий Антиохийский. Физический хлеб не есть хлеб, — как бы отвечают ему позднейшие святые отцы. Как один Бог благ (Мф 19:17; Мк 10:18; Лк 18:19), так и один Христос достоин называться Хлебом в собственном и существенном смысле. *Всякий иной хлеб (т.е. земной) называется таковым лишь по образу, причастию и некоторому отражению свойств истинного Хлеба*.

Сам свщмч. Игнатий, живя во Христе и участвуя в Его жертве, желает стать «чистым хлебом Христовым». Но видимая «пища» львов, конечно же, не есть тот «хлеб», о котором говорит святой. Св. Игнатий говорит о хлебе в том высшем и совершенном смысле, в котором истинный Хлеб, Христос, противопоставляется хлебу земному, неистинному, неспособному напитать нашу человеческую природу.

Итак, эта «программная» евхаристическая антитеза (истинного и неистинного хлеба) проходит через творчество многих святых отцов, но эта богословская традиция начинается именно со свщмч. Игнатия Антиохийского.

Подводя итог, мы хотели бы еще раз подчеркнуть те базовые моменты в учении свщмч. Игнатия Антиохийского, которые, быть может, являются немаловажным вкладом в святоотеческую евхаристологию.

1. Общий евхаристический дух его посланий.
2. Теснейшая связь (до неразличности) тем Евхаристии и Церкви и вытекающая отсюда тема евхаристического единства.
3. Рассмотрение темы евхаристического единства через призму личного подвига христианина; тема личной жертвы как подражания Христу.
4. Евхаристическая укорененность личной жертвы, порождающая евхаристические образы «разрывания» (преломления) и «невидимости».
5. Общая антиномичность богословия св. Игнатия и вписанные в ее контекст евхаристические антиномии «существенного — видимого» и «Хлеба — не хлеба».

Источники и литература

1. *Игнатий Антиохийский, свщ.мч.* Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 331—340.
2. *Игнатий Антиохийский, свщ.мч.* Послание к магнезийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 341—346.
3. *Игнатий Антиохийский, свщ.мч.* Послание к римлянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 352—357.
4. *Игнатий Антиохийский, свщ.мч.* Послание к смирнянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 364—369.
5. *Игнатий Антиохийский, свщ.мч.* Послание к траллийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 347—351.
6. *Игнатий Антиохийский, свщ.мч.* Послание к филладельфийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 358—363.
7. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на Евангелие от Иоанна Богослова. Ч.1. // Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. VIII. СПб., 1902. 1993 (Репринт).

Н.А. Хандога

ЛАТИНСКИЙ ХИЛИАЗМ III–IV вв.

В статье рассматривается латинский хилиазм III–IV вв. За основу принимается следующая классификация хилиастических и антихилиастических воззрений: милленаризм, премилленаризм, постмилленаризм, амилленаризм. Оценкой хилиастических взглядов является буквальное или символическое толкование 20 главы Апокалипсиса. К первому направлению примыкают Коммодиан и Лактанций, ко второму — Тертуллиан. Свт. Викторин Петавский занимает среднее положение: он органично сочетает буквальный подход с символическим.

Ключевые слова: хилиазм, апокалипсис, эсхатология, эсхатологические воззрения, милленаризм, премилленаризм, амилленаризм, аллегорические образы, чувственно-исторические черты тысячелетия, царство Мессии, «истинная суббота».

Известно, что в III–IV вв. среди св. отцов и церковных писателей были хилиасты, причем латинский хилиазм III–IV вв. имел свои особенности. В статье мы постараемся показать, какие признаки преобладали в этом учении на Западе по сравнению с Востоком.

В дореволюционное время этому вопросу уделяли внимание Я. Алфионов («Хилиазм первых трех веков христианства»)¹ и Л. Гри («Милленаризм: его происхождение и развитие»)². Первая работа отличается более полемическим характером; особое значение придается учению блаж. Августина. Во второй работе просматривается постепенное развитие учения на Востоке и Западе, вплоть до его исчезновения.

Среди последних исследований по милленаризму нужно вспомнить труд Ж. Даниэлу «Богословие иудео-христиан»³, в котором уделяется этому вопросу целая глава (под названием «Милленаризм»), где автор подробно останавливается на представителях милленаризма III–IV вв. Весьма важна также книга свящ. Николая Кима «Тысячелетнее Царство»⁴, в которой он подробно анализирует текст Откр 20:1–3, ставший одним из ключевых в учении хилиастов.

Николай Анатольевич Хандога — студент III курса Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹Алфионов Я. Хилиазм первых трех веков христианства. Исторический очерк. Казань, 1875. 68 с.

²Gry L., *pretre*. Le millenarisme dans ses origines et son development. Paris, 1904. 144 p.

³Daniélou J. Théologie du jureo-christianisme. Paris, 1991. 517 p.

⁴Ким Н., *свящ.* Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб.: Алетей, 2003. 331 с.

Одной из базовых предпосылок хилиазма (или, иначе — милленаризма)⁵ является определенное понимание следующего текста Апокалипсиса (Откр 20:1–10): «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, <...> и сковал его на тысячу лет, <...> дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время».

Хилиазм так понимает данный текст: «Задолго до кончины мира Христос Спаситель опять придет на землю, поразит антихриста, воскресит одних праведников и устроит новое царство на земле, в котором праведники, в награду за свои подвиги и страдания, будут царствовать вместе с Ним в продолжение тысячи лет, наслаждаясь всеми благами временной жизни. Затем уже последует второе, всеобщее воскресение мертвых, всеобщий суд и всеобщее вечное мздовоздаяние»⁶.

Из этого описания позиции хилиазма можно извлечь три посылки: 1) тысячелетний период — «царствование Христа в этой истории»⁷, вместе с воскресшими святыми; 2) «торжество правды Божией на земле»⁸, как следствие продолжающихся долго мучений праведников; 3) учение милленаризма — «это идея о промежуточном царстве»⁹, время которого нам не известно.

1. Виды милленаризма

Разные взгляды на способы толкования книг Священного Писания «привели к формированию двух больших групп: милленаристов и амилленаристов. В свою очередь, попытки согласовать между собою различные пророчества разделили первую группу на премилленаристов и постмилленаристов...»¹⁰.

«Премилленаристы (они же в древности — хилиасты) придерживаются взгляда, что тысячелетнее Царство следует за пришествием Христа, который явится лично, чтобы начать Свое Царство, что праведные умершие воскреснут

⁵ В данной работе термины «милленаризм» и «хилиазм» употребляются как синонимы.

⁶ Ложность учения хилиастов // Христианское чтение. Ч. II. 1852. С. 393.

⁷ Сорокин А., *прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета (Курс лекций). М.: Изд. Крутицкого подворья, 2006. С. 584.

⁸ Мень А., *прот.* Библиологический словарь: В III т. Т. III. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 352.

⁹ Еврейская энциклопедия. Под ред. д-ра Л. Каншенельсона: В XVI т. Т. XV. СПб.: Изд. Общества для научных еврейских изданий и Изд. Брокгауз-Ефрон, б/г. С. 627–628.

¹⁰ Кюэн А. Эсхатология евангельских христиан // Учение о спасении в различных христианских конфессиях. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 152.

и будут лично царствовать с Ним на земле на протяжении тысячи лет, а после Его Царства будет последнее воскресение, нечестивые умершие подвергнутся суду, и потом наступит вечность»¹¹.

«Данное толкование пророчества в духе иудейского мессианизма было довольно распространено в период “иудейско-христианского” богословия, когда новозаветные откровения были перемешаны с разного рода ветхо- и новозаветными апокрифами и еврейскими легендами...»¹², которые не подвергались богословскому осмыслению.

Премиллениаризм или «исторический премиллениаризм»¹³ берет свое начало с I в. в учении эвионитов и еретика Керинфа; активно развивается во II и III вв. и приходит в упадок в первой четверти IV в. Представителями на Востоке являлись Папий Иерапольский¹⁴, св. мч. Иустин Философ¹⁵ и свт. Мефодий Олимпский. На Западе к премиллениаристам можно причислить свт. Иринея Лионского¹⁶, свт. Ипполита Римского¹⁷, среди латиноязычных писателей — Тертуллиана (с известными оговорками), Коммодиана, Викторина, Лактанция.

«*Постмиллениаристы*, т. е. те, кто думает, что тысячелетнее царство предшествует пришествию Христа, считают, что тысяча лет, вероятно, имеет переносный смысл, означающий долгий период перед пришествием Христа. В начале этого периода торжество Евангелия над народами введет Царство мира, которое продлится до пришествия Христа для окончательного суда»¹⁸.

¹¹Тенни М.С. Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 395.

¹²Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 435.

¹³Уинтерс Г. Комментарии по Книге Откровение Иоанна Богослова. Победа христиан — вечная жизнь на небесах / Пер. с англ. Л. Голубева. Киров: 1998. С. 307.

¹⁴Его труды дошли до нас в цитатах в III книге (главы 21–30) «Церковной истории» Евсевия Памфила. *Евсевий Памфил*. Церковная история. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 118. О нем см.: *Сидоров А.И.* Курс патрологии: Возникновение церковной письменности: учебное пособие. М.: Русские огни. 1996. С. 120–123.

¹⁵*Иустин Философ*. Разговор с Трифоном Иудеанином. М.: Св.-Троицкий Новоголутвин женский монастырь, 1995. 352 с. *Сидоров А.И.* Курс патрологии... С. 140–180.

¹⁶*Иринея Лионский, свт.* Пять книг против ересей / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. О его эсхатологии см., в частности: *Сагарда Н.И., Сагарда А.И.* Полный курс лекций по патрологии. СПб.: Воскресение, 2004. С. 510–511.

¹⁷*Ипполит Римский, свт.* Творения. Толкование на книгу прока Даниила. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. Вып. 1. LX + 170 с. О его эсхатологии см.: *Сагарда Н.И., проф., Сагарда А.И., проф.* Полный курс лекций... С. 669–670.

¹⁸Тенни М.С. Мир Нового Завета... С. 395.

Одним из ярких представителей постмилленаризма является свт. Афанасий Великий (296–372). В трактате «О воплощении» («Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти») и «Четырех словах на ариан» он излагал свои воззрения, которые можно охарактеризовать как умеренно-хилиастические. В конце IV в. африканский донатист Тихоний продолжил разработку этой концепции¹⁹.

«Амилленаристы» верят, что миллениум (тысячелетие) начинается при воскресении Христа и закончится с его финальным пришествием. Этот взгляд называется амилленаризмом, хотя лучше назвать его более просто “начавшийся милленаризм”, так как “амилленаризм” является более неопределенным [понятием]»²⁰. Таким образом, «Христос может прийти в любое время и будет судить мир, и даст вечное блаженство праведникам, новое небо и новую землю»²¹.

Первым амилленаристом на Востоке явился Ориген, который в своем сочинении «О началах» и в «Толкованиях на Евангелие от Луки» выступил против буквального толкования слов о тысячелетнем царстве²². На Западе первым амилленаристом стал блаж. Августин (354–430). Именно его толкование 20 главы апокалипсиса стало примирением ветхозаветной эсхатологии с новозаветной²³. Как замечает проф. Н.Н. Глубоковский, «тут цифры, разумеется, условные и символические, и тысяча, по контрасту с малым числом, означает лишь великое множество в продолжении времени весьма и весьма длинного, но все-таки ограниченного предрешенным пределом. Поэтому и вообще нельзя говорить о каком-либо хронологическом тысячелетии, ибо речь идет просто о бесмертной протяженности»²⁴.

Большинство рассматриваемых нами авторов являются либо милленаристами, либо постмилленаристами. Наша задача — определить основные черты их хилиастических воззрений в рамках следующих подходов.

¹⁹ См.: Кюэн А. Эсхатология евангельских христиан... С. 156.

²⁰ Beale G.K. The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. Цит. по: Ким Н., свящ. Тысячелетнее Царство... С. 26.

²¹ Тенни М.С. Обзор Нового Завета. М.: Ассоц. Духовного возрождения, 2000. С. 448.

²² Simonetti M. Il millenarismo in Oriente da Origene al Methodio // Corona Gratiarum. Brugge, 1975. P. 37–54.

²³ См.: Фокин А.Р. Августин Блаженный // Православная энциклопедия. Под ред. патр. Алексея II. Т. I. М.: Православная энциклопедия, 2001. С. 104.

²⁴ Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова: Краткий обзор / [Предисл. архиеп. Аверкия (Таушева)]. СПб.: Библиополис, 2002. С. 186.

1. Буквализм или символизм толкования 20 главы Апокалипсиса.
2. Чувственно-материалистическое или духовное понимание тысячелетнего царства, во многом проистекающее из экзегетического метода.

Для их определения мы воспользуемся следующими критериями.

1. Наличие или отсутствие представления о вступлении святых в брак и возможность им иметь детей.
2. Наличие или отсутствие представления о грешниках, которые должны служить святым. В случае наличия такого представления цели данного служения: связаны ли они с благом только для святых, или также и с исправлением грешников.
3. Материальный или символическо-духовный характер трапезы святых и тех благ, которые они получают в тысячелетнем царствии.
4. Прямые указания в тексте на символизм тех или иных элементов в тексте 20 главы Откровения, или их отсутствие.

2. Милленаризм Тертуллиана

Одним из первых представителей милленаризма среди латинских писателей явился Тертуллиан²⁵. Он верил, что после того, как дьявол будет разбит и заключен в бездну, настанет некое земное царство. Однако, до конца не ясно, следует ли причислять Тертуллиана к премилленаристам или постмилленаристам, так как из его творений непонятно, произойдет ли Второе пришествие перед тысячелетним царством²⁶, или же только в Судный день²⁷. Возможно, Тертуллиан в течение своей жизни склонялся то к одной, то к другой точке зрения и не пришел к окончательному выводу. Тем не менее, он утверждал, что святые будут царствовать со Христом на земле. После пришествия Господа (*adventus Domini*)

²⁵Из последних исследований относительно хилиастических воззрений Тертуллиана см., в частности: *Osborn E. Tertullian, the first theologian of the West. Oxford, 1997. P. 210–217.*

²⁶На это, кажется, указывают, некоторые места в трактате «О зрелищах». См.: *De spectaculis*, 30.

²⁷К этой точке зрения Тертуллиан склоняется в трактате «Против Праксея» (*Adversus Praxeum*, 2), «Против Маркиона» (*Adversus Marcionum*, IV. 10) и т. д.

должно настать Царство праведных (*regnum justorum*). Для Тертуллиана характерно представление о том, что тела святых воскреснут не сразу, но постепенно, в меру своих заслуг²⁸. Для воскресших сойдет с небес богозданный Новый Иерусалим²⁹ и в нем воскресшие будут тысячу лет наслаждаться всеми духовными благами в возмещение за все страдания, которые они претерпели в земной жизни³⁰. Примечателен тот акцент, который Тертуллиан ставит на духовности благ: характерно наречие *utique*, «непременно». Нигде он не говорит о телесных наслаждениях и, конечно, не упоминает о браке святых в жизни будущего века. В то же время стоит отметить, что его хилиазм отчасти подпитывался сектантскими источниками: Тертуллиан ссылается на пророчества монтантистов о скором появлении знамения небесного града, что исполнилось, по его мнению, во время похода Септимия Севера на персов в 198 г.³¹. Возможно что спиритуализм Тертуллиана также был связан с монтантскими влияниями.

3. Миллениаризм Коммодиана

В отличие от Тертуллиана, ни свт. Киприан Карфагенский, ни Новациан не были хилиастами. Это тем более важно и примечательно, что святитель Киприан представляет собой своеобразное «правило веры» как для латинского Запада III–IV вв., так и для более поздней эпохи, а Новациан, при всех недостатках своего богословия, пользовался репутацией выдающегося теолога³². Соответственно, можно предположить, что в какой-то момент для магистрального пути латинского богословия хилиазм не был актуален. Напротив, он был востребован

²⁸Это смысл земного царствования, длящегося тысячу лет, внутри какового временного промежутка завершится воскресение святых, в меру заслуг воскресающих раньше или позже. *Adversus Marcionum*, III. 24. См.: PL. T. 2. Col. 195.

²⁹*Ibid.* In civitate divini operis Hierusalem caelo delata (Во граде божественного творения, сошедшего с неба).

³⁰*Ibid.* Мы говорим, что в нем святые воспримут воскресение и наслаются богатством всех благ, непременно духовных (*sanctis refovendis copia bonorum, utique spiritualium*) в возмещение того, что в веке сем мы или презрели, или потеряли.

³¹*Adversus Marcionum*, III. 24.

³²Новациан характеризуется некоторой поврежденностью экклесиологических взглядов, а также неточностью христологических формулировок. Как считает А.Р. Фокин, у него можно найти формулы, пригодные как для несторианской, так и аполлинаристской ереси. *Фокин А.Р.* Латинская патрология. Т. I: Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. С. 229.

таким маргинальным богословом, как Коммодиан, африканским поэтом III в.³³, чьи тексты, несмотря на грубость стиля, представляют несомненный интерес для истории эсхатологических воззрений. Свои апокалиптические и эсхатологические взгляды он отчасти излагает в поэме «Наставления» (*Instructiones*), но полностью их отражает в «Апологетической песни» (*Carmen apologeticum*)³⁴.

Его представления о последних временах основывается на библейском учении о семи днях творения и символическом переносе каждого дня творения на тысячелетие: первые три тысячи лет прошли от творения мира до Авраама, а вторые — от Авраама до современной Коммодиану эпохи. То есть мир будет существовать 6000 лет, а в седьмом тысячелетии случится ожидаемое воскресение и восстановление человека в первоначальное райское состояние. «После того как окончатся шесть тысяч лет, мы будем бессмертны»³⁵.

Как и свт. Ириней Лионский, и свт. Ипполит Римский, он верил в существование тысячелетнего царствия, но, в отличие от них, представлял его в грубо-материалистических тонах. Это связано с его сильной зависимостью от достаточно маргинальных иудео-христианских источников и традиций. Эта зависимость сквозит в его апокалиптических и эсхатологических представлениях, в частности о двух антихристах: одном — для язычников, другом — для иудеев. Прообраз воскресшего Нерона, как антихриста для язычников и жестокого гонителя христиан, скорее всего, также является иудео-христианским: Нерона ненавидели не только за казнь св. апостолов Петра и Павла, но и за то, что при нем началась иудейская война, приведшая к гибели Иерусалима. Кроме того, иудейской чертой является и то, что обличителем антихриста является пророк Илия, который претерпит мученическую смерть, но воскреснет. Явным иудейским влиянием обусловлено представление о том, что перед концом мира из неких сокровенных мест выйдут два с половиной иудейских колена, чтобы принять Христа. Вот как рисует Коммодиан будущую жизнь:

«С неба ведь город сойдет в воскресении первом.
Что же мы скажем об этом небесном творенье?
Все воскреснем мы те, кто преданы Ему были.

³³О нем см.: *Варкл. Л.* Характеристика Коммодиана // *Вестник Древней Истории*. Т. 68. 1959. С. 165–167; *Фокин А.Р.* Латинская патрология... С. 238–259; *Martin J.* *Commodianus // Traditio*. Т. 13. 1959. P. 1–71; *Hoppenbrowsers H.* *Commdien poete chretien*. Nijmegen, 1964. 344 p.

³⁴Критическое издание: *Commodianus. Carmen apologeticum* / ed. В. Dombart // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vol.15. Lipsiae. 1887.

³⁵PL. T. V. Col. 227 A.

Будут нетленны и жизнь же будет без смерти,
Там не пребудет болезнь, или воздыханье.
В град сей войдут лишь те, кто при антихристе победили
В подвигах мученических, и жизнь на все время стяжают
Воспримут блага, ибо скорби они претерпели,
Будут вступать они в брак, породят же потомство
Тысячу лет, и даны им будут дани земные.
Ибо земля будет их изливать, без конца обновлять.
Ливень не хлынет, ни хлад не войдет в сию крепость златую,
И не будет, как ныне, осад, грабежа же не будет.
Город не будет желать этот света светильников, ибо
Сам Творец его светом пребудет, там ночи не будет.
Тысяч двенадцать он стадиев будет длиной, шириной, высотой,
Корень пребудет в земле, а глава сравняется с небом.
А пред воротами города солнце с луной воссияют,
Злобный в скорбях заключен будет ради питания правых,
Тысячу лет Бог будет все сохранять таковое»³⁶.

³⁶Оригинальный текст:

De caelo descendit ciuitas in anastase prima.
Et quod referamus de fabrica tanta caeleste?
Resurgimus illi, qui fuimus illi deuoti,
Et incorrupti erint iam tunc sine morte uiuentes,
Sed nec dolor ullus nec gemitus erit in illa.
Uenturi sunt illi quoque, sub Antechristo qui uincunt
Robusta mar<tyr>ia, et ipsi toto tempore uiuunt
Recipiuntque bona, quoniam mala passi fuere,
Et generant ipsi per annos mille nubentes.
Comparantur ibi tota uectigalia terrae,
Terra quia nimium fundit sine fine nouata.
Inibi non pluuiam, non frigus in aurea castra,
Obsidiae nullae, sicut nunc, neque rapinae.
Nec lucerne lumen desiderat ciuitas illa
Ex auctore suo lucet, nec nox ibi paret.
Per duodecimo milia stadia lata, longa, sic alta;
Radicem in terra, sed caput cum caelo peraequat;
In urbem pro foribus autem sol aut luna lucebit.
Flamma tamen gentis media partiturque servans
In annis mille ut ferant corpora sanctis.
Malus in angore saeptus propter iustos alendos.
Ab annis autem mille Dues omnia portat.
(Intructiones, 43:1–20. PL. Vol. V. Col. 270).

При буквальном понимании этого текста картина будущего блаженства мало чем отличается от картин мусульманского рая³⁷. Возникает вопрос: можно ли воспринимать ее в символично-аллегорическом ключе? Ответ будет скорее отрицательным, поскольку, за исключением образов, непосредственно заимствованных из Апокалипсиса (двенадцать тысяч стадиев (Откр 21:18), Бог как светильник Града) прочие элементы текста не обладают должной символично-метафорической наполненностью, позволяющей символическую интерпретацию.

За образной системой 43 главы «Наставлений» скрывается буквалистическая иудейская экзегеза и иудейское сознание. В строке «вступят в брак и будут рожать детей» нет ни малейшего намека на духовный брак между Христом и Церковью. Судя по всему, здесь присутствует иудейское представление о браке и многодетности как о несомненном благословении Божиим и об одном из признаков блаженства. Чисто иудейской чертой является и построенное на слишком буквальном понимании соответствующих пассажей из пророка Исаии (60:5–6) представление о том, что нечестивцы после первого воскресения будут служить праведникам. Возможно, что подобная мысль носит социальный, а не религиозный характер и связана с желанием переустроить общество. Во многом справедливо суждение Л. Варкла: «Несомненно, в стихотворениях Коммодиана мы можем встретить мысли и образы, в которых отразилось осуждение существовавшего порядка вещей и стремление устранить его, хотя все это подано под хилиастической оболочкой»³⁸.

В итоговой оценке хилиазма Коммодиана хотелось бы поспорить с оценкой А.Р. Фокина, который пишет: «В целом следует отметить, что хилиастическая эсхатология Коммодиана пронизана иудео-христианскими мотивами и очень близка к эсхатологии свт. Иринея Лионского; она характерна именно для западного богословия II–III вв. Ее следы мы встречаем далее у Викторина Пе-

³⁷ Вот что говорится в суре 44: 51—55 о рае: «Благочестивые будут в безопасном жилище среди садов и источников, будут одеты в атлас и в шелк, выказывая себя перед очами друг друга. Так и мы сочетаем их с черноокими [то есть — с прекрасными женщинами-гуриями]. Там они каких ни спросят плодов, всякие получают наверно» (Коран / Пер. и прим. В. И. Гараджи. М., 1988. С. 322). Отметим, что в Евангелии о рае говорится, что там не женятся, но пребывают как Ангелы Божии на небесах (Мф 22:30).

³⁸ *Варкл Л.* К вопросу о характере Коммодиана / Пер. и прим. К. И. Козыриной // Вестник Древней Истории. Т. 68 (2). 1959. С. 166.

тавского и Лактанция»³⁹. Однако, Коммодиан в своих хилиастических взглядах гораздо ближе к Керинфу, чем к свт. Иринею Лионскому.

4. Милленаризм свт. Викторина Петавского

Свт. Викторин Петавский (230–303/304) — первый латинский экзегет, преемник воззрений свт. Иринея Лионского и свт. Ипполита, папы Римского. Кроме того, «он сторонник восточного обряда и подражатель Папия, который часто говорит о тысячелетнем царствовании...»⁴⁰ Его хилиастические взгляды раскрываются в трактате «О сотворении мира».

В начале трактата свт. Викторин говорит: «По той причине, что всем небесным и земным управляет седмичное число дней, в качестве введения я буду размышлять об этой неделе, которая — царица всех недель. И, согласно моим возможностям, я попытаюсь объяснить день силы (*virtutis diem*), в зависимости от его выполнения»⁴¹. В результате с помощью недели он старается объяснить настоящее и сделать проекцию на будущее.

Шестой день творения, в который Бог создал все, он называет «приготовлением царства»⁴² (*praeparatio regni*) для человека, на что указывает и название шестого дня (греч. *παρασκευή* — пятница, букв. приготовление). Свт. Викторин этим хочет сказать, что в настоящее время человечество находится в состоянии ожидания второго пришествия Христова.

Седьмой день творения является прообразом «истинной субботы» (*verum sabbatum*), то есть седьмой тысячи лет, «в течение которой Христос будет царствовать с избранными»⁴³. Под этим периодом свт. Викторин понимал будущее тысячелетнее царство Христово, которое должно было наступить после шестого («подготовительного») тысячелетия.

С помощью этих семи дней, которые «отражают структуру неба и земли»⁴⁴, Господь обозначил каждый из семи тысячелетних периодов мировой истории (*septimo millium annorum*)⁴⁵. Подтверждением для свт. Викторина являются

³⁹Фокин А.Р. Латинская патрология... С. 259.

⁴⁰Gry L., *pretre*. Le millenarisme dans ses origines et son development. Paris, 1904. P. 114–115.

⁴¹PL. T. V. Col. 302 B–303 A.

⁴²PL. T. V. Col. 305 A.

⁴³Ibid. Col. 309 B–310 A.

⁴⁴Ibid. Col. 302 B–303 A.

⁴⁵В таком же направлении мыслит и свт. Киприан Карфагенский (нач. III в. 258 г.): «семь дней творения равны семи тысячам лет мировой истории» (PL. T. IV. Col. 668 A), но при этом у его творениях мы не найдем и намека на хилиазм.

слова из Священного Писания: «В глазах Твоих, Господи, *тысяча лет точно один день*. Следовательно, в очах Владыки каждая тысяча лет помещена, ибо семь имеет Господь глаз»⁴⁶.

Гораздо более о тысячелетнем царстве свт. Викторин Петавский говорит в Толковании на Апокалипсис. «В нем сохранится все творение и по повелению Бога излиет⁴⁷ сокрытые в нем блага. Там воспримут святые “*вместо бронзы золото и вместо железа серебро*” (Ис 60:17) и камни драгоценные. В то место перенесет Бог богатства моря и силы языков (Ис 60:5)». Эти слова можно понимать как в чувственном, так и в духовном смысле: под бронзой и железом могут подразумеваться земная жизнь и страдания праведников, под золотом и серебром — небесные награды. Это толкование тем более справедливо, что перед этим свт. Викторин говорит о видении Даниила — сокрушении «камнем нерукосечным» кумира, состоящего из четырех элементов — золота, серебра, меди и железа, которое символизирует земные царства и, соответственно, земную жизнь.

В том царствии «служители Божии назовутся священниками Божьими» (Ис 61:6), те самые, кто называются сейчас «кошунниками»⁴⁸. И эти слова можно понимать как относящиеся прежде всего к духовному священству, а не к материальной власти над миром, которая ярко обозначена в соответственном пассаже пророка Исаии⁴⁹. Этому, как кажется, противоречит следующее утверждение свт. Викторина Петавского относительно судьбы грешников: «Увидел я коня белого и сидящего на нем». Он показывает Господа, грядущего с воинством небесным для царствования, в пришествии Которого все языческие народы (*gentes*) соберутся и падут от меча. Однако, некоторые из них, которые были более благородными (*nobiles*), сохранятся для служения святых, но, впрочем, и им подобает быть убитым в последнее время, когда окончится царство святых, перед судом, когда будет выпущен диавол»⁵⁰.

⁴⁶PL. T. V. Col. 309 A.

⁴⁷Eruclabit. Буквально: «отрыгнет». Ср. Пс 44:1.

⁴⁸Sacrilegii. Имеется в виду обвинение христиан в безбожии со стороны римских властей.

⁴⁹*И придут иноземцы и будут пасти стада ваши; и сыновья чужестранцев будут вашими земледельцами и вашими виноградарями. А вы будете называться священниками Господа, служителями Бога нашего будут именовать вас; будете пользоваться достоянием народов и славиться славою их* (Ис 61:5–6).

⁵⁰Victorin de Peravio. Trait sur l'Apocalypse / ed. M. Dulaey // Sources chrétiennes. Vol. 423. Paris, 1997. P.112.

Возможно, свт. Викторин Петавский имеет в виду следующие слова Апокалипсиса: «*Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской. И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный. И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их*» (Откр 20:7–9).

Первое и наиболее вероятное объяснение: этими народами, имеющими сохранились и послужить святым, явятся Гог и Магог, которые будут обольщены диаволом, отвратятся от служения святым и поэтому будут истреблены небесным огнем. Однако, народы Гог и Магог никогда не считались «более благородными», чем прочие, напротив, существовало предание, отраженное позднее у Псевдо-Мефодия Патарского (VII в.) о том, что Александр Македонский, ужаснувшись нечистоте этих народов, загнал их за северные горы, откуда они выйдут перед концом мира.

Мог ли свт. Викторин считать, что эти «более благородные народы» как раз будут умерщвлены не небесным огнем, а Гогом и Магогом и соответственно, пострадают ради святых? Если это так, то их служба святым должна способствовать прежде всего их очищению и спасению, а не комфорту святых.

Казалось бы, достаточно буквалистически звучат следующие строки из свт. Викторина Петавского: «В том царствии будут пить вино и намазываться мазями и предадутся радостям»⁵¹. Он отчасти подтверждается контекстом библейской цитаты: «*И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин*» (Ис 25:6–7).

Однако, нельзя забывать сакральный контекст вина и помазания для Ветхого и Нового Завета. Следующая цитата все расставляет по своим местам. «Об этом царствии упоминает Господь перед Своим страданием: «*Не буду пить от плода лозы сей, пока не буду пить с вами в будущем царствии*» (Мф 26:29), то есть в сто раз больше, и в десять тысяч для большего и лучшего»⁵². Метафоры, связанные с сотней, десятью тысячами и тысячью, выводят нас на одного из первых хилиастов — еп. Папия Иерапольского.

То, что свт. Викторин явно мыслил в символично-аллегорическом ключе, показывают его слова о драгоценных камнях на вратах Нового Иерусалима: «Драгоценными камнями он являет мужей, мужественных во время преследо-

⁵¹Ibidem. P. 120.

⁵²Ibidem. P. 122.

вания, кого гонители не смогли оторвать от истинной веры ни бурей преследований, ни натиском дождя»⁵³.

Наконец, один из самых главных критериев духовного понимания свт. Викторина тысячелетнем царства: в отличие от Коммодиана, он нигде не утверждает, что в тысячелетнем царстве святые будут вступать в брак и рожать детей.

Как считает церковный исследователь Я. Алфионов, «хилиастические воззрения св. Викторина отличаются более чистым характером; за недостатком источников вполне неизвестно, в чем именно Викторин поставлял высшее блаженство праведников в земном 1000-летнем царстве Христовом»⁵⁴. С этим выводом, безусловно, следует согласиться, поскольку свт. Викторин не предусматривает возможность продолжения брачных отношений. Что же касается неясности относительно того, в чем свт. Викторин полагал высшее блаженство праведных, то, на наш взгляд, именно это и является доказательством того, что он видел его в Самом Боге, Который неопишуем по Своей природе, а соответственно, не описуемо и не определяемо то, что Он дарует. Это подтверждает следующий достаточно красноречивый пассаж из свт. Викторина Петавского: «В этом царствии те, кто были лишены благ⁵⁵ ради имени Господа, а также многие убиенные всяческими злодейскими способами и во всех узилищах “воспримут утешение свое” (Мф 5:5), то есть небесные венцы и богатства»⁵⁶.

5. Милленаризм Лактанция

Милленаристическое учение Луция Целия Фирмиана Лактанция (ок. 250/260 – после 325) — «одного из самых интересных и “светлых” авторов раннего христианства»⁵⁷, который с «полною верою принял все мечты хилиазма, бывшие до него, и изложил их в седьмой книге своих “Божественных постановлений”»⁵⁸.

Подобно свт. Викторину Лактанций в своем учении о мировых эпохах исходит из библейской аритмологии: «Поскольку все дела Божии были совершены

⁵³Ibidem. P. 128.

⁵⁴Алфионов Я. Хилиазм первых трех веков... С. 53.

⁵⁵Fraudati. Буквально: «обманулись».

⁵⁶Victorin de Peravio. Trait sur l'Apocalypse... P. 120.

⁵⁷Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII / Пер. с лат., вступ. ст., комм. и указ. В.М. Тюленева. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. С. 5.

⁵⁸Никольский П.Ф. Краткий очерк истории хилиазма в Древней Церкви // Вера и разум. Т. III. Ч. II. 1911. С. 468.

в течение шести дней, то на протяжении шести веков, то есть шести тысяч лет (*id est annorum sex millia*), мир должен прибывать в этом состоянии. Ибо великий день Божий ограничивается периодом в тысячу лет... И подобно тому, как Бог трудился над сохранением вещей в течение шести дней, так и религия и истина должны трудиться в продолжении шести тысяч лет, когда будет преобладать и господствовать зло. И опять, поскольку, завершив дела, Бог почил в седьмой день и благословил его, необходимо, чтобы в конце шестого тысячелетия все зло было устранено с земли, и на протяжении тысячи лет царствовала справедливость (*et regent per annos mille justitia*); и будет тогда отдых и успокоение от трудов, в которых мир уже давно пребывает»⁵⁹.

При этом Лактанций, «подобно другим раннехристианским писателям, предчувствовавшим близкий конец света, определяет свое настоящее как завершение последнего, шестого столетия несправедливости»⁶⁰.

В самом же учении преобладают чувственно-исторические черты: «После воскресения Сын Божий будет царствовать 1000 лет среди людей, и они будут править очень праведным правлением. Те, кто будут тогда жить, не умрут, но в течение 1000 лет будут рожать бесчисленное множество; что касается воскресших, они будут первенствовать над живущими, как судьи. Тогда солнце будет светить в 7 раз ярче, чем теперь, земля явит свое плодородие и произведет обильную жатву. Животные не будут более питаться кровью»⁶¹.

«С начала IV века приверженность к хилиазму начинает мало-помалу ослабевать. Принятие христианства императором Константином Великим⁶² уничтожило среди верующих прежние страстные ожидания падения Римской империи и развеяло миф о близком разрушении всего мира и наступлении второго пришествия Христа для 1000-летнего царствования на земле. С этих пор хилиазм делается исключительным достоянием одних только мистиков и разного рода религиозных мечтателей, разочарованных окружающею их действительностью»⁶³.

⁵⁹PL. T. VI. Col. 808.

⁶⁰Тюленев В.М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб.: Алетейя, 2000. С. 46, со ссылкой на: Lact. Div. Inst. VII. 25.

⁶¹PL. T. VI. Col. 808 B–809 A.

⁶²Имеется ввиду Миланский эдикт 313 года.

⁶³Альфионов Я. Хилиазм первых трех веков... С. 54.

6. Амилленаризм блаж. Августина Иппонского

После Лактанция мы не можем назвать ни одного сколь-нибудь значимого богослова-хилиаста на Западе, за исключением, возможно, Амброзиастра⁶⁴. Ни Марий Викторин, ни святитель Иларий Пиктавийский, ни святитель Амвросий Медиоланский хилиастами не были. Подобный отход ведущих богословов от хилиазма был связан с двумя причинами. Миланский эдикт 313 года прекратил гонения и уничтожил эмоциональную основу для скорого ожидания тысячелетнего царства. С другой стороны, если не господство, то широкая распространенность александрийского метода толкования Священного Писания выбивали почву из под буквального толкования 20 главы Апокалипсиса.

Главным борцом с хилиастами на Западе стал знаменитый еп. Иппонский Августин (354–430) — один из святых отцов Церкви, богослов и философ, давший «новое мистическое осмысление истории, уже не нуждающееся в хилиазме...»⁶⁵.

Блаж. Августин в первые годы своей жизни с особой любовью предавался хилиастическим надеждам и ожиданиям⁶⁶. В последующем под влиянием Тихония⁶⁷, он «принял чисто духовное понимание миллениума, которое потом блестяще развил в своих трудах»⁶⁸. При этом блаж. Августин перетолковывает теорию двух воскресений, усвоенную еще свт. Амвросием у Оригена и приходит к выводу, не противоречащему традиционному церковному: «Под первым воскре-

⁶⁴Влияние умеренного хилиазма чувствуется в некоторых отрывках толкования на Евангелие от Матфея, приписываемые Амброзиастру. См.: *Фокин А.Р.* Амброзиастер // Православная энциклопедия. Под ред. патр. Алексея II. Т. II. М.: Православная энциклопедия, 2001. С. 105.

⁶⁵*Аверинцев С.* София-Логос. Словарь: Собрание сочинений / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. К.: Дух і літера, 2006. С. 472.

⁶⁶«Когда исполнится шесть тысяч лет, равняющихся шести дням, последует как бы седьмой день субботы в виде последних тысячи лет, с воскресением, т. е. для празднования этой субботы святых. Мнение это могло бы быть до некоторой степени терпимо, если бы предполагалось, что в эту субботу святые будут иметь некоторые духовные радости от присутствия Господа. Когда-то и мы думали так» (Августин Аврелий, блаж. О граде Божиим. Т. 4. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря», 1994. С. 177.

⁶⁷Тихоний († между 390–400 гг.) — донатистский епископ, автор «Книги о семи правилах», «Комментария на Апокалипсис», составил ряд экзегетических правил, которыми пользовались свт. Амвросий Медиоланский, блаж Августин и др. См. о нем, в частности: *Троицкий В.Н.* Очерки по истории догмата о Церкви. СПб., 1912. С. 501–504.

⁶⁸*Ким Н.* Свящ. Тысячелетнее Царство... С. 221.

сением понимает совершающееся уже на земле религиозно-нравственное воскресение душ, а под вторым — воскресение плоти при кончине мира»⁶⁹.

В «Граде Божиим» блаж. Августин особое внимание уделяет толкованию Апокалипсиса, который является ключом к разгадке учения о тысячелетнем царстве: «В конце истории произойдут следующие события: пришествие Илии, уверование иудеев во Христа, воцарение антихриста и его гонения на Церковь, всеобщее воскресение мертвых и последний Суд Божий, на котором и осуществится разделение двух Градов и их обитателей⁷⁰. Этому не будет предшествовать так называемое тысячелетнее царство Христово с праведными⁷¹, ибо это Царство уже наступило в Церкви Христовой после Его первого пришествия, чем опровергается всякий хилиазм^{72,73}. Тем самым блаж. Августин «установил норму для кафолической экзегезы на Западе, отказавшись от милленаристского толкования 20 главы Откровения, которого придерживался раньше, в пользу мнения, что тысяча лет, упоминаемая в этом тексте, относится к истории Церкви»⁷⁴.

После смерти блаж. Августина диспуты с хилиастами заканчиваются. Сначала в западной части Церкви, а потом и в восточной утверждается мнение, согласно которому тысячелетие есть «время существования Церкви на земле»⁷⁵. «Хилиазм, не находя для себя более поддержки во внешних исторических обстоятельствах <...> ослабевает и почти исчезает из народного сознания...»⁷⁶.

В результате чего, «если и можно было держаться учения о хилиазме как частного мнения, то лишь до тех пор, пока не выразила об этом своего голоса Церковь вселенская. Но когда второй Вселенский собор (в 381 г.), осуждая все заблуждения еретика Аполлинария, осудил и учение его о тысячелетии Христовом и для того внес в самый символ веры слова о Христе: “Егоже царствию не

⁶⁹ *Адамов И.И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 682.

⁷⁰ *De civ. Dei.* XX.

⁷¹ «Тысячью лет Апостол назвал последнюю, оставшуюся до конца века, часть тысячелетия, как бы часть дня, употребив тот способ выражения, по которому часть называется именем целого; или вернее тысячью лет он назвал все остальные годы этого века» (*Августин Аврелий, блаж.* О граде Божиим... С. 178).

⁷² *De civ. Dei.* 20: 7–9.

⁷³ *Фокин А.Р.* Августин блаженный... С. 104.

⁷⁴ *Пеликан Я.* Христианская традиция... С. 124.

⁷⁵ *Адамов И.И.* Св. Амвросий Медиоланский... С. 682.

⁷⁶ *Альфионов Я.* Хилиазм первых трех веков... С. 68.

будет конца”, — держаться этого учения даже в качестве частного мнения совершенно непозволительно православному христианину»⁷⁷.

Таким образом, из обзора хилиастических воззрений латинского Запада можно сделать следующие выводы.

1. Взгляды Тертуллиана находятся на стыке миллениаризма и постмиллениаризма. В его учении о тысячелетнем царстве нет ярко выраженного материализма, напротив, он делает акцент на духовном аспекте радостей в тысячелетнем царствии. Самобытной чертой является представление о воскресении святых сообразно заслугам.
2. В отличие от Тертуллиана, Коммодиан представляет грубо материалистические воззрения и демонстрирует буквалистический подход к тексту. Святые в тысячелетнем царстве могут вступать в брак и рождать детей. Хилиастическая эсхатология Коммодиана пронизана иудеохристианскими мотивами и гораздо ближе к Керинфу, чем к свт. Иринею Лионскому и, тем более, к ап. Иоанну Богослову.
3. В отличие от Коммодиана, свт. Викторин Петавский органично сочетает буквальный подход с символическим. Хотя он говорит о пиршестве святых и умашении их мазями, но эта деталь носит скорее символический, чем реальный характер. Нигде свт. Викторин не говорит о возможности вступать в брак и рождать детей в тысячелетнем царстве, так как понимает его преимущественно духовно.
4. Напротив, Лактанций утверждает подобную возможность и особо акцентирует многократное умножение жителей царствия. Отличительная черта его миллениаризма — живущие к моменту наступления тысячелетнего царства не умрут, а воскресшие будут над ними судьями и вождями.
5. После Лактанция мы не встречаем заметных богословов-хилиастов. Блаженный Августин перешел от миллениаристских позиций к амиллениаристским, утверждая, что тысячелетнего царство наступило, и это — бытие Церкви. Угасание миллениаризма связано с прекращением гонений на Церковь с одной стороны, и распространением символично-аллегорического метода толкования — с другой.

⁷⁷Ложность учения хилиастов... С. 398.

Источники и литература

1. *Commodianus*. Carmen apogeticum /ed. B. Dombart // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol.15. Lipsiae, 1887.
2. *Daniélou J.* Théologie du jureo-christianisme. Paris, 1991. 517 p.
3. *Dulaey M., prof.* Introduction à La théologie de Victorin, Vie de Victorin de Poetovio // Sources chrétiennes. Vol. 423. P. 38-41.
4. *Gry L., pretre.* Le millenarisme dans ses origines et son development. Paris, 1904. 144 p.
5. *Hoppenbrowsers H.* Commdien poete chretien. Nijmegen, 1964. 344 p.
6. *Martin J.* Commodianus // Traditio. T. 13. 1959. P. 1–71.
7. *Osborn E.* Tertullian, the first theologian of the West. Oxford, 1997. P. 210–217.
8. *Simonetti M.* Il millennarismo in Oriente da Origene al Methodio // Corona Gratiarum. Brugge, 1975. P. 37–54.
9. *Victorin de Petavio.* Trait sur l'Apocalypse / ed. M. Dulaey // Sources chrétiennes. Vol. 423. Paris, 1997.
10. *Аверинцев С.* София-Логос. Словарь: Собрание сочинений / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова.– К.: Дух і літера, 2006. 912 с.
11. *Августин Аврелий.* О граде Божиим. Т. 4. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря», 1994. 404 с.
12. *Адамов И.И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад., 1915. 684 с.
13. *Альффионов Я.* Хилиазм первых трех веков христианства. Исторический очерк. Казань, 1875. 68 с.
14. Апокрифические апокалипсисы // Пер., сост., вступ. ст. и комм. М.Г. Витковской, В.Е. Витковского. СПб.: Алетейя, 2003. 278 с.
15. Ложность учения хилиастов // Христианское чтение. Ч. II. СПб, 1852. С. 393–400.
16. *Варкл Л.* К вопросу о характере Коммодiana / Пер. и прим. К.И. Козыриной // Вестник Древней Истории. Т. 68 (2). 1959. С. 165–167.
17. *Глубоковский Н.Н.* Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова: Краткий обзор / [Предисл. архиеп. Аверкия (Таушева)]. СПб.: Библиополис, 2002. 288 с.
18. *Еврейская энциклопедия.* Под ред. д-ра Л. Канцельсона: В XVI т. Т. XV. СПб.: Изд. Общества для Научных еврейских Изданий и Изд. Брокгауз-Ефрон, б/г. С. 627–628.
19. *Евсевий Памфил.* Церковная история. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. 446 с.

20. *Иринеи Лионский, свт.* Пять книг против ересей / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. 560 с.
21. *Ипполит Римский, свт.* Творения. Толкование на книгу прока Даниила. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. Вып. 1. LX + 170 с.
22. *Иустин Философ, св.* Разговор с Трифоном Иудеанином. М.: Св.-Троицкий Новоолутвин женский монастырь, 1995. с. 352.
23. *Ким Н., свящ.* Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб.: Алетейя, 2003. 331 с.
24. *Киприан (Керн), архим.* Патрология: В II т. М., 1996. Т. I. 184 с.
25. Коран / Пер. и прим. В. И. Гараджи. М., 1988. 850 с.
26. *Кьюэн А.* Эсхатология евангельских христиан // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 138–162.
27. *Лактанций.* Божественные установления. Книги I–VII / Пер. с лат., вступ. ст., комм. и указ. В.М. Тюленева. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. 512 с.
28. *П. де Лобье.* Эсхатология / Пер. с франц. Н. Зубкова. М.: Изд. Астрель, Изд. АСТ, 2004. 400 с.
29. *Мень А., прот.* Библиологический словарь: В III т. Т. III. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. 526 с.
30. *Никольский П.Ф.* Краткий очерк истории хилиазма в Древней Церкви // Вера и разум. Журнал Богословско-философский. Т. III. Ч. II, III. 1911. С. 453–468; 597–608.
31. *Падовезе Л.* Вступ до патристичного богослов'я / Пер. з італ. Г. Теодорович. Львів: Свічадо, 2001. 184 с.
32. *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции (100–600). М.: Духовная библиотека, 2007. Т. I. XXIV + 376 с.
33. Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 672 с.
34. *Реверсов И.П., проф.* Апологеты. Защитники христианства. СПб.: Сатис, 2002. 192 с.
35. *Сагарда Н.И., Сагарда А.И.* Полный курс лекций по патрологии. СПб.: Воскресение, 2004. 1212 с.
36. *Сидоров А.И.* Курс патрологии: Возникновение церковной письменности: учебное пособие. М.: Русские огни. 1996. 349 с.

37. *Смирнов Е.* История Христианской Церкви. Курс III и IV классов духовных семинарий. СПб.: Труд, 1915. 456 с.
38. *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета (Курс лекций). М.: Изд. Крутицкого подворья, 2006. 647с.
39. *Тенни М.С.* Обзор Нового Завета. М.: Ассоц. Духовного возрождения, 2000. 496 с.
40. *Тенни М.С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. 443 с.
41. *Троицкий В.Н.* Очерки по истории догмата о Церкви. СПб., 1912. 178 с.
42. *Тюленев В.М.* Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб.: Алтейя, 2000. 320 с.
43. *Уинтерс Г.* Комментарии по Книге Откровение Иоанна Богослова. Победа христиан — вечная жизнь на небесах / Пер. с англ. Л. Голубева. Киров: 1998. 367с.
44. *Христианство.* Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. III: Т-Я / Ред. кол.: С.С. Аверинцев (гл. ред.) и др. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. 783 с.
45. *Фокин А.Р.* Августин Блаженный // Православная энциклопедия. Под ред. патр. Алексея II. М.: Православная энциклопедия, 2001. Т. I. С. 93–109.
46. *Фокин А.Р.* Амброзиастер // Православная энциклопедия. Под ред. патр. Алексея II. М.: Православная энциклопедия, 2002. Т. II. С. 104–109.
47. *Фокин А.Р.* Викторин Петавский // Православная Энциклопедия. Под ред. патр. Алексея II. М.: Православная энциклопедия, 2004. Т. VIII. С. 458–461.
48. *Фокин А.Р.* Латинская патрология. Т. I: Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. 366 с.

Н.Н. Корниенко

К ВОПРОСУ О КНИЖНОЙ СПРАВЕ XVII ВЕКА: ПРАВКА АПОСТОЛА 1679 г.

В 1872 году была опубликована работа В.Е. Румянцева «Сборник памятников, относящихся до книгопечатания в России», в которой была приведена «Докладная выписка» справщиков Московского печатного двора времени патриарха Иоакима о сделанных исправлениях Апостола 1679 года. Изучение этого документа позволяет проследить историю правки Апостола от первопечатного Апостола 1564 г. до Апостола в составе Елизаветинской Библии 1751 года и установить основные тенденции изменения текста.

Ключевые слова: русская библеистика, книжная справа, патриарх Иоаким, первопечатный Апостол, Апостол 1679 г., Острожская Библия, Московская первопечатная Библия 1663 г., Сильвестр Медведев, Московский Печатный Двор, В.Е. Румянцев.

Книжная справа как способ нормализации церковнославянского языка

В период функционирования церковнославянского языка русского извода в качестве литературного (XI–первой половины XVIII в.) одним из способов его нормализации являлась книжная справа¹, то есть процесс исправления славянских богослужебных текстов и переводов Библии.

Официальный статус книжной правки на Московской Руси определило постановление Стоглавого собора 1551 года, который обязал сверять каждую новую книгу с исправным оригиналом, неисправленные же книги подлежали конфискации².

Обычно история правки представляется в виде нескольких этапов, временные границы которых совпадают с периодами патриаршего правления в XVII в., и, соответственно, с именами правивших патриархов³.

Николай Николаевич Корниенко — студент III курса Библейского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹Толстой Н.И. Взаимоотношение локальных типов древнеславянского литературного языка позднего периода: Вторая половина XVI–XVII вв. // Славянское языкознание. V Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1963. С. 259–261.

²Стоглав. Гл. 27. Казань: Типография губернского правления, 1862. С. 125.

³Запольская Н.Н. «Общий» славянский литературный язык: типология лингвистической рефлексии. М., 2003. С. 13–30.

В нашей статье речь пойдет о последнем, четвертом, этапе книжной справы, который связан с патриархом Иоакимом⁴ (1674–1690 гг.). В этот период при исправлении библейских и богослужбных книг справщики ориентировались на греческие оригиналы, так как на Соборе 1674 года было принято решение о переводе всей Библии непосредственно с греческого языка⁵. Для пополнения типографской библиотеки книгами восточных иерархов на Афон была отправлена экспедиция во главе со старцем Арсением (Сухановым), который привез около пятисот рукописей⁶.

На начальном этапе работа осуществлялась Епифанием Славинецким, Евфимием и Моисеем Чудовскими, Никифором Симеоновым и Флором Герасимовым под эгидой Павла, митрополита Сарского и Подонского. Но в 1675 году умирает основной редактор и справщик Епифаний, работа по изданию новой Библии прекращается. К печати за это время были подготовлены лишь Пятикнижие и Новый Завет⁷. Справщики Епифания пытались при исправлении уподобить церковно-славянский язык греческому, ориентируясь на грамматику последнего⁸. На этом этапе был официально утвержден грамматический характер книжной справы: патриарх Иоаким в прениях со старообрядцами заявил, что книжная справа велась «по грамматике»⁹.

Примерно в это время, в 1678 году, по указу патриарха Иоакима другая группа справщиков Московского Печатного двора приступила к редактированию Апостола, который вышел в свет в сентябре 1679 года¹⁰. Среди справщиков были такие важные для истории русской культуры второй половины XVII в. лица, как Иосиф Белый, Никифор Симеонов и Сильвестр Медведев. Им было велено сверить текст *московских* изданий Апостола с другими славянскими и греческими изданиями¹¹.

⁴Смирнов П.С. Иоаким, патриарх Московский. М., 1881.

⁵Meyendorff P. Russia, Ritual, and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century. New York, 1991. P. 43.

⁶Белокуров С.А. Арсений Суханов. Т.1. М., 1891. С. 223.

⁷РГБ. Ф. 310. Собр. Ундольского. № 1291.

⁸Запольская Н.Н. Книжная справа XVII в.: Проблема культурно-языкового реплицирования // Studia Russica. XVIII. Budapest, 2000. P. 305–314.

⁹Бобрин М.А. Представления о правильности текста и языка в истории книжной справы в России (от XI до XVIII в.) // Вопросы языкознания. 1990. 4. С. 74.

¹⁰Румянцев В.Е. Сборник памятников, относящихся до книгопечатания в России. М.: Моск. Синод. тип., 1872. С. 15.

¹¹И. Б-н. Об исправлении текста Деяний и Посланий Апостольских при патриархе Иоакиме // Православное обозрение. 1861. 2. С. 294–306.

Начало книгопечатания на Московской Руси

Кириллическое книгопечатание появилось весьма рано: издание церковнославянских книг было предпринято почти одновременно на отдаленном севере и на крайнем юге: в Кракове уже в 1491 году, а через два года в Венеции, где в то время процветало типографское искусство¹². Краковская книгопечатная мастерская Швайпольта Феоля просуществовала недолго¹³; но Венеция, с которой южные славяне были в постоянных торговых отношениях, надолго стала главным поставщиком славянских книг.

Между тем в самой Московии, в течение почти целого столетия после открытия книгопечатания не делали, по-видимому, даже и попытки к созданию отечественного книгопечатного станка.

В 1551 году царь Иван Васильевич Грозный на Стоглавом Соборе в Москве поставил на вид духовенству то, каким искажениям подвергаются священные книги в руках невежественных писцов, и требовал, чтобы изысканы были меры к пресечению зла¹⁴.

Собор назначил исправительные меры в одном только списывании. Протопопам и старейшим священникам в каждом городе было поручено осматривать по всем церквям богослужебные книги и неисправно переписанные исправлять соборно по верным спискам¹⁵.

Однако вскоре выяснилось, что все эти меры несколько не остановили книжной порчи. В самой Москве церковные книги переписывались по-прежнему безграмотно, со многими описками, и выходили в продажу безо всякого исправления¹⁶.

При таком положении дела необходимость внедрения книгопечатания, как средства к охранению источников веры от рукописной порчи и к распространению исправных и единообразных священных книг, становилась с каждым днем ощутимее¹⁷.

В вопросе о появлении книгопечатания на Руси значительное влияние на решение царя Ивана Грозного оказал митрополит Макарий, который обшир-

¹²Reynolds L.D., Wilson N.D. Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin. New York–Oxford: Clarendon Press, 1991. P. 145–146.

¹³Falkenstein C. K. Der Buchdruckerkunst in ihrer Entstehung und Ausbildung. Leipzig. 1856. S. 282.

¹⁴Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. В 7 тт. Т. VI. 3-е изд. М., 1997.

¹⁵Стоглав. Казань. Типография губернского правления. 1862. Гл. 27. С. 125.

¹⁶Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. В 7 тт. Т. VI. 3-е изд. М., 1997.

¹⁷Люблинский В.С. На заре книгопечатания. М.: Издательство «Учпедгиз», 1959.

но занимался собиранием и исправлением книг. Он больше остальных осознавал весь вред, причиняемый книгам тогдашними невежественными переписчиками¹⁸.

К 1547 году царь, желая ознакомить Великую Русь с европейскими искусствами, поручил саксонцу Шмитту набрать в немецких землях разных мастеров и художников, в том числе и типографов. Но из-за завистливой политики Ганзы и Ливонского ордена немецкие мастера не были допущены в Россию. После этого, в 1553 году, решено было основать первую книгопечатню в Москве для издания священных книг. Для помещения типографии царь велел отстроить особые хоромы недалеко от Кремля на Никольской улице в соседстве с Никольским монастырем. Печатный двор был сооружен на средства самого царя¹⁹.

Устроение типографии в Москве продолжалось десять лет²⁰. Для устроения в Москве печатного дела нашли двух мастеров из русских людей: Ивана Федорова, дьякона Николо-Гостунской Церкви, и Петра Тимофеева Мстиславцева²¹. 19 апреля 1563 года запустили в печать первую книгу, а 1 марта 1564 года она вышла в свет. Это были *Дѣлннѣ Апостольскѣ и посланнѣ соборнѣа и сѣгаго апѣла Павла посланнѣ*. После этого издания Федоровым в Москве была выпущена (в двух изданиях 1565 г.) лишь одна небольшая книжечка — Часовник, дошедшая до нас в единичных экземплярах. Затем Иван Федоров уезжает в Литву. В самой Москве книгопечатание не исчезло вовсе вместе с создателями Апостола; в 1568 г. их ученики Никифор Тарасиев и Невежа Тимофеев выпустили Псалтырь. Когда Иван Грозный, покинув Москву, обосновался в Александровской слободе, центре опричнины, там впоследствии тоже возникла типография, выпустившая в 1577 г. еще одну Псалтырь²². Наконец, уже при Борисе Годунове, в 1589 г. книгопечатание возобновилось в самой Москве. Даже в годы польской интервенции прервавшееся было московское книгопечатание (сгорел Печатный

¹⁸ *Кантерева Н.Ф.* Царь и церковные московские соборы XVI и XVII столетий // Богословский вестник. 1906. 3. С. 326–360.

¹⁹ *Румянцев В.Е.* Древние здания Московского Печатного двора. М., 1869. С. 4.

²⁰ Там же. С. 5.

²¹ *Иванов Н.* О Первопечатном Апостоле. // Журнал Московской Патриархии. 1964. №6. С. 68–77.

²² *Каратаев И.П.* Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами. Т. 1: С 1491 по 1652 г. СПб., 1883. С. 148–153.

двор) восстановилось в Нижнем Новгороде трудами Никиты Фофанова, а затем с 1615 г. книги выпускались в Москве уже бесперебойно²³.

Источники справки Апостола 1679 г.

В 1678 году патриарх Иоаким указал справщикам Печатного двора монаху Иосифу Белому, иерею Никифору Симеонову и Сильвестру Медведеву сверять текст *московских* изданий с некоторыми «*харатейными*» (т.е. *пергаменными*) рукописями, с «*Киевским*», «*Виленским*» и *Кутеинским*» изданиями, с *Геннадиевской*, *Троицкой* и *Московской Библиями*, а также с *киевским* изданием «*Бесед*» *Иоанна Златоуста* на апостольские Деяния и 14 Посланий апостола Павла²⁴.

В результате сравнения справщики пришли к выводу, что многие слова в разных изданиях Апостолов не совпадают. Одни чтения введены в текст Апостола произвольно, по прихоти книжников, и не соответствуют изводам и образцам прошлых лет, другие чтения варьируются от Апостола к Апостолу, т.е. в каких-то изданиях представлены, а в каких-то нет. Наконец, иные чтения являются характерной чертой только московских печатных Апостолов и не представлены в Апостолах других изданий.

Дадим краткую характеристику названным в патриаршем указании источникам.

Московские издания Апостолов

Основу характерных особенностей всех *московских Апостолов* до издания 1679 г. составил текст первого датированного печатного издания, выпущенного в Москве, — Апостол Ивана Федорова, вышедший в свет в 1564 г.²⁵ Следующий *московский Апостол*, изданный в 1597 г. мастером Андроником Тимофеевым Неvejeй, содержал ряд новых чтений²⁶. С 1597 по 1644 гг. в Москве

²³Сахаров И.П. Обзорение славяно-русской библиографии. Т. 1. Кн. 2: Хронологическая роспись славяно-русской библиографии: Издания, напечатанные кирилловскими и русскими буквами с 1491 до 1731 года. СПб., 1849. С. 15.

²⁴Мансветов И.Д. Как у нас правилась церковные книги: Материал для истории книжной справы в XVII столетии (по бумагам архива Типографской библиотеки в Москве). М., 1883. С. 10.

²⁵Белокуров С.А. Арсений Суханов, Т.1 М., 1891. С. 435.

²⁶Зернова А.С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М., 1958. С. 105. № 356.

было опубликовано семь новых изданий *Апостола*: в типографии Ивана Андроникова Невежи в 1606 г., Московским Печатным двором в 1621, 1623, 1631, 1633 и 1635 гг. и в типографии Василия Бурцова в 1638 г.²⁷ Все эти издания, хотя и отличались незначительно по орфографии и пунктуации, продолжали традицию *московских Апостолов* 1564 и 1597 гг.: чтения, введенные в издание 1597 г., были приняты без поправок и оставались без изменений. В 1644 г. на Московском Печатном дворе вышло новое издание Апостола²⁸.

Беседы

Речь идет о двух изданиях Киево-Печерской Лавры — «Беседы» Иоанна Златоуста на 14 посланий ап. Павла 1623 г. и «Беседы» Иоанна Златоуста на Деяния св. апостолов 1624 г. Издание первых *Бесед* вышло с двумя предисловиями²⁹: первое принадлежало архимандриту Киево-Печерской Лавры Елисею Плетенецкому, второе — насельнику того же монастыря Захарии Копыстенскому³⁰. Согласно Захарии, текст «Бесед» был переведен с греческого на церковно-славянский по его просьбе, иеромонахом Киприаном Острожским, который учился в Венеции и Падуе, а затем переселился на Афон³¹.

«Киевский» текст

Киевский Апостол как отдельное издание вышел в свет лишь однажды — в типографии Спиридона Соболя в 1630 г.³². Таким образом, издание Спиридона Соболя 1630 г. остается единственно возможным *киевским Апостолом*, которым могли бы воспользоваться справщики Московского Печатного двора³³. Это издание полностью повторяло текст Львовского Апостола Ивана Федорова

²⁷Там же. С. 105.

²⁸Описание изданий Московских Апостолов 1564, 1597, 1606, 1621, 1623, 1633, 1635, 1638 и 1644 гг. См.: *Зернова А.С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М., 1958.

²⁹*Титов Х.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. Київ, 1924. С. 52–67 (герр.: Köln-Wien: Böhlau Verlag, 1982).

³⁰*Запаско Я., Исаевич Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Т. I. Львів, 1981. С. 132–133.

³¹*Харлампович К.* Западнорусские православные школы XVI века и начала XVII века. Казань, 1898, С. 274–275.

³²*Страхова О.Б.* «Московский» тип Четъего Апостола и текстология на Московском Печатном дворе // *Palaeoslavica*. (Cambridge Mass.). 2005. Vol. 13. № 1. P. 162.

³³*Фонкич Б.Л.* Из истории греческо-украинских культурных связей в первой половине XVII в. // *Византийский временник*. 1991. 52. С. 141.

1574 г., который, в свою очередь, следовал своей московской модели — Апостолу 1564 г. Иначе говоря, Киевский Апостол 1630 г. и Московские Апостолы вплоть до 1679 г. являются практически идентичными³⁴.

«Кутеинский» текст

Киевский Апостол 1630 г. был переиздан Спиридоном Соболев в 1632 г. в Кутеино, а в 1638 г. — в Могилеве, причем тексты были идентичны, и в обоих случаях издания сохраняли выходные данные оригинала, т.е. «Киев, 1630 г»³⁵. Однако в 1652 г. там же, в Кутеино, в типографии Богоявленского монастыря был издан Новый Завет с Псалтырью, текст, которым справщики Московского Печатного двора могли воспользоваться для сверки стихов Апостольских Деяний и Посланий³⁶.

«Виленский» текст

Первым Апостолом, напечатанным в Вильно, было издание 1525 г., напечатанное Франциском Скориной³⁷. В 1591 г. в типографии Мамониной вышел еще один *Апостол*, переизданный в 1592 и после 1595 гг. В 1596 г. там же, правда, без указания места и времени, вышли Новый Завет с Псалтырью³⁸. В 1623 г. в типографии Виленского братства Св. Духа вышло новое издание Нового Завета с Псалтырью³⁹. В его предисловии и заглавии указывалось, что оно предпринято с нового текста, исправленного по греческому подлиннику; книга было переиздана в 1641 г (часть тиража — в Евье, часть — в Вильне). Докладная записка иоакимовских справщиков свидетельствует, что они пользовались переизданием Нового Завета 1641 г.⁴⁰

³⁴Там же. С. 147.

³⁵Лукьяненко В.И. Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII вв. Т. 2. Л., 1975. С. 88.

³⁶Страхова О.Б. «Московский» тип Четвѣго Апостола и текстология на Московском Печатном дворе // *Palaeoslavica*. (Cambridge Mass.), 2005. Vol. 13, № 1. P. 161.

³⁷Галенчанка Г.Я. Книга Беларуси, 1517–1917: Зводны каталог. Минск, 1986. С. 54.

³⁸Лукьяненко В.И. Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII вв. Т. 1. Л., 1973. С. 28.

³⁹Там же. С. 30.

⁴⁰Там же. С. 28–31.

Геннадиевская Библия

Геннадиевская Библия, названная так по имени архиепископа Новгородского Геннадия, стоявшего во главе переводческой комиссии, содержит все книги Ветхого и Нового Завета⁴¹. В начале девяностых годов XX в. новозаветные книги этого уникального кодекса были опубликованы⁴².

Троицкая Библия

Что же касается *Троицкой Библии* XVI в., то, по всей видимости, имеется в виду Библия, описывая которую, Горский и Невоструев высказали предположение, что один из экземпляров *Геннадиевской Библии* когда-то принадлежал Троице-Сергиевой Лавре и отсюда получил местное наименование *Троицкой*⁴³. Поскольку в докладной записке справщиков упоминается два списка, то можно предположить, что в конце семидесятых годов XVII в. и Геннадиевская Библия, и ее список, который хранился в Троице-Сергиевой Лавре, уже находились в библиотеке Московского Печатного двора и, таким образом, были доступны московским справщикам⁴⁴.

Московская Библия

Эта Библия вышла в свет на Московском Печатном дворе в 1663 г. В основу этого издания легло издание Острожской Библии 1581 г.⁴⁵, которое, в свою очередь, основывалось на Геннадиевской Библии, хотя целый ряд апостольских чтений не совпадали⁴⁶. Нужно заметить, что в том же году Московский Печатный двор выпустил в свет очередное издание Московского Апостола, которое в

⁴¹ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. М., 1855. Отд. 1: Священное писание. С. 9.

⁴² Русская Библия. Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. Т. 7–9. М., 1992–1998. На сегодняшний день издано три тома, с седьмого по девятый. Издание вызывает восхищение не только высоким уровнем полиграфической работы, но и прекрасно подобранным иллюстративным материалом, выбранным из церковнославянских памятников XII–XVII вв. К сожалению, редакторы и составители этого издания не упомянули своих имен; на обороте последней, 511 стр. 9-го тома, изданного в 1998 г., указано лишь: «Автор библейского проекта — архимандрит Иннокентий (Просвирнин; 1940–1994)».

⁴³ Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей... С. 2.

⁴⁴ И. Б-н. Об исправлении текста Деяний и Посланий Апостольских при патриархе Иоакиме // Православное обозрение. 1861. 2. С. 294–306.

⁴⁵ Евсеев И.Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916. С. 137.

⁴⁶ Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 216.

своих чтениях следовало традиции, установленной еще изданием 1564 г. (включая изменения, внесенные в текст Апостола изданиями 1597 и 1644 гг.). Таким образом, возникли разночтения между Апостолом, содержащимся в Московской Библии, и Апостолом 1663 г.⁴⁷

«Харатейные» рукописи

В каталоге⁴⁸ славянских рукописей московской Синодальной библиотеки Горского А.В. и Невоструева К.И. содержится только два списка, которые могут быть названы «харатейными» (т.е. пергаменными) рукописями в узком смысле этого слова⁴⁹. Это — Апостол 1307 г. и Апостол 1309–1312 гг.⁵⁰ В обоих этих списках текст Апостола разбит начиная от Пасхи по церковным ежедневным чтениям. Но после Пятидесятницы присутствуют одни только субботные и воскресные чтения. Существовала еще одна рукопись на пергамене — знаменитый Толковый Апостол 1220 г., однако, по предположению А.А. Дмитриевского, составители докладной записки пользовались скорее не им, а списками четьего Апостола XVI–XVII вв.⁵¹

Выявление московского типа Апостола как результат сравнения источников sprawy Апостола 1679 г.

Докладная выписка, составленная справщиками Печатного двора монахом Иосифом Белым, Никифором Симеоновым и Сильвестром Медведевым, была представлена патриарху и церковным властям на соборное обсуждение. В ней были приведены случаи отличия московских Апостолов от других славянских переводов, а также их уникальные вставки. В результате сравнения справщики пришли к следующему выводу.

⁴⁷Страхова О.Б. «Московский» тип *Четьего Апостола* и текстология на Московском Печатном дворе // *Palaeoslavica*. (Cambridge Mass.), 2005. Vol. 13, № 1. P. 163.

⁴⁸Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей...

⁴⁹Русские книжники достаточно четко понимали слово *харатейный* в значении «пергаменный», т.е. «написанный на коже». Однако есть основания утверждать, что во второй половине XVII в. в среде московских справщиков это слово могло также иметь значение «старый рукописный».

⁵⁰Воскресенский Г.А. Древнеславянский перевод Апостола и его судьба до XV в. Опыт исследования языка и текста славянского перевода Апостола по рукописям XII–XV вв. М., 1879.

⁵¹Дмитриевский А.А. Новые данные к исправлению богослужебных книг в Москве в XVII и XVIII вв. / Подготовка текста и примечания О.Б. Страховой // *Palaeoslavica* 2005. Vol. 12. № 2. P. 71–122.

1. многие слова у разных изданий Апостолов не совпадают;
2. некоторые чтения введены в текст Апостола произвольно, по прихоти книжников, и не соответствуют изводам и образцам прошлых лет;
3. другие чтения варьируются от Апостола к Апостолу, т.е. в каких-то изданиях представлены, а в каких-то отсутствуют;
4. остальные чтения являются характеристической чертой только московских печатных Апостолов и не представлены в Апостолах других изданий.

Первые три пункта можно объяснить как ошибкой писцов, текстологическими особенностями, так и использованием различных изводов славянского библейского текста. А что касается четвертого пункта, то можно говорить об особом типе именно Апостолов, издаваемых на Московском печатном Дворе.

В приложении к своему труду, посвященному первопечатным памятникам на Московской Руси, В.Е. Румянцев публикует вышеупомянутую «Докладную выписку». Сама выписка была найдена Румянцевым в книге XVII века, служившей для записи распоряжений по правильной палате, относящихся к исправлению книг. Как уже было сказано, в журнале «Православное обозрение» за февраль 1861 года в статье «Об исправлении славянского текста Деяний и Посланий Апостольских при патриархе Иоакиме» была напечатана только запись об исправлении Апостола, составляющая предисловие и послесловие к «Докладной выписке» московских справщиков⁵², но не сама выписка.

Собственно выписка выглядит следующим образом: в заглавие вынесено название апостольской книги (например, Деяния, Соборное послание Иоанново первое, К Тимофею первое и т.д.); затем следует указание на соответствующую главу и стих; затем выписывается слово или словосочетание, которое присутствует в московских Апостолах, но отсутствует во всех или некоторых текстах, привлеченных для сверки. Далее следует перечисление тех текстов, где это слово присутствует, и тех, где оно отсутствует. Та часть статьи, которая содержит перечень текстов, имеющих или не имеющих то или иное чтение, может быть или весьма подробной, или краткой. Всего в выписке таким образом описано 175 стихов.

Приведем пример из книги Деяний.

⁵²И. Б-н. Об исправлении текста Деяний и Посланий Апостольских при патриархе Иоакиме // Православное обозрение. 1861. 2. С. 294–306.

Деян 20:32 се въ вивліа въ тронцкой и генадіевской и московской, и въ харатейныхъ есть, а въ беседахъ, въ киевскомъ, въ кутенскомъ и виленскомъ нѣтъ.

Деян 26:13 Агіппо во всѣхъ нѣтъ, въ московскихъ есть.

Деян 27:13 пріишоша въ вивліа въ тронцкой и генадіевской и московскихъ есть, а въ беседахъ, и въ киевском и кутенскомъ и виленскомъ нѣтъ.

Московские справщики сличали тексты Апостола «со иными переводами» по московскому изданию Апостола 1671 года, которое отличалось от первопечатного только в нескольких местах: Деян 10:32; 1 Петр 5:3; 1 Ин 1:9; Ефес 5:31 и др. (всего 19 различий). В издании же 1679 года из Апостола исключены и эти места. «Поэтому, сличая первопечатный Апостол со списками патриаршей библиотеки, находим, что к нему можно приложить все, что сказано описателями об апостольском тексте Острожской Библии, который составляет повторение московского первопечатного Апостола с некоторыми только исправлениями»⁵³.

Анализ данных, в соответствии с тем, как они представлены в докладной записке, позволяет выделить несколько групп чтений.

1. Московские Апостолы уникальны в своих чтениях и противопоставлены всем остальным текстам, привлеченным справщиками для сравнения — 24 разночтения (Деян 6:11, 13:11, 15:12 и др.).
2. Московские Апостолы и Московская Библия уникальны в своих чтениях и противопоставлены всем остальным текстам — 45 разночтений (Деян 19:8, 1 Петр 4:3, 1 Ин 2:17, Рим 2:29, 1 Кор 3:4 и др.).
3. Тексты, созданные в Московской Руси (или «великорусская» группа текстов, т.е. Московские Апостолы, Геннадиевская, Троицкая, Московская Библии, харатейные тексты) уникальны в своих чтениях и противопоставлены текстам, созданным в Киевско-Литовской Руси (или «югозападно-русской» группе текстов, т.е. Беседам, Киевскому, Виленскому и Кутенскому изданиям); всего — 44 разночтения (Деян 2:46, 13:50, 1 Ин 5:1, 1 Кор 7:25, Гал 2:11, 4:15, Еф 4:15, Флп 2:3, 2 Фес 3:10, 1 Тим 3:6, 2 Тим 2:1, Тит 1:1).
4. Смешанные случаи, в которых региональная принадлежность чтения выявляется значительно слабее, чем в предыдущих трех случаях, хотя и здесь

⁵³Румянцев В.Е. Сборник памятников, относящихся до книгопечатания в России. М.: Моск. Синод. тип., 1872. С. 23.

можно выделить моменты, когда тексты так называемой «югозападнорусской» группы предстают как единое целое и противопоставлены многим, хотя и не всем членам «великорусской» группы — 26 разночтений (Деян 1:3, 1 Кор 13:11, 2 Кор 4:16, Гал 6:1, Кол 1:7, 1 Фес 2:3, Евр 3:13).

Кроме того, следует выделить весьма малочисленную группу (8 разночтений), когда чтения Бесед противопоставлены всем остальным текстам. Это — Деян 2:1, 7:55, 11:13, 1 Тим 1:14, Евр 1:3, 11:11, 11:32, 11:38, куда может при- мыкать и Евр 13:9; особняком здесь стоит 2 Тим 4:13, где чтения противостоят всем остальным текстам.

Этот текст московского Апостола долгое время повторялся в московских изданиях почти без всякой перемены или только с самыми незначительными по- правками. В делах Печатного приказа есть известие, что при патриархе Никоне вместе с другими богослужебными книгами был исправлен и Апостол по грече- скому подлиннику⁵⁴. Но приведенные в «Докладной выписке» места из моск- овского Апостола 1671 года ясно показывают, что и при патриархе Никоне, и в по- следующих изданиях также сделано было лишь немного существенных исправ- лений в тексте, не были внесены даже многие из тех, которые уже находились в Острожской Библии. Издатели ограничивались только припиской на полях ва- риантов или «произволов», из которых потом иные внесены были в текст.

Таким образом, первопечатный текст оставался в московских изданиях почти идентичным до самого 1679 года, когда он был значительно исправлен в последний раз.

Методика иоакимовских справщиков

В.Е. Румянцев замечает, что при сличении с греческим текстом исправле- ний, сделанных иоакимовскими справщиками, оказывается, что главным руко- водством для них служил именно греческий текст, без которого многие из этих исправлений были бы решительно невозможны. Исправляя славянский текст с целью привести его в согласие с греческим или сообщить ему большую ясность, чистоту и грамматическую правильность, они нигде не позволили себе заменить слова текста собственными словами, но всегда прибегали к древним переводам, рукописным или старопечатным книгам, и оттуда заимствовали требующиеся

⁵⁴Там же. С. 36.

слова для введения их в исправляемый текст. При этом везде на полях они указывали на издания или списки, которыми руководствовались, опираясь, таким образом, на их авторитет⁵⁵.

Так поступали они даже при исправлениях самых несущественных, при замене, например, одной грамматической формы другой, более правильной. Например, заменяя выражение первопечатного текста Деян 1:2 *до него же дне* словами *даже до дне, въ оньже*, справщики указывают на киевское издание, которым они при этой замене руководствовались; прибавляя союз и в Деян 1:13: *и ѿда іаквль*, ссылаются на Беседы и другие издания⁵⁶.

Таким способом было произведено множество исправлений как в чтениях, так и в переводе, и славянский текст удалось привести в ближайшее соответствие с греческим, не прибавляя собственно от себя ни одного слова.

В целом представляя собой текст, сходный с синодальными списками, первопечатный Апостол также имеет в своем тексте много собственных особенностей, не встречаемых в этих списках. Сюда, во-первых, относятся следующие места, которые иоакимовские справщики не нашли ни в каких списках и изданиях, кроме первопечатного Апостола и последующих за ним московских изданиях:

Деян 6:11 *іакв мы слышахомъ єго*

Деян 21:27 *смѣтиша вса люди навѣдиша весь народъ*

Иак 3:17 *потомъ же мірна смотрелива, кротка*

1 Ин 2:17 *И миръ сей преходитъ*

Иуд 1:19 *дѣха сѣга не имѣше*

Рим 2:29 *но иже въ тайнѣ іудей, сей іудей есть*

1 Кор 3:4 *ѣзъ апологовъ, ѣзже кѣфинъ, инъ, ѣзже хъвъ*

2 Кор. 5:19 *зане вѣъ вѣ во хрѣтѣ весь мрѣ примирѣл себѣ*

Гал 3:24 *законъ пѣстѣнъ намъ бысть о хрѣтѣ ісе*

Еф 1:17 *да вѣъ и оцѣ гда нашего іиса хрѣта*

Кол 1:8 *иже и іави намъ вѣшъ лѣбовѣ о вѣтѣ*

1 Сол 2:14 *сѣшымъ во іудей о хрѣтѣ ісѣ гѣ нашемъ*

2 Сол 1:7 *во ѿкровеніи га нашего іса хѣ сз нѣсе*

1 Тим 1:3 *да запрѣтиши нѣкимъ не ходити ко инымъ оуѣтлемъ*

⁵⁵Там же. С. 38.

⁵⁶Там же. С. 39.

2 Тим 4:22 вѣтъ со вѣѣми вѣми

Тит 1:11 ѣже подовѣтъ крѣпцѣ обличати и оѣста ихъ заграждѣти

Евр 12:27 а ѣже ѣдиною ѣще потраждѣ

Приведенные примеры все перешли и в Острожскую Библию; лишь немногие из них исключены или исправлены острожскими издателями в соответствии с нынешним текстом, а именно: Деян 6:11; 13:11; 15:12; 17:18; 21:27; Иак 3:17; Иуд 1:19; 1 Кор 7:9; 1Тим 3:16⁵⁷.

В современном славянском тексте все обозначенные случаи исключены или заменены другими соответствиями греческому тексту, поскольку они отсутствуют в большинстве славянских и греческих списков⁵⁸.

Равным образом, вопреки синодальным спискам и нынешнему тексту, переводится в первопечатном Апостоле и Иак 1:14: ѣще ктѣ мнитсѣ доврѣдѣленъ вѣти ввѣсъ сегѣ сѣтна ѣсть доврѣдѣтель. Этот перевод удерживается и в Острожской Библии, но во втором московском издании Апостола 1597 года, как и в современном тексте, он исправлен: ѣще ктѣ мнитсѣ вѣренъ вѣти ввѣсъ, и не вѣздѣваетъ лѣзыка своегѣ, но лѣститѣ сѣрце свое, сегѣ сѣтна (ѣсть) вѣра.

Проследим изменения, которые были внесены в текст Московского Апостола 1564 г. (представлен в левой колонке) в результате издания 1679 г. (представлен в правой колонке).

Деян 5:41

Первопечатный апостол 1564 г.

Московское издание 1679 г.

Онѣ же оѣво идѣхѣ радѣющеѣ ѣ лица
совѣра, ѣкѣ за ѣма гдѣ ѣса сподѣвшасѣ
везчѣстѣе прѣѣти:

Онѣ же оѣво идѣхѣ радѣющеѣ ѣ лица
совѣра, ѣкѣ за ѣма гдѣ ѣса сподѣвшасѣ
везчѣстѣе прѣѣти:

1 Ин 2:16

ѣкѣ всѣ, ѣже вѣ мрѣ, похѣть плотскѣа и
похѣть очѣма и гордѣсть житѣйскаѣ, нѣсть
ѣ оѣца, но ѣ мрѣ сегѣ ѣть.

ѣкѣ всѣ, ѣже вѣ мрѣ, похѣть плотскѣа и
похѣть очѣма и гордѣсть житѣйскаѣ, нѣсть
ѣ оѣца, но ѣ мрѣ сегѣ ѣть.

⁵⁷Там же. С. 30.

⁵⁸Там же. С. 30.

И ꙗкоже не искѹсиша имѣти бѣга въ
разѹмѣ, сего ради предаде ихъ бѣга въ
ненскѹсенъ оумъ, творити неподѡбнаа.

оупреѹмножи же блѣтъ гда нашегѡ ииса
хрѣта съ вѣрою и любовію ꙗже ѡ хрѣтѣ иисѣ.

не новокрещеннѹ, да не разгорѣвса
въ грѣхъ впадѣтъ, и в сѣтъ діаволю

и апѡлин сестрѣ возлюбленнѣй, и архіпѹ
сѹщемѹ воинѹ с нами, и домашнѣй твоѣй
цркви

Иже сый сїѡніе славы ѡча и ѡбразъ
ипостаси єгѡ, носѹ же всѣческая глѡмъ
силы своеа, собою ѡчищеніе сотвори въ
грѣхѡмъ нашихъ, сѣде одеснѹ престѡла
величествїа на высокихъ

вѣрою и сама сарра неплоды, силѹ
вложеннаго сѣмени прїѣтъ и паче време
вѡзраста родї, понѣже вѣрна непщевѹ
ѡвѣтѡвавшего

Рим 1:28

И ꙗкоже не искѹсиша имѣти бѣга въ
разѹмѣ, сего ради предаде ихъ бѣга въ
ненскѹсенъ оумъ, творити неподѡбнаа.

1 Тим 1:14

оупреѹмножиса же блѣтъ гда нашегѡ ииса
хрѣта съ вѣрою и любовію ꙗже ѡ хрѣтѣ иисѣ.

1 Тим 3:16

не новокрещеннѹ, да не разгорѣвса въ сѣдѹ
впадѣтъ, и в сѣтъ діаволю

Флм 1:2

и апѡлин сестрѣ возлюбленнѣй, и архіпѹ
совѡннственникѹ нашемѹ, и домашнѣй
твоѣй цркви

Евр 1:3

Иже сый сїѡніе славы и ѡбразъ ипостаси
єгѡ, носѹ же всѣческая глаголомъ силы
своеа, собою ѡчищеніе сотвори въ
грѣхѡвъ нашихъ, сѣде ѡдеснѹ престѡла
величествїа на высокихъ

Евр 11:11

вѣрою и сама сарра неплоды, силѹ
во ддержаніе сѣмене прїѣтъ и паче време
вѡзраста родї, понѣже вѣрна непщевѹ
ѡвѣтѡвавшего

Заключение

Исследование исправленного Апостола 1679 г. и сравнение его с Московскими Апостолами доиоакимовского времени позволяет утверждать следующее.

1. Характеристические особенности Московских Апостолов и, в целом, текстов, изданных Иваном Федоровым, были противопоставлены «юго-западнорусским», т.е. не-федоровским изданиям апостольских текстов.
2. Иоакимовские справщики постарались снять эти противоречия. Чтения, характерные для Московского Апостола, были сохранены только в тех случаях, когда они, с одной стороны, не противопоставлялись по региональному признаку, т.е. были представлены и в «юго-западнорусской», и в «великорусской» группе текстов, а потому не являлись собственно московскими чтениями; с другой стороны, когда они противопоставлялись чтениям «юго-западнорусской» группы, но совпадали с чтениями «великорусской» группы и харатейными списками. Кроме того, некоторые чтения противопоставлялись «великорусской» группе и харатейным спискам, но совпадали с чтениями «юго-западнорусской» группы. Другими словами можно сказать, что важным условием сохранения чтения является единство чтений внутри соответствующей региональной группы текстов.
3. В подавляющем большинстве случаев чтения, характерные для Московских Апостолов, не были сохранены. Справщики постарались сохранить чтения Геннадьевской Библии, если это чтение совпадало по крайней мере с одним из текстов, входивших в «юго-западнорусскую» группу, и отказывались от чтений Геннадьевской Библии в пользу «юго-западнорусских» чтений, если чтение Геннадьевской Библии не совпадало ни с одним из них⁵⁹. И, как итог, региональная противопоставленность печатных Апостолов, существовавшая до издания 1679 г., прекратила свое существование.

Исправления, внесенные иоакимовскими справщиками, если не везде, то, по крайней мере, в большей части случаев, как показывают вышеприведенные примеры, отражают текстологический подход к изданиям библейских книг в XVII веке. В целом осуществленная правка сохранилась, за некоторыми изменениями, до наших дней в используемом ныне славянском тексте. Апостол 1679 г. вошел с крайне незначительными изменениями в состав Елизаветинской Библии 1751 г.

⁵⁹ *Страхова О.Б.* «Московский» тип Четьего Апостола и текстология на Московском Печатном дворе // *Palaeoslavica*. (Cambridge Mass.). 2005. Vol. 13, № 1.

Источники и литература

1. *Falkenstein C.K.* Der Buchdruckerkunst in ihrer Entstehung und Ausbildung. Leipzig, 1856.
2. *Meyendorff P.* Russia, Ritual, and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century. New York, 1991.
3. *Reynolds L.D., Wilson N.D.* Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin. New York–Oxford: Clarendon Press, 1991.
4. *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
5. *Белокуров С.А.* Арсений Суханов. Т.1. М., 1891.
6. *Бобрик М.А.* Представления о правильности текста и языка в истории книжной sprawy в России (от XI до XVIII в.) // Вопросы языкознания. 1990. 4. С. 61–85.
7. *Воскресенский Г.А.* Древнеславянский перевод Апостола и его судьба до XV в. Опыт исследования языка и текста славянского перевода Апостола по рукописям XII–XV вв. М., 1879.
8. *Галенчанка Г.Я.* Книга Беларуси, 1517–1917: Зводны каталог. Минск, 1986.
9. *Горский А., Невоструев К.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел 1. Священное писание. М., 1855.
10. *Дмитриевский А.А.* Новые данные к исправлению богослужебных книг в Москве в XVII и XVIII вв. / Подготовка текста и примечания О.Б. Страховой // Palaeoslavica. (Cambridge Mass.). 2004. Vol. 12. № 2.
11. *Евсеев И.Е.* Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916.
12. *Запаско Я., Исаевич Я.* Пам’ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Т. I. Львів, 1981.
13. *Запольская Н.Н.* «Общий» славянский литературный язык: типология лингвистической рефлексии. М., 2003.
14. *Запольская Н.Н.* Книжная справа XVII в.: Проблема культурно-языкового реплицирования // Studia Russica. XVIII. Budapest, 2000. P. 305–314.
15. *Зернова А.С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М., 1958.
16. *И. Б-н.* Об исправлении текста Деяний и Посланий Апостольских при патриархе Иоакиме // Православное обозрение. 1861. 2. С. 294–306.
17. *Иванов Н.* О первопечатном Апостоле // Журнал Московской Патриархии. 1964. № 6.
18. *Кантерева Н.Ф.* Царь и церковные московские соборы XVI и XVII столетий // Богословский вестник. 1906. 3. С. 326–360.

19. *Каратаев И.П.* Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами. Т. 1: с 1491 по 1652 г. СПб., 1883.
20. *Лукьяненко В.И.* Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII вв. Т. I. Л., 1973.
21. *Лукьяненко В.И.* Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII вв. Т. 2. Л., 1975.
22. *Люблинский В.С.* На заре книгопечатания. М.: Издательство «Учпедгиз», 1959.
23. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. В 7 тт. Т. VI. 3-е изд. М., 1997.
24. *Мансветов И.Д.* Как у нас правилась церковные книги: Материал для истории книжной справы в XVII столетии (по бумагам архива Типографской библиотеки в Москве). М., 1883.
25. *Румянцев В.Е.* Древние здания Московского Печатного двора. М., 1869.
26. *Румянцев В.Е.* Сборник памятников, относящихся до книгопечатания в России. М.: Моск. Синод. тип., 1872.
27. Русская Библия. Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. Т. 7–9. М.: Издательство Московской Патриархии, 1992–1998.
28. *Сахаров И.П.* Обзорение славяно-русской библиографии. Т. 1. Кн. 2: Хронологическая роспись славяно-русской библиографии: Издания, напечатанные кирилловскими и русскими буквами с 1491 до 1731 года. СПб., 1849.
29. *Смирнов П.С.* Иоаким, патриарх Московский. М., 1881.
30. Стоглав. Казань: Типография губернского правления, 1862.
31. *Страхова О.Б.* «Московский» тип Четъего Апостола и текстология на Московском Печатном дворе // *Palaeoslavica*. (Cambridge Mass.). 2005. Vol. 13. № 1. P. 158–227.
32. *Титов Х.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Все-збірка передмов до українських стародруків. Київ, 1924. (gerg.: Köln-Wien: Böhlau Verlag, 1982).
33. *Толстой Н.И.* Взаимоотношение локальных типов древнеславянского литературного языка позднего периода: Вторая половина XVI–XVII вв. // *Славянское языкознание. V Международный съезд славистов. Доклады советской делегации*. М., 1963.
34. *Фонкич Б.Л.* Из истории греческо-украинских культурных связей в первой половине XVII в. // *Византийский временник*. 1991. 52. С. 141–147.
35. *Харлампович К.* Западнорусские православные школы XVI века и начала XVII века. Казань, 1898.

ANNOTATIONS

P.K. Dobrotsvetov. “The Theological Chapters” (Loci Communes) Attributed to Ven. Maximus the Confessor

This article contains information about the Byzantine florilegium “The Theological Chapters” (Loci Communes), attributed to Ven. Maximus the Confessor. Florilegium arose in a IX century and had considerable popularity in the Byzantine Empire, and later in Russia. The article introduces the publication of the first translation of the first ten chapters of this work into Russian.

Pavel Kirillovich Dobrotsvetov is a Candidate of Philosophy, Teacher at the Moscow Orthodox Theological Academy.

The Theological Chapters (Loci Communes). Chapters 1–10

“The Theological Chapters” (also known as “The Bee”), attributed to Ven. Maximus the Confessor which appeared in the 9th century were a rather popular didactic and pedagogical reading of the Byzantians and, what is especially significant, were widespread in the Rus in their Slavonic translation. It is the first publication of the work’s first ten chapters translated into Russian from Greek by P.K. Dobrotsvetov.

A.V. Markidonov. «At Thy Right Hand There are Pleasures for Evermore» (Ps 16:11). On the Subject of a Byzantine Parallel to the Fedor M. Dostoyevski’s Novel “The Idiot”

The article considers the nature of esthetic principle using the novel “Idiot” by Dostoevsky as basis. The notion and the reality of beauty unfold in deep and dynamic correlation with the Christian faith. Eschatologism as inner quality of Christian religiousness is comprehended as the paradoxical guideline and the profound dimension of the esthetic culture in its Eastern Christian variant.

Alexander Vasilievich Markidonov is a Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

M.V. Shkarovsky. The Russian Orthodox Spiritual Mission in Korea.

The article is dedicated to the Russian Orthodox Spiritual Mission in Korea, uneasy and tragic peripeties in its fate. Founded in the very end of the 19th century, the Mission successfully developed its activities which were impeded by the Russian-Japanese War of 1905–1907. The most considerable blow to the Mission’s activities was struck by the revolutionary events in Russia in 1917–1918. Russia has lost both religious and political influence in Korea. The Mission was experiencing pecuniary embarrassment and difficulty in the jurisdictional plan. Finally the Mission has to obey the Constantinople Patriarchate in the beginning of 1950.

Mikhail Vitalievich Shkarovsky is a Doctor of History, Professor at the Saint-Petersburg Orthodox Theological Academy.

I.V. Ambartsumov. The Freedom of Conscience Controversy in Russian Secular and Church Press in Late 1904 – First Half of 1905.

The article is dedicated to the discussions in church and secular press on the problem of freedom of conscience and reformation of religious legislation in the Russian Empire in late 1904 – first half of 1905. It analyses the position of the leading Russian press organs of the period. The research is based on principle of historicism and structural approach and, while analyzing press materials, on comparative analysis and sample survey methods. The author concludes that the liberalization of the Russian religious legislation in 1905 was objectively inevitable, although it had mixed consequences.

Ivan V. Ambartsumov is a Master of Social and Economic Education, Postgraduate of the Russian History Chair of the Russian State Pedagogical University named after A.I. Gertsen, Graduate of the Saint Petersburg Orthodox Theological Seminary.

M.V. Legeev. The Eucharistic Images of St. Ignatius of Antiochia

The article unfolds the Eucharistic character of the theology of St. Ignatius' epistles. The Eucharistic images in the texts of the epistles are concealed under the envelope of instructions, consolations, exhortations written due to St. Ignatius' way to execution. In any case they concern the problems of many later eucharistology issues including the the sacramental change of the Holy Gifts, a subject actual nowadays. The present article demonstrates St. Ignatius of Antiochia as a profound theologian who contributed significantly to the holy fathers' teaching about the Eucharist.

Mikhail V. Legeev is a 3rd course Student of the Theological Department at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

N.A. Khandoga. The Latin Chiliasm of the 3rd-4th centuries.

The article considers the Latin chiliasm of the 3-4 centuries basing on the following classification of the chiliastic and anti-chiliastic ideas: millenarism, premillenarism, postmillenarism, amillenarism. The chiliastic views are estimated according to literal or symbolic interpretation of the chapter 20 of the Apocalypse. The former tendency includes the ideas of Commodianus and Lactantius, the latter — those of Tertullian. St. Victorinus of Petava comes in between: he organically combines literal approach with the symbolic one.

Nikolay Anatolievich Khandoga is a 3rd course Student of the Theological Department at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

N.N. Kornienko. On the Issue of the 17th Century Book Revision: the Revision of “The Apostle” in 1679.

In 1872 a work by V.E. Rummyantsev titled “The Collected Monuments Relating to the Book Printing in Russia” was published which contained in its end a report on the 1679 revision

of “The Apostle” book by the revisers of the Moscow Printing Yard at the time of patriarch Joakim. The study of the document allows us to trace back the history of “The Apostle” revision from its first printed version to “The Apostle” of the 1751 Elizabethan Bible and to determine the changes of the text.

Nikolay Nikolaevich Kornienko is a 3rd course Student of the Biblical Department at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Статья должна быть подготовлена и оформлена в соответствии с «Требованиями к рукописям, представляемым в журнал СПбПДА «Христианское чтение», которые можно загрузить с адреса: <http://pro-spbda.ru/cr/demands.pdf>

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название статьи*;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст статьи*;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Файлы текста статьи и иллюстраций отправляются по электронной почте на адрес editor@pro-spbda.ru. После получения материалов из редакции отсылается подтверждение.

Рассмотрение материалов занимает 2–4 недели, после чего автору отправляется решение редакционной коллегии.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№2 (33), 2010

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Издается с 1821 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции:

191167 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.

Издательство СПбДА.

Тел.: +7 812 717 39 89.

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Секретарь: Петр Филонов.

Редакторы-корректоры:

Андрей Смирнов, Максим Мацегора, Антоний Ковалевич.

Переводчик: Максим Никулин.

Верстка: Петр Филонов.

Верстка осуществлена в издательской системе $\text{X}_{\text{E}}\text{L}_{\text{A}}\text{T}_{\text{E}}\text{X}$.

Дизайн обложки: Максим Домасев.

Подписано в печать: 7 мая 2010 г. Формат 70 x 100 / 16.

Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine.

Тираж 500 экз.

Отпечатано в ООО «Издательство «Нестор-История».

197110 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7.