МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ



БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ



Сборник первый

9 5 9

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ПЕРВЫЙ

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОФ. Н. УСПЕНСКИИ. Православная вечерня (Историко-литурги-	
ческий очерк)	5
ПРОФ. А. ИВАНОВ. Текстуальные памятники Священных Новоза-	
ветных писаний	53
ИЕРОМОНАХ ПАВЕЛ (ЧЕРЕМУХІІН). Константинопольский Со-	
бор 1157 года и Николай, епископ Мефонский	85
ПРОТ. В. БОРОВОЙ. Collectio Avellana как исторический источник	
(K истории взаимоотношений Востока и Запада в конце V	
и начале VI вв.)	111
ПРОТ. А. СЕРГЕЕНКО. Очерки из истории старокатолического	
движения	141
Библиография. Internationale Kirchliche Zeitschrift. Juli-September	
1956, Heft 3	175

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

По благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия Издательство Московской Патриархии возобновляет традицию периодического публикования трудов русских православных богословов, которые будут издаваться в виде ежегодных сборников под названием "Богословские труды".

Цель издания — раскрывать для религиозного сознания духовные сокровища Православия; знакомить богословские круги братских правсславных церквей и других христианских исповеданий с достижениями нашей отечественной богословской мысли; способствовать расширению богословского кругозора питомцев наших духовных школ и духовенства Русской Православной Церкви; развивать обмен опытом и знаниями между нашими богословами и восбще содействовать богословскому творчеству в Русской Церкви.

На страницах сборников будут печататься работы, посвященные вопросам догматического и нравственного богословия, церковной истории, литургики, патрологии, церковного искусства и другим проблемам, связанным с жизнью Православной Церкви и запросами религиозного сознания.

ПРАВОСЛАВНАЯ ВЕЧЕРНЯ

(ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ОЧЕРК).

История не сохранила до нашего времени литературных свидетельств о существовании в раннем христианстве вечернего богослужения, которое имело бы значение нарочитого молитвенного освящения христианами вечернего времени, вне связи с евхаристией или с агапой. Возможно, что такого отдельного от евхаристии и вечери любви общественного богослужения не существовало. Но, с другой стороны, было бы неправильным отрицать существование в раннем христианстве самой идеи молитвенного освящения вечера и выражение ее хотя бы в самых простейших литургических формах, доступных для общей молитвы членов тех "домашних" церк-

вей, о которых говорит ап. Павел (Римл. 16, 4).

Апостолы происходили из иудеев, и свою проповедь о Христе распространяли в первую очередь среди своих благочестивых соплеменников. Это обстоятельство обусловливало существование некоторых связей между Новозаветной церковью и центром религиозной жизни иудейства — ветхозаветным храмом. Наличие этой связи отмечает Дееписатель, когда говорит, что первые христиане "каждый день единодушно пребывали в храме" (Деян. 2, 46) и что "Петр и Иоанн шли вместе в храм в час молитвы девятый" (Деян. 3, 1). Предание сохранило сведения о том, что первому епископу Иерусалимской христианской общины, ап. Иакову не возбранялось входить даже во "Святая", и его обычно видели в храме стоящим на коленях и молящимся 1. Эта связь первых христиан с Иерусалимским храмом прекратилась только в связи с рассеянием их из Иерусалима после мученической кончины первого диакона св. Стефана (Деян. 8, 1). Но и после этого слово благовестия о Христе неслось в первую очередь к иудеям рассеяния, так что до средины II века основной контингент членов Церкви составляла днаспора.

Обращаясь к религиозной жизни ветхозаветного иудейства, мы видим, что еще книга Исход предписывала евреям совершение в скинии нарочитого вечернего богослужения: "И когда Аарон зажигает лампады вечером, он будет курить им. Это всегдашнее курение пред Господом в роды ваши" (30, 8). Книга же Левит указывает, в чем заключалась обрядовая сторона этого богослужения: "И сказал Господь Монсею, говоря: Прикажи сынам изранлевым, чтобы они принесли тебе елея чистого, выбитого, для освещения, чтобы непрестанно горел светильник. Вне завесы ковчега откровения и скинии собрания Аарон и сыпы его должны ставить оный пред Господом от вечера до утра всегда. Это вечное постановление в роды ваши На подсвечнике чистом должны они ставить светильник пред Господом всегда" (24, 1—4). В центре этого богослужения находился обряд возжения и поставления "вне завесы ковчега откровения и скинии собрания" светильника, перед которым Аарон воскурял фимиам и который затем горел "пред Госпо-

дом от вечера до утра".

Обряд вечернего возжигания светильника у пудеев считался настолько священным, что он не был забыт после разрушения Иерусалимского храма, и талмуд предписывает, зажигая вечером светильники, воздавать славословие Богу ².

¹ Евсевий, Церковная история, кн. II, гл. 23. ² Талмуд, Мишна и Тосефта, русск. пер. Н. Переферковича, т. I, СПб., 1902, стр. 30.

Не могли отказаться от этого благочестивого обычая и те из евреев. которые перешли в христианство, так как само христианство не выдвигало взамен его нового установления, подсбно тому, как оно выдвинуло против обрезания крещение и против кровавого жертвоприношения бескровную евхаристическую жертву. Напротив, в апостольской проповеди о Христе нашелся такой мотив, который давал основание христианам из иудеев к удержанию этой священной традиции предков, но в новом ее идейном освещении. Сам Христос Спаситель назвал Себя Светом миру (Иоан. 8, 12). Тихий свет вечернего светильника напоминал им о Том, о Ком евангелист писал: "Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир" (Иоан. 1, 9). Горящий в молитвенном собрании светильник живо напоминал присутствующим на нем о духовном пребывании с ними Христа, обещавшего быть там, где двое или трое собраны во имя Его (Мф. 18, 20). Так ветхозаветный обряд получил новое чисто христианское идейное значение.

Последнее оказалось настолько близким верующему сердцу христиан, что обряд вечернего возжения светильника вошел в их быт и пережил самую диаспору. Св. Григорий Нисский, сообщая о блаженной кончине св. Макрины, пишет, что когда наступил вечер и в комнату внесли огонь, то она широко раскрыла глаза и, смотря на свет, как видно было, старалась прочесть светильничное благодарение (τὴν ἐπιλυχνίαν εὐγαριστίαν), но так как голос у нее уже пропал, то она выполнила молитву лишь в уме, да движением руки и губ. Когда она кончила благодарение и занесла руку на лицо, чтобы перекреститься, вдруг сильно и глубоко вздохнула. Вместе с молитвой кончилась и ее жизнь³. Этот рассказ св. Григория о последних минутах жизни св. Макрины показывает, как прочно вошел в быт христиан его времени и каким священным для них являлся обычай светильничного благодарения. Умирающая женщина — христианка при виде внесенного в ее комнату светильника напрягает последние силы, чтобы прочесть молитву светильничного благодарения. Эта молитва оттягивает ее последний вздох, который наступает вместе с окончанием светильничного благодарения.

Войдя в быт личной жизни христиан и в обиход "домашних" церквей, традиция вечернего светильничного благодарения не могла оставаться неизвестной их общественному богослужению. Тертуллиан, описывая христианскую вечерю, говорит: "После омовения рук и зажжения светильников каждый вызывается на средину петь Богу, что может из Священного

Писания или от собственного сердца"⁴. Вечернее молитвенное собрание, как описывает его Тертуллиан, носит характер той широкой литургической импровизации, которая известна из описания евхаристии св. муч. Иустином Философом⁵. Возжение светильника еще не оформлено никаким обрядом, кроме последующего пения участниками собрания чего-либо во славу Божию; при этом каждому участнику предоставлялся выбор священного текста для этого славословия и даже допускался собственный экспромт.

Известная в науке первая литургическая, в собственном смысле этого слова, запись обряда внесения светильника в молитвенное собрание изложена в памятнике христианской письменности III века — Египетских Церковных Постановлениях. Здесь читаем: "Когда наступит вечер, диакон вносит светильник. Епископ приветствует собрание: "Господь со всеми вами". Народ отвечает: "И со духом твоим". Епископ: "Возблагодарим Господа". Народ: "Достойно и праведно — величие и слава Ему..." Епископ: "Мы благодарим Тебя, Боже, через Сына Твоего, Господа нашего Иисуса Христа за то, что Ты просветил нас откровением невещественного

³ De vita s. Macrinae. Migne, P. Gr., t. 46, col. 985.

⁴ Апология, кн. I, гл. 39. ⁵ Апология, кн. 1, гл. 65—67.

Света. Кончив долготу дня и достигнув начала ночи, насытившись дневным светом, сотворенным Тобой для нашего довольства, мы теперь не имеем недостатка и в вечернем свете по Твоей милости, - святим и славим Тебя чрез единого Твоего Сына, Господа нашего Иисуса Христа, чрез Него Тебе

с Ним слава, сила и честь ныне..." Народ: "Аминь"⁶. Подобный обряд упоминается также в "Завещании Господа нашего Иисуса Христа", в связи с изложением вечернего богослужения, совершаемого на пасхальную ночь: "Приносится в храм светильник диаконом, который говорит: "Благодать Господа нашего со всеми вами". И весь народ отвечает: "И со духом твоим". Дети произносят духовные псалмы и песни, относящиеся к светильнику (cantica ad accensionem lucernae). Весь народ, поя согласно, отвечает: "Аллилуна"7. Если окончательная обработка этого памятника в Сирийской Церкви относится к V веку⁸, то приведенное из него место сохраняет, как и многие литургические записи этого памятника, печать значительно более раннего времени, и потому может быть использовано при рассмотрении истории древнехристианского обряда возжения светильника.

По обоим памятникам светильник вносил в молитвенное собрание диакон. Это, очевидно, был общецерковный обычай. По Египетским Церковным Постановлениям при внесении диаконом светильника епископ приветствовал присутствующих — "Господь со всеми вами". По Завещанию же такое приветствие произносил сам несущий светильник диакон, который говорил: "Благодать Господа нашего со всеми вами". В том и другом случае духовному взору присутствующих предносился Христос Спаситель, неоднократно являвшийся апостолам по воскресении Своем, когда двери горницы их были закрыты, и приветствовавший их словами: "Мир вам" (Лк. 24, 36; Иоан. 20, 19 и 26). Народ отвечал на приветствие епископа или диакона общепринятым тогда в церкви: "И со духом твоим". По Египетским церковным постановлениям епископ призывал народ к прославлению Того, Кто невидимо вошел в собрание вместе с внесенным светильником: "Возблагодарим Господа", в ответ на что народ пел: "Достойно и праведно величие и слава Ему". Затем епископ читал молитву. Завещание не приводит ни одного конкретного славословия, но отмечает, что исполнявшиеся псалмы и песни относились к светильнику. Возможно, что среди них был и современный вечерний гимн "Свете тихий...", о котором уже св. Василий Великий говорил, как о древнем. "Отцам нашим, — писал он, — заблагорассудилось не в молчании принимать благодать вечернего света, но при явлении его тотчас благодарить. И хотя мы не можем сказать, какой отец был творцом этих речений светильничного благодарения, народ во всяком случае возглашает древнюю песнь... - Хвалим Отца, Сына и Святаго Духа"⁹.

В науке уже отмечалось тождество мысли и сходство выражений этого гимна с приведенной выше молитвой из Египетских церковных постановлений¹⁰. И молитва эта и гимн возносят хвалу Богу Отцу через Его Сына Иисуса Христа, Которого молитва называет "Невещественным Светом", а гимн — "Тихим Светом святой славы бессмертного Отца Небесного". Слова молитвы "Кончив долготу дня и достигнув начала ночи, насытившись дневным светом, сотворенным Тобой для нашего довольства, мы теперь не имеем недостатка и в вечернем свете по Твоей милости - святим и славим Тебя чрез единого Твоего Сына, Господа нашего Иисуса Христа"—

⁶ Horner, The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastic. London, 1904,

⁷ Кн. II, гл. 11. Латинский текст — I. R a h m a n i, Testamentum Domini nostri Jesu

Christi. Moguntiae, 1899.

8 Berthold Altaner, Patrologie. Freiburg, 1958, S. 51.

9 Περὶ τοῦ ἀρίου πνεύματος κεφ. Μίgne, P. Gr., t. 32, col. 205.

10 Προφ. И. А. Карабинов, Евхаристическая молитва (анафора). СПб., 1908, стр. 16.

получили лаконичное и поэтическое, как требует того гими, выражение: "Пришедше на запад солица, видевше свет вечерний, поем Отца, Сына и Святаго Духа Бога".

Итак III век был временем, когда возникшая в христианском быту на основе ветхозаветных богослужебных установлений традиция вечернего светильничного благодарения получила значение церковного обряда, литургическое оформление которого было идейно связано с прославлением невидимо сопребывающего на христианских молитвенных собраниях Сына Божия — Иисуса Христа.

От конца IV века сохранилось два описания вечернего богослужения. Первое из них, сделанное в плане литургической записи, находится в VIII книге Постановлений Апостольских и относится к 380-м годам¹¹. Она не содержит полного чинопоследования. Автор этой записи не имел в виду излагать порядок всего чинопоследования от начала до его конца. На основании его слов: "Когда настанет вечер, ты, епископ, собери церковь, и после того, как скажут светильный псалом, диакон пусть возгласит об оглашенных и обуреваемых и просвещаемых и кающихся, как прежде сказали мы. А по отпусте их диакон пусть скажет: "Елицы вернии, Господу помолимся..."12, можно полагать, что он хотел только напомнить указанный им в свое время порядок отпуста оглашенных и зафиксировать вечерние молитвы о верных, как отличавшиеся от таких же молитв, читаемых о них на литургии, при этом автор указывает читать одну молитву о верных из литургийных, а затем произносить собственно вечерние молитвы о них.

В целом конец вечерни представлял собой весьма пространное моление. Диакон приглашал присутствующих (верных) преклонить колена и вознести молитву к Богу: "Помолимся Богу Христом Его, вси согласно Богу Христом Его помолимся". Затем он произносил самые моления: "О мире и благостоянии мира и святых церквей помолимся, яко да даст нам Бог всяческих непрестаемый и неотъемлемый мир Свой, да в полноте яже по благочестию добродетели продолжающия ны соблюдет. О святей соборней и апостольстей Церкви, яже от конец до конец, помолимся, яко до сохранит ю Господь непоколебиму и неволнуему и соблюдет до скончания века основану на камени. И о зде сущей святей области помолимся, яко да сподобит нас Господь всяческих неослабно преследовати пренебесное Его упование и непрестаемый воздавати Ему долг моления. О всяком епископстве еже под небесем, правоправящих слово Твоея истины, помолимся, и о епископе нашем Иакове и областех его помолимся, о епископе нашем Клименте и областех его помолимся, о епископе нашем Еводин и областех его помолимся, яко да дарует их щедрот Бог святым своим Церквам здравы, честны, долгоденствующия, и подаст им честную старость во благочестии и правде. И о пресвитерех наших помолимся, яко да свободит их Господь от всякаго безместнаго и лукаваго дела и подаст им пресвитерство здраво и честно. О всем во Христе диаконстве и служении помолимся, яко да подаст им Господь служение непорочное. О чтецех, певцех, девственницех, вдовицех же и сирых помолимся, о иже в супружествах и чадородиих помолимся, яко да помилует всех их Господь. О евнухах, преподобно ходящих, помолимся. О иже в воздержании и благоговении помолимся. О плодоносящих во святей Церкви и творящих нищим милостыни помолимся, и о приносящих жертвы и начатки Господу Богу нашему помолимся, яко

 $^{^{11}}$ A I t a n e r, op. cit., S. 50. 12 Гл. 35. Цитирую по русскому переводу И. Н. Казань, 1864, с заимствованием стдельных фраз из греческого контекста у L a g a r d e, Constitutiones Apostolorum

да воздаст им всеблагий Бог небесными Своими дары и даст им в нынешнем сторицею, в будущем же живот вечный, и дарует им вместо временных вечная, вместо земных небесная. О новопросвещенных братиях наших помолимся, яко да утвердит их Господь и укрепит. О иже в немощи страждущих братиях наших помолимся, яко да свободит их Господь от всякия болезни и всякия язи и восставит их святей Своей Церкви здравы. О плавающих и путешествующих помолимся. О иже в рудах и заточениих и в темницех и узах сущих имене ради Господня помолимся. О иже в горькой работе труждающихся помолимся. О вразех и ненавидящих нас помолимся. О гонящих нас имене ради Господня помолимся, яко да, укротив яростное их, рассеет Господь иже на ны гнев их. О вне сущих и заблудших помолимся, яко да обратит их Господь. Младенцев Церкви помянем, яко да Господь, свершив их в страхе своем, приведет в меру возраста. Друг о друге помолимся, яко да соблюдет и сохранит нас Господь благодатию Своею в конец и свободит нас от лукаваго и от всех соблазн делающих беззаконие, и упасет в пренебесное царствие свое. О всякой душе христианстей помолимся"¹³.

Эти моления диакон заканчивал словами: "Спаси и востави ны, Боже, Христом Твоим". Все вставали. И диакон произносил собственно вечерние моления: "Воставше, милостей Господа и щедрот Его просим. Ангела иже на мир, добрых и полезных, христианских концев, вечера и нощи мирныя и безгрешныя, и всего времене живота нашего пеосужденна просим. Сами себе и друг друга живому Богу Христом Его предадим"¹⁴.

По исполнении диаконом этих молений, епископ читал молитву, в ко-

По исполнении диаконом этих молений, епископ читал молитву, в которой просил Бога принять вечернее благодарение и ниспослать "вечер мирен" и "нощь безгрешну" — "Безначальне Боже и бесконечне, молился епископ, всяческих творче Христом и правителю, прежде же всех Его Боже и Отче, Духа Господи и мысленных и чувственных Царю, иже сотворивый день к делам света и нощь к упокоению немощи нашея, Твой бо есть день и Твоя есть нощь, Ты совершил еси зарю и солнце. Сам и ныне, Владыко, человеколюбче и всеблаже, милостивно принми вечернее наше сие благодарение. Иже приведый нас долготою дне и введый в начала нощи, сохрани нас Христом Твоим, вечер подаждь мирен и нощь безгрешну, и сподоби нас жизни вечныя Христом Твоим, имже Тебе слава, и честь и почитание во Святем Дусе во веки. Аминь"¹⁵.

После этой молитвы диакон призывал молящихся преклонить головы к руковозложению, и епископ читал молитву: "Боже отцев и Господи милости, иже премудростию Твоею устроивый человека, словесное животное, боголюбезное ихже на земли, и давый ему властвовати яже на земли, и поставивый мыслию Твоею начальники и иереи, тыя убо к утверждению живота, сих же к служению взаконенну. Сам и ныне преклонися, Господи Вседержителю, и яви лице Свое на люди Твоя, преклоншия выю сердца своего, и благослови я Христом, имже осветил еси нас светом разума и открыл еси нам Себе, с нимже Тебе и достойное подобает поклонение от всякого словеснаго и святого естества, и Духу Утешителю во веки. Аминь "16.

Диакон говорил: "Изыдите в мире", и богослужение заканчивалось. Итак, VIII книга Постановлений Апостольских содержит довольно обстоятельно изложенный конец вечерни, состоящий из диаконских молений и двух молитв епископа, из которых последняя выслушивалась с главопреклонением.

Относительно приведенных выше диаконских молений следует заметить, что первая половина их, выслушиваемая молящимися с коленопреклонением, представляет своего рода вариант тех раннехристианских молений,

¹³ Гл. 10.

¹⁴ Гл. 36. ¹⁵ Гл. 37.

¹⁶ Там же.

о которых уже Тертуллиан писал: "Мы молимся и за императоров, их министров, и власти, за существование рода человеческого, за спокойствие государства и за замедление конца мира"¹⁷, и которые приводятся в Завещании Господа нашего Иисуса Христа как Proclamatio diaconi — "О мире, иже с небесе..., О вере..., О согласии и единомыслии..., О терпении..., Об апостолах..., О святых пророках..., О святых исповедниках..., О епископе..., О пресвитерах..., О диаконах..., О пресвитеридах (presbyteris feminis) ..., О иподиаконах, чтецах и диакониссах..., О всегда верных..., Об оглашенных..., Об империи..., О властях..., О всем мире..., О плавающих и путешествующих..., О переносящих гонение.... О усопщих, иже отъидоша от Церкве..., О падших..., О нас же всех..."¹⁸, выслушиваемые также коленопреклонно.

Да и наличие в рассматриваемых молениях Постановлений Апостольских прошений "О иже в рудах и заточениих, и в темницех и узах сущих имене ради Господня..., О иже в горькой работе труждающихся. ., О вразех и ненавидящих нас..., О гонящих нас имене ради Господня... - говорит о более раннем происхождении этих молений, чем время появления самих Постановлений. Возможно, что они употреблялись за вечерним богослужением еще в III веке, и составитель Постановлений Апостольских дополнил их прошениями: "Милостей Господа..., Ангела иже на мир, добрых и полезных христианских концов, вечера и нощи мирныя и безгрешныя...", которые указал, в отличие от тех древних молений, выслушивать стоя. Для истории православного чина вечерни те и другие моления важны, как представляющие своего рода прототип современных ектений - великой и сугубой (первая часть молений или коленопреклонная) и просительной (вторая часть). Последняя, быть может, появилась ко времени составления Постановлений Апостольских, и составитель счел поэтому нужным зафиксировать ее и отвести ей соответствующее место в богослужебных чинопоследованиях.

Что касается молитв епископа, то установить более раннее происхождение их, сравнительно с временем происхождения Постановлений Апостольских, не представляется возможным за отсутствием подобных молитв в сохранившихся памятниках II—III вв. Быть может, они сформировались ко времени появления самих Постановлений Апостольских и запись их составляла одну из задач автора Постановлений.

Для истории Православной вечерни эти молитвы важны, поскольку они как со стороны плана их построения, так и в части их содержания, имеют много общего с молитвами современной вечерни. В частности, первая епископская молитва "Безначальне Боже и Бесконечне..." близка в этом отношении к современной 7-й светильничной молитве: "Боже великий и вышний, един имеяй бессмертие..." В обеих молитвах сначала прославляется Бог, как Творец светил небесных, определяющих своим течением появление дня и ночи.

МОЛИТВА VIII КНИГИ ПОСТ. АП.

"Иже сотворивый день к делам света и нощь к упокоению немощи нашея, Твой бо есть день и Твоя есть нощь, Ты свершил еси зарю и солнце".

7-Я СВЕТИЛЬН. МОЛИТВА

"Разделивый между светом и между тмою, и солнце положивый во область дне, луну же и звезды во область нощи".

Далее в обеих молитвах следует вечернее благодарение.

"Сам и ныне, Владыко, Человеколюбче и Всеблаже, милостивно приими вечернее наше сие благодарение". "Сам, Человеколюбче, исправи молитву нашу яко кадило пред Тобою и приими ю в воню благоухания..."

После благодарения в обеих молитвах испрашивается мирный вечер и безгрешная ночь и вечное спасение:

¹⁷ Апология, кн. I, гл. 39.

¹⁸ Апология, кн. I, гл. 35.

"Сохрани нас Христом Твоим, вечер подаждь мирен и нощь безгрешну и сподоби нас жизни вечныя Христом Твоим".

"Подаждь же нам настоящий вечер и приходящую нощь мирну: облецы ны во орудие света".

Равным образом слова современной главопреклонной молитвы: "Господи, Боже наш, приклонивый небеса и сошедый на спасение рода человеческого, призри на рабы Твоя и на достояние Твое: Тебе бо страшному и человеколюбцу судии Твои раби подклониша главы, своя же покориша выи..." представляют перифраз слов главопреклонной молитвы Постановлений Апостольских: "Сам и ныне преклонися, Господи Вседержителю, и яви лице Свое на люди Твоя, преклоншия выю сердца своего..."

Это обстоятельство дает основание полагать, что зафиксированные составителем Постановлений Апостольских вечерние молитвы, быть может, уже в том же IV веке стали широко известны в Церкви, так что могли служить

основой для существующих в ней теперь молитв.

Что касается кульминационного пункта вечернего богослужения, каковым являлось внесение в молитвенное собрание горящего светильника, сопровождавшееся пением псалмов и особых светильничных гимнов, то, хотя составитель Постановлений Апостольских прямо не упоминает об этом обряде, однако брошенная им, как бы вскользь, фраза "после того как скажут светильный псалом" (τὸν ἐπιλύχνικον ψαλμόν)¹⁹ указывает на существование в данном случае этого древнего обряда.

Неизвестно, какие при этом исполнялись гимны, но возможно, что среди них был гимн "Хвалите отроцы Господа, хвалите имя Господне. Хвалим Тя, поем Тя, благословим Тя великия ради славы Твоея, Господи Царю, Отче Христа, Агнца непорочного, вземшего грех мира. Тебе подобает хвала, Тебе подобает пение, Тебе слава подобает Богу и Отцу чрез Сына во всесвятем Дусе во веки веков. Аминь", вместе с песнью Симеона Богоприимца записанный составителем Постановлений Апостольских в конце VII книги²⁰ и обозначенный как вечерний гимн (ἐσπερινός τρινός)²¹. Самое начало этого гимна — "Хвалите отроцы Господа, хвалите имя Господне" — переносит нашу мысль к литургической практике Завещания, где при внесении в молитвенное собрание горящего светильника "духовные псалмы и песни, относящиеся к светильнику" пели не взрослые, а дети. Не имел ли места этот обычай и в Церкви, к которой принадлежал составитель Постановлений Апостольских?

Второе описание вечернего богослужения IV века принадлежит перу западной паломницы по Святым местам Востока Этерии (Aetheria). Время появления этого документа относится к 393-394 гг. 22 Этерия в плане паломнического повествования описывает вечернее богослужение, которое она наблюдала в Иерусалниском храме Воскресения Христова. По ее словам, "в десятый час" в храме, куда собирался народ, зажигались все лампады и свечи, отчего получался "большой свет". Светильник же извне не приносили, так как в самом храме, внутри пещеры св. гроба, денно и нощно горела лампада, и от этой лампады подавался огонь в храм. "А огонь, — замечает она, — не приносится извне, но подается из внутренности пещеры, где денно и нощно горит неугасаемая лампада, т. е. внутри пещеры". По изнесении из пещеры огня клир и народ пели "вечерние псалмы и более продолжительные (сравнительно с часовыми службами. — $H.\ \mathcal{Y}$.) антифоны. По исполнении их в храм приходил епископ, которому нарочито сообщали об этом времени. Он садился на свою кафедру. Вместе с ним садились на свои места и совершавшие богослужение пресвитеры. Продолжалось пение гимнов и антифонов. По исполнении их епископ вставал и становился перед пещерой гроба

¹⁹ Y Lagarde, p. 271.

²⁰ Гл. 48.

Y Lagarde, p. 229.
 Altaner, op. cit., S. 205.

Господня. Один из диаконов поминал поименно присутствующих в храме ("поминает всех по одиночке... произносит имя каждого"), хор же мальчиков в это время пел многократно "Кирие елейсон". По окончании диаконом поминовения, епископ читал молитву "за всех" и все молились вместе, оглашенные и верные. Затем диакон говорил, чтобы оглашенные преклонили головы, а епископ произносил над ними благословение. Потом, также по указанию диакона, верующие преклоняли головы, и епископ произносил благословение над ними. После этого все подходили к руке епископа. Когда все присутствующие получили епископское руковозложение, тогда полагалось пение гимна, во время которого епископ и весь народ с ним шли из храма на открытый двор, расположенный между храмом и Голгофой. Паломница называет этот двор "Ante Crucem"23. Здесь опять читались молитвы: одна об оглашенных и другая о верных, и опять все подходили к епископскому руковозложению. Отсюда шествие направлялось на Голгофу, что то же Post Crucem²⁴, где совершалось то же самое, что было и во Святом дворе. Богослужение оканчивалось с наступлением темноты²⁵.

Этерия не указывает, какие псалмы исполнялись за богослужением, и не называет ни одного антифона или гимна. Но, изложив порядок всего богослужения, которое совершалось в Анастасисе в течение суток, она делает очень ценное для истории вечернего богослужения замечание: "Особенно выдающимся между всем другим совершающимся, — пишет она, — является то, что псалмы и антифоны всегда поются подходящие, как те, которые поются ночью, так, напротив, и те, которые утром; затем и поемые днем, в шестой, девятый часы и при вечерне, всегда так подходящи и осмысленны, что относятся к тому, что совершается "26. Это очень важное сообщение. Оно говорит о том, что ко времени посещения паломницей Иерусалима, т. е. к концу IV века, богослужение в храме Св. Воскресения уже приняло вид вполне сложившихся чинопоследований с постоянным составом псалмов, гимнов и молитв, и все это было так удачно подобрано по своей содержательности ко времени суток, когда оно исполнялось, что производило на паломницу больщое впечатление.

В этом же описании Этерия в одном месте говорит, что псалмы и антифоны чередовались с иерейскими молитвами — "и после каждой песни читается молитва. Ибо по два или три пресентера, также и днакона, ежедневно чередуются с монашествующими, и после каждой песни и антифона читают молитвы"27. В другом месте она указывает, как происходило самое пение псалмов и чередование их с молитвами: "Кто-либо из пресвитеров поет псалом, и все отвечают (respondent), затем произносится молитва. После этого поет псалом кто-либо из диаконов, и подобным же образом произносится молитва; поется и третий псалом кем-либо из третья молитва, и совершается поминовение клириков, произносится всех"28. Здесь уместно вспомнить сообщение о восточном богослужении современника Этерии, преп. Иоанна Кассиана, который писал, что часовые службы "в монастырях Палестины и Месопотамии и всего Востока определяются каждодневно тремя псалмами"19 и что монахи "сначала стоя пропевают... три антифона, потом сидя на земле или же на низеньких стульцах, отвечают на три псалма по канонарханию одного «30. Это значит,

^{23 ...} sic itur Ante Crucem, sive pluvia, sive estus sit, quia ipse locus subdivanus est, id est quasi atrium valde grande et pulchrum Satis, quod est inter Cruce et Anastase". Peregrinatio ad loca sancta, cap. 37.

^{24} toto anno semper dominica die in ecclesia maiore procedatur, id est quae in Golgotha est — id est post Crucem". Peregrinatio, cap. 25.

Peregrinatio, cap. 24.
 Ibid., cap. 25.
 Ibid., cap. 24.

²⁸ Ibid.

<sup>De institutis coenobiorum... III, 3. Migne, P. L., t. 49 col. 116.
Ibid, III, 8. Migne, ed. cit., col. 144.</sup>

что в суточном богослужении Восточной Церкви, а, следовательно, на вечерне, которая, по словам Этерии, здесь называлась светильничным (licinicon), существовал трехпсалмный строй. Псалмы и антифоны, чередующиеся с нерейскими молитвами, были сгруппированы в псалмия. Исполнялись они так наз. респонсорным способом пения, когда кто-либо один из клириков пел псалом, а прочие молящиеся отвечали (respondent) ему на каждый стих каким-то припевом.

Описание Этерией иерусалимской вечерни имеет значение для истории восточного вечернего богослужения не только как свидетельствующее о существовании в IV веке в Восточной Церкви вполне сформировавшегося чина вечерни, конструктивно стройного и со стороны подбора псалмов и гимнов содержательного ко времени их исполнения. Это описание вместе с тем указывает и на собственно иерусалимские богослужебные особенности, которые впоследствии сказались на обрядовой стороне вечерни

во всей Восточной Церкви.

Первой из таких особенностей было внесение горящего светильника не извне, как это было принято во всей Церкви, а из пещеры гроба Госкотогая находилась внутри самого храма. Наблюдательная паломница обратила внимание на эту местную особенность перусалимской вечерни и объяснила ее тем, что в пещере гроба Господня денно и нощно горела лампада. Но суть дела, конечно, заключалась не в круглосуточном горении лампады, а в наличии в Иерусалимском храме святыни-Коль скоро внесимый в молитвенное Господня. светильник издревле знаменовал собой духовно присутствующего в этом собрании Христа Спасителя, то откуда же следовало его вносить здесь, как не из пещеры, где был погребен Христос и откуда Он вышел по Своем воскресении?

Иерусалимский обычай изнесения светильника из пещеры гроба Господня, вместо внесения его извне, послужил основанием к появлению в Восточной Церкви обряда изнесения на вечернем входе светильника из ал-

таря.

Иерусалимский порядок изнесения светильника мог получить довольно рано значение общецерковного благодаря существованию здесь объяснения значения престола, как знаменующего собой гроб Господень. Уже в кратком — связанном с именем св. Иоанна Постника († 595 г.) — толковании храма и его принадлежностей говорится: "Трапеза намекает (αίνίττεται) на гроб Господа "31. Затем это символическое толкование значения престола проходит через труды авторитетных восточных литургистов до блаж. Симеона Солунского включительно³², содействуя тем самым распространению нерусалимского обычая изнесения светильника во всей Восточной

Этому же нерусалимскому обычаю мы обязаны существованием в Восточпой Церкви и другого обряда, совершаемого на вечерне, соединяемой с литургией Преждеосвященных Даров, когда иерей берет стоящий на престоле светильник и, обратясь лицом к народу и вознося перед ним этот светильник, возглашает: "Свет Христов просвещает всех". Надо заметить, что этот обряд долго сохранял еще черту, присущую обряду внесения светильника в Древней Церкви — несение его и приветствие народа диаконом. Так евхологион Синайской библиотеки № 971, XIII-XIV в., говорит: "Выходит диакон с двумя свечами позади амвона и говорит: "Премудрость. Свет Христов просвещает всех. Вонмем". И кадит народ и входит снова в алтарь и говорит нерею: "Благослови, Владыко, свет". Иерей же читает: "Благословен еси светяй и освящаяй"33.

 ³¹ Pitra, Spicilegium Solesmense. Paris, 1858, t. IV. p. 441.
 ³² Περί τοῦ 'Αγίου ναοῦ. Migne, P. Gr., t. 155, col. 340.
 ³³ Προφ. Α. Α. Дмитриевский, Ενγολόγια. Кнев, 1901, стр. 249—250.

Впрочем при повсеместном распространении в Восточной Церкви обрядов изнесения из алтаря свечи на вечернем входе и светильника с престола на литургии Преждеосвященных Даров, в храме Св. Софии в Константинополе долго сохранялся и древний обычай внесения светильника извне. Его совершали на литургиях, соединяемых с вечерней, напр. на литургии Преждеосвященных Даров, а также на литургии св. Иоанна Златоуста, в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, и отправляли с особой торжественностью. Богослужение начиналось при абсолютном мраке в храме, и когда наступало время внесения в храм светильника, архидиакон с кадилом в руке, и с ним второй диакон и еще 12 диаконов, выходили из алтаря и шли в притвор. Здесь они брали приготовленные для них (возженные) светильники и, предводимые архидиаконом, возвращались в храм. Архидиакон возглашал: "Свет Христов просвещает всех", и с прочими диаконами, держащими свои светильники, поднимался на амвон. В это время в алтаре клирик, которого устав называет "начальником светов", подходил к патриарху, также держа в руках светильник, и говорил: "Благослови, Владыко". Патриарх давал возглас: "Яко Ты еси освящение наше, Христе Боже, всегда, ныне и во веки... ""Начальник светов зажигал все лампады в алтаре; то же самое делали по всему храму иподиаконы и пономари. Патриарх преподавал благословение диаконам, стоящим на амвоне со светильниками, и, после того, как архидиакон возглашал: "Премудрость, прости", они спускались с амвона и входили в алтарь³⁴.

Вторую местную иерусалимскую богослужебную особенность представлял сравнительно поздний приход епископа в храм, когда часть положенных на вечерне псалмов и антифонов уже была исполнена. Древняя Церковь не знала такого порядка, чтобы богослужение начиналось до прихода в храм епископа и чтобы последний приходил сюда с опозданием. Напротив, в Египетских Церковных Постановлениях мы видим его приветствующим молитвенное собрание, когда диакон вносит светильник. Постановления Апостольские точно также указывают епископу: "Когда настанет вечер, ты, епископ, собери церковь"35. Автор Завещания начинает изложение чина утрени словами: "На первой заре епископ собирает народ, дабы совершить службы..."36. В Иерусалиме был иной порядок. Здесь епископ не только к вечерне, но и к утрене и к службам шестого и девятого часов приходил, когда часть службы была уже совершена³⁷.

Это явление может быть объяснено только особыми условиями действительности или церковного быта Иерусалимского храма Воскресения. Последний со времени его освящения в 325 году получил универсальное значение, как священное место не только для жителей Иерусалима, но и для христиан всего мира, во множестве совершавших сюда паломничество. По словам Этерии, богомольцы собирались здесь к утреннему богослужению до пения петухов, а под воскресные дни, опасаясь не попасть в храм к утрене, приходили с вечера во множестве "какое может быть в этом месте в Пасху"38. Народ оставался в храме и по окончании утрени, когда епископ уходил домой³⁹. Если так обстояло дело с наполнением храма богомольцами ночью, то что же было в нем днем? Постоянное пребывание народа в храме, как видно из сообщения Этерии, вызвало появление при нем, наряду с клиром епископа, монашествующих, которые совместно с пресвитерами и диаконами несли череду, занимая народ молитвой до начала богослужения и по окончании его. Но если пресвитеры, диаконы и монахи имели возможность смены, то у епископа, как у единственного в своем роде члена клира, этой

³⁴ Проф. А. А. Дмитриевский, Древнейшие патриаршие типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви, Киев, 1907, стр. 329. ³⁵ VIII, 35.

³⁶ I, 26.

³⁷ Peregrinatio..., cap. 24.

³⁸ I b i d.
39 I b i d.

возможности не было. Присутствовать же на всех суточных службах, от начала и до конца их, было бы равносильным круглосуточному пребыванию в храме. Это было просто непосильно, тем более, если учесть замечание Этерии, что такое богослужение совершалось здесь ежедневно. Епископу оставалось или отсутствовать вовсе на отдельных службах, или приходить к ним с некоторым опозданием, давая себе отдых в то время, когда клирики совершали некоторую часть чинопоследований. Первое было ли удобно. Неудобно было не присутствовать на службе 6-го и 9-го часов при наличии в храме Голгофы, где в эти часы страдал и предал Свой дух Богу Спаситель. По тем же соображениям нельзя было отсутствовать на вечернем богослужении и не помолиться в Святом дворе и на Голгофе, памятуя, что когда-то вечером здесь Христос был снят со креста и погребен. Также нельзя было не придти к утрене и не прославить когда-то здесь Воскресшего. В этих условиях для епископа оставался единственный выход, говоря языком церковного устава, "покоя ради малого" не являться в храм к началу богослужения, а приходить туда с опозданием, с тем, чтобы прослушать часть положенных на службе псалмов и гимнов, прочитать евангелие, когда оно положено, и преподать молящимся благословение. Таким именно представляется, по описанию Этерии, участие иерусалимского епископа в ежедневном богослужении храма Воскресения 10. Самый вход епископа в храм, разумеется, обставлялся известной торжественностью.

Эта особенность перусалимского богослужения, будучи принята соборными храмами Православного Востока и, в первую очередь, Великой Константинопольской церковью, послужила основанием к образованию в богослужении Восточной церкви и, в частности, в чине вечерни обряда входа, совершаемого не в начале богослужения, а по исполнении известной части его.

Третью местную особенность нерусалимской вечерни составляло исхождение по окончании богослужения в храме на св. места, расположенные близ храма. Появление этой части богослужения было вызвано наличием близ храма Воскресения Святого двора, который назывался также Святым садом⁴¹, и Голгофы. Для присутствующих за вечерним богослужением в Иерусалимском храме было вполне естественным, помня слова Евангелия: "на том месте, где Он распят, был сад" (Иоан. 19, 41) и что Христос погребен был "когда настал вечер" (Мф. 27, 57; ср. Мрк. 15, 42), посетить после вечерии то место, где был этот сад, ѝ Голгофу, и помолиться Господу, Который когда-то в этот час был здесь снят со креста и погребен. С распространением же нерусалимских богослужебных порядков за пределами храма св. Воскресения, эта часть вечернего богослужения получила значение литин или исхождения в притвор храма. Но сама по себе идейная связь вечернего исхождения с евангельским событием погребения Христа сохранялась в церковном сознанни Восточной церкви и в последующие времена, так что даже в XV веке блаж. Симеон, архиепископ Солунский, толкуя чинопоследование вечерни, писал, что лития совершается как бы перед гробом Христа (γίνεται δέησις, καὶ τὸ κύριε ἐλέησον καθάπερ ἔθος, ώς κατενώπιον τοῦ τάφου Χριστοῦ) 42 .

Наконец, в описании Этерии дается иной порядок отпуста оглашенных и верных, нежели в чине вечерни VIII книги Постановлений Апостольских. Там сначала отпускались оглашенные и затем, по уходе их, произносились коленопреклонные моления за всю Церковь, о всех ее членах, после чего епископ читал молитву, где испрашивался "вечер мирен" и "ночь безгрешна", и уже потом молитву руковозложения верных, которую последние выслушивали с преклонением глав. В Иерусалиме же сначала диакон поминал поименно присутствующих и епископ читал молитву общую для оглашенных и верных, а затем уже молитву руковозложения оглашенных

2-2890

⁴⁰ Peregrinatio..., cap. 24.

⁴¹ Проф. А. А. Дмитриевский, Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX—X вв. Казань, 1894, стр. 391.
42 Περὶ τῆς Θείας προσευχῆς. Migne, P. Gr., t. 155, col. 633.

и молитву руковозложения верных. Если эта деталь описания Этерии не составляла собственно нерусалимской богослужебной особенности, то она во всяком случае заслуживает быть отмеченной, так как полагает собой начало богослужебной практике последующего времени, когда оглашенные стали допускаться на вечерне и утрене к участию в общих молениях о Церкви и о всех ее членах, так что отпуст их происходил перед отпустом верных.

Подводя итог обозрению нерусалимской вечерни IV в., следует сказать, что это было конструктивно слаженное чинопоследование, в основе которого лежал трехпсалмный строй. В чинопоследовании, разумеется, могло быть и не одно трехпсалмие. Судя по тому, что Этерия, говоря о псалмах, всегда соединяет их с антифонами⁴³, надо полагать, что и псалмы исполнялись антифонно. После каждого псалма произносилась молитва. Идейно вечерня была связана с древним обрядом светильничного благодарения и от него получила самое название "светильничное" (licinicon), но в силу наличия в самом храме великой святыни гроба Господня, светильник вносился не извне, а из пещеры Св. Гроба. Особые условия церковного быта храма Воскресения вызвали приход епископа в храм, как бы разделявший собой чинопоследование на части. Наличие же близ храма святынь — Св. двора, или сада, и Голгофы, связанных с имевшим место вечером событием снятия Спасителя со креста и Его погребением, вызвало появление после вечерни исхождения, или литии, на эти святые места.

Иерусалимская вечерня с отмеченными в ней чертами положила начало особому виду вечернего богослужения, которое известно было под названием песненной вечерни (ασματικός ἐσπερινός). Подробное описание его впервые дал блаж. Симеон, архиепископ Солунский. Он говорит, что эта вечерня представляет собой отеческое предание (παρά τῶν πατέρων ἡμῶν ἄνωθεν δέδοται)44 и что изначала ее совершали все вселенские церкви нараспев (χαὶ αι χαθολικαὶ δὲ ἐχκλησίαι πᾶσαι ἀνὰ την οἰχουμένην 'απαργῆς ταύτην μελφδικῶς)⁴⁵ и что на ней ничего не говорилось как только нараспев, за исключением только иерейских молитв и диаконских прошений (μηδέν χωρις, λέγουσαι, μέλους εί μη τὰς ἰερέων μόνον είχὰς καὶ τὰς τῶν διακόνων αἰτήσεις)46.

По описанию блаж. Симеона, вечерня начиналась не в алтаре, а на средине храма возгласом иерея "Благословенно царство", после чего следовала ектения. Но прежде чем последняя заканчивалась, после прошения "Заступи, спаси, помилуй..." певец запевал: "Услыши мя. Слава Тебе, Боже". Иерей же после этой фразы продолжал: "Пресвятую, Пречистую..." и произносил возглас: "Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение..." Тогда певцы начинали петь 85 псалом "Приклони, Господи, ухо Твое...", прилагая к каждому стиху припев "Слава Тебе, Боже". По исполнении псалма произносилась малая ектения, на которой после прошения "Заступи, спаси..." певец запевал: "Вселенную. Аллилуна" и нерей продолжал: "Пресвятую, Пречистую…" и произносил возглас: "Яко Твоя держава…" Блаж. Симеон замечает, что далее должны были следовать антифоны, по они в его время уже не исполнялись, и вместо них пели один стих воскресного прокимна "Воскресни Боже...", который называли конечным антифоном (τελεύτατον αντίφωνον λέγεται) и "Слава и Ныне". Затем следовало пенне воззвах..." Блаж. "Господи Симеон приводит несколько из 140 псалма и говорит, что к этим стихам в одно воскресенье прилагали припев: "Живоносное Твое востание, Господи, славим", в другое же —

⁴³ Peregrinatio..., cap. 24.

⁴⁴ περί τῆς Θείας προσευχής, ed. cit., col. 624.

⁴⁶ Ibid.

"Спаснтельное Твое востание, Господи, славим". На стихе "Яко к Тебе, Господи, Господи..." певец обращался лицом к западу и кланялся, как бы приглашая этим священников, которые в это время сидели на средине храма, встать и совершить вход в алтарь. Последние вставали. Иерей (очевидно, старейший) говорил: "Благословен вход святых Твоих, Господи". Произносили "Премудрость, прости", делая крест кадилом (по-видимому, диакон) и священнослужители входили в алтарь. В это же время на амвоне певцы пели какие-то воскресные гимны (οἱ δὲ τρίοι τῆς ἀναστάσεως), заканчивавшиеся "Слава и Ныне". Во время пения этих гимнов нерей или диакон совершал каждение (очевидно, алтаря). Затем произносился прокимен: "Господь воцарися…" и сугубая ектения. За ней сразу следовала малая ектения с возгласом: "Твое бо есть еже миловати…"

Далее следовали три так называемых малых антифона, исполняемых, как и предыдущие, на два хора. Они так назывались потому, что состояли не из целых псалмов, а из четырех стихов от каждого псалма, завершаемых "Слава и Ныне". Это были 114, 115 и 116 псалмы. К стихам первого из них прилагался припев: "Молитвами Богородицы, Спасе, спаси нас". После первого антифона полагалась малая ектения с возгласом: "Благодатию и щедротами... Пели второй антифон с припевом: "Спаси нас, Сыне Божий, воскресый из мертвых, поющия Ти", а в дни памяти святых — " во святых чудотворяй..." На "Слава" же к этому антифону прилагалось "Единородный Сыне", а на "И ныне" — "Преславную Божию Матерь..." Опять произносилась малая ектения с возгласом: "Яко свят еси Боже наш..." и пели третий антифон. Припевом к нему служило Трисвятое. Трисвятое заканчивалось пением "Слава и Ныне" — "Святый бессмертный..." (" $\Delta \dot{\epsilon} \xi \alpha \times \alpha \dot{\epsilon} \nu \dot{\nu} \nu$ " то τ ей ϵ ьсталого) и еще велегласным повторением этого тропаря (ϵ х ϕ ων ω ς). В это время архиерей (если он был) благословлял трижды с горнего места (ἀπό του θρόνου αύτου, ήτοι του στασιδίου). Перед вторым и третьим антифонами так же, как и перед первым, произносилась малая ектения, а пссле третьего — просительная. Затем следовала главопреклонная молитва и, если вечерня совершалась на воскресный день, то по возгласе "Буди держава царствия Твоего..." пели стиховные стихиры и совершалась лития. После возгласа "Услыши ны, Боже..." полагались какие-то отпустительные (очевидно, тропари) и следовал отпуст. Если же вечерня совершалась не на воскресный день, то лития не ссвершалась. Иерей сходил с амвона, и в это время пели отпустительное - "Богородице Дево..." и нерей произносил отпуст: "Господу помолимся. Яко Ты єси освящение наше, Христе, Боже наш, и Тебе славу всссылаем..."

Когда вечерня совершалась на память празднуємого святого, то после возгласа главопреклонной молитвы предлагалось чтение сказания о празднике или жития святого⁴⁷.

Кроме описания песненной вечерни блаж. Симесном Солунским, известна еще одна уставиая запись этого чина в рукописи Иерусалимской патриарш. библ. № 635/305, XVI в. 48 Ниже присодится этот редкий и малсизвестный чин:

⁴⁷ Ed. cit., col. 624-636.

⁴⁸ Хотя манускрипт относится к XVI в., тем не менее этот чин следует рассматрилать как более ранний, потому что манускрипт относится к типу сборников, куда их составители заносили все, что их так или иначе интересовало. Здесь помещен список Исрусалимского устава (см. преф. А. А. Д м и т р и е в с к и й. Описавие вытургилества рукописей хранящихся в библиотеке Прагославного Востока, т. 111, перьая полочить, стеста, — (Тотих) ч. И. Петроград, 1917, стр. 261—371), чин просксмедин и литургии, стресящийся к XV в. (см. у проф. К р а с н о с е л ь и е в а в его книге "Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоаниа Златоуста". Казань, 1889, стр. 82—83), сюда же приложено толкование на литургию с именем св. Кирилла Иерусалемского (Тотиха́, ч. И. стр. 371—375), несколько статей исторического содержания (см. у А. И. П а п а д о п у л о-К е р а м е в с а в Терозал. βірл., т. β, съл. 627—628), отдельные песнопения (Тотіха́, ч. И, стр. 756—763), статьи о составе св. мира (Тотіха́, ч. И, стр. 763—764), заметки о количестве тайнств и смертных грехов, перечень несчаст-

Днакон — "Благослови, Владыко". Иерей — "Благословенно царство..., Миром..., О свышнем..., О мире..., О святем храме сем..., Об архиепископе нашем..., О благочестивейших..., О пособити..., О граде..., О изобилии воздухов..., О плавающих..., О посооптп..., О граде..., О изооилии возглашает доместик — "И услыши мя... Слава Тебе, Боже". Диакон — "Пресвятую, Пречистую..." Иерей — "Яко подобает Тебе..." Доместик: "Приклони, Господи, ухо Твое... Слава Тебе, Боже". Другой хор — "Сохрани душу мою" и прочее псалма. Затем "Слава и Ныне", доместик — "Слава Тебе, Боже..." иараспев. Диакон — "Пресвятую, Пречистую..." Иерей — "Яко Твоя держава..." Доместик — "Святым иже суть на земли его удиви Господь... аллилуна, Слава и Ныне", затем "Господи воззвах...", "Вечернюю молитву приносим Ти, Господи, юже приими святыми Твоими и спаси нас". Другой хор — "Да исправится молитва моя"... Сим : же поемым бывает вход, затем — "Положи, Господи, хранение..., Не уклони сердце мое..., С человеки делающими..., Накажет мя праведник..., Яко еще и молитва моя.... Услышатся глаголи мои". Диакон — "Премудрость, прости". Доместик — "Яко к Тебе, Господи, Господи..., Сохрани мя от сети...". Когда же дойдет до "Аще беззакония...", поем стихиры. Диакон кадит. Затем говорятся другие стихиры и по "Слава и Ныне" говорится прокимен дня. Затем днакон говорит - "Рцем вси и прочая..., Яко милостив..." Диакон — "Паки и паки..., Заступи, спаси..., Пресвятую..., Яко благ..." Доместик запевает антифон "Возлюбих яко услышит Господь глас..., Молитвами Богородицы..., Яко приклони ухо Свое мне..., Молитвами Богородицы..., Молитвами Богородицы..., Благоугожду пред Господем..., Молитвами Богородицы..., Слава и Ныне..., Молитвами..." Диакон — "Паки и паки..., Заступи, спаси..., Пресвятую, Пречистую...," Иерей — "Яко Ты еси Бог наш..." Доместик — "Веровах тем же возглаголах..., Спаси нас, Сыне Божий..., Аз же смирихся зело..., Спаси нас..., Что воздам Господеви..., Спаси нас..., Чашу спасения прииму..., Спаси нас..., Слава..., Единородный Сыне..., И пыне..., Преславную Божню Матерь..." Диакон — "Паки и паки..., Заступи, спаси..." Иерей — "Яко свят еси Боже наш..." Доместик — "Хвалите Господа вси языцы..., Святый Боже..., Похвалите его вси людие..., Святый Боже..., Истина Господня пребывает..., Святый Боже..., Яко утвердися милость..., Святый Боже..., Слава..., Святый Боже..., И пыне и присно..." Диакон — "Ислолним вечернюю молитву... Заступи, спаси..., Вечера всего... " и т. д. Отпустительный дия и отпуст¹⁹.

Приведенный чин имеет полное конструктивное сходство с вечерней,

описываемой блаж. Симеоном. В обоих случаях после великой ектении следует трехпсалмие, в рукописи № 635/305 также нарушенное из-за отсутствия одного из антифонов. Также далее следует "Господи воззвах..." причем из приводимых в данном памятнике стихов можно видеть, что здесь было полное трехпсалмие в составе 140, 141 и 129 псалмов, т. е. как оно положено и в современном чине вечерии. В обоих памятниках во время пения "Господи воззвах..." совершался вход священнослужителей со средины храма в алтарь, затем произносился прокимен, сугубая ектения, и исполнялись три малых антифона, после чего полагалась просительная ектення и следовал отпуст. Если в рукописи № 635/305 не говорится о совершении после вечерни литии, то это объясняется тем, что данный чин изложен при-

49 Проф. А. А. Дмитриевский, Богослужение страстной и пасхальной седмиц..., стр. 289—290.

ливых дней в году (Τοπικά, ч. II. стр. 764), статья о постах, молитва на разлучение души с телом (Τοπικά, ч. II, стр. 764) и чин освящения мира, как он соверщается в Великой Константинопольской Церкви (Τοπικά, ч. II, стр. 765). Такая пестрота содержания сборника, составленного вне всякой последовательности, показывает, что составитель его руководствовался не богослужебно-практическими соображениями, а, скорее, познавательным интересом. Он записывал все, что казалось ему почему-либо интересным или оригинальным, и чин песненной вечерни мог быть записан с более раннего манускрипта, как интересный своим содержанием, несовременным автору.

менительно к совершению его на память святого, а не на воскресный день. Этим, по-видимому, объясняется, что в чине указано петь на "Господи воззвах" не воскресные припевы: "Живоносное Твое востание..." и "Спасительное Твое востание...", которые приводит блаж. Симеон, а "Вечернюю молитву приносим ти, Господи, юже приими святыми Твоими и спаси

Однако между песненной вечерней по рукописи № 635/305 и описанной блаж. Симеоном есть и расхождение — это несколько различный состав псалмов первого трехпсалмия. Блаж. Симеон указывает после псалма "Приклони, Господи, ухо Твое...", как начало второго антифона, фразу "Вселенную. Аллилуна". Возможно, что это был остаток прежнего антифона — 92-го псалма "Господь воцарися...", стихи которого и в настоящее время служат вечерним прокимном в субботу. В рукописи № 635/305 на этсм же месте, т. е. после "Приклони, Господи, ухо Твсе..." дано начало антифона: "Святым, иже суть на земли Его, удиви Господь..." Это стих из 15-го псалма. Данное обстоятельство наводит на мысль, что в то время, как собственно "светильничное трехпсалмие" в составе 140, 141 и 129 псалмов и малые антифоны 114, 115 и 116 псалмов составляли неизменяємый элемент песненной вечерии, второй и третий антифоны первого трехпсалмия менялись соответственно содержанию праздника. Возможно, что сама эта их изменяемость была одной из причин раннего исчезновения этих антифонов из чина,

когда последний в целом продолжал еще существовать. Сопоставляя чин песненной вечерии, так, как он изложен у блаж. Симеона Солунского и в рукописи Иерусал, патр. библиот. № 635/305, с иерусалымской вечерней в описании Этерии, нельзя не заметить наличия в них сбших черт. Так, по описанию Этерии, вечерня начиналась на средине храма; так же она начинается и по описанию блаж. Симеона и по рукописи № 635/305. Этерия говорит, что епископ и пресвитеры, находясь на средине храма, слушали вечерние псалмы сидя; то же самсе сосбщает и блаж. Симеон в своем описании. Этерия отмечает, что на первой половине вечерни до входа епископа исполнялись "вечерние псалмы и более проделжительные антифоны". Это замечание ее вполне соответствует объему антифонов песненной вечерии, где до входа существовало два трехпсалмия, псалмы которых когда-то исполиялись полностью, а по входе только сдно с четыремя стихами из каждого псалма, так что, когда Этерия акцентирует проделжительнось антифонов первой половины вечерии, а блаж. Симеон называет аптифоны второй половины малыми, они оба говорят об одном и том же богослужении. Далее Этерия сообщает о совершении после вечерии исхождения во Св. двор и на Голгофу, а блаж. Симеон говорит о совершении литии за амвенсм "как бы пред гробом Христа". Наконец, общим для сопсставляемых богослужений является способ исполнения псалмов-антифонов. По словам Этерин, псалмы пел кто-либо из клириков и все отвечали ему. По сосбшению блаж. Симеона и по рукописи Иерусал. патр. библ. № 635/305, стихи антифонов поет один человек — псалт или деместик, прочие же певцы отвечают ему на каждый стих антифона припевсм. Все это еще раз подтверждает сказанное выше о том, что чин песненной вечерни конструктивно слежился еще в IV веке и возможно, что многие псалмы и антифоны, нерейские мслитвы, которые полагались в нем во время блаж. Симеона, были употребляємы еще во время Этерии.

По описанию Этерии, в нерусалимском богослужении псалмы чередовались с молитвами, которые читали пресвитеры. Блаж. Симеон Солукский упоминает о молитве первого антифона "Господи щедрый и милостивый... как о содержащей мысль всего псалма "Приклони, Господи, ухо Тесе..." Он называет еще молитву "Вечер и заутра и пслудне...", как повторяющую слова из псалма "Господи воззвах к Тебе, услыши мя...", а также упоминает и о молитвах прилежного моления, главопреклонения и отпуста. Он говорит о молитвах антифонов обще, что они, подобно молитве "Господи щедрый и милостивый...", относятся к определенным псалмам, "имеют и мысли их и слова из иих". Но он не указывает конкретно этой принадлежности для каждой молитвы, так как при нем они читались все вместе где-то в начале вечерни "на светильничном".

Рукопись Иерусал, патр. библ. № 635/305 не называет ни одной молитвы по той причине, что молитвы эти в древности не заносились в последование вечерни на ряду, где надлежало их читать, а входили вместе с другими мерейскими молитвами в состав евхологнона, и иногда обозначались здесь не только порядковым номером, но и указанием их антифона. Такого рода надписи при молитвах в евхологионах дают возможность определить общий состаз их и установить место их в песненной вечерне. Следует при этом заметить, что в разных евхологионах количество их различно, и нет никакой возможности установить точное время (век) отрыва их от их антифонов. Это объясняется тем, что чин песненной вечерни в разное время и в разных церквах подвергался различному сокращению и даже полной отмене его совершения. Сам блаж. Симеон пишет, что в то время, как он совершал в Солуни песненную вечерню, константинопольцы удивлялись этому, не зная, что опи тоже когда-то имели этот чин и оставили его вследствие гонения латинян (очевидно, имеется в виду захват Константинополя крестоносцами в 1204 году)⁵⁰.

Молитвами первых трех антифонов древние евхологионы называют современные три первые светильничные молитвы: "Господи щедрый и милостивый... " (1 антифэн), "Господи, да не яростию Твоею... " (2 антифон) и "Господи Боже наш, помяни нас грешных... " (3 антифон). Таковы евхологионы Син. библ. № 958, X в. ⁵¹, № 962, XI—XII в. ⁵², № 961, XI—XII в. ⁵³ н №105, XIII в. ⁵⁴.

Во втором трехпсалмии первое место, т. е. в связи с псалмом "Господи, воззвах к Тебе, услыши мя...", древнейшие памятники согласно указывают современную молитву входа "Вечера и заутра и полудне..." В древнейших евхологионах она надписызается как "Молитва на Господи воззвах...", напр. в евхологионах Син. библ. № 957, IX—X в.55, № 962, XI—XII в.56, № 961, XI—XII в.57, № 105—XIII в.58. Ее слова: "Исправи молитву нашу яко кадило пред Тобою, и не уклони сердец наших во словеса или помышления лукавствия, но избави нас от всех ловящих души наша, яко к Тебе Господи, Господи, очи наши, и на Тя уповахом, да не посрамиши нас" подтверждают связь ее с 140 псалмом. Молитвой входа ее стали называть потому, что самый вход, как видпо из описания блаж. Симеона и рукописн Перусал. патр. библ. № 635/305, совершался во время пения 140 псалма.

Молитвой второго антифона второго трехпсалмия или, что то же, 141 псалма, была молитва "Благословен есн Господи Боже, сведый ум человечь..." В древних евхологионах она обозначалась как "молитва пятого антифона"59. С этим древним надписанием она входила в число светильничных молитв еще в московских служебниках, издававшихся до патр. Никона, будучи пятой по счегу. Вот она: "Благословен есн Господи Боже Вседержителю, сведый

⁵⁰ Ed. cit., col. 625.

^{.51} Проф. А. А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, т. И. Егурлоуга, Киев, 1951, стр. 21.

⁵² Там же, стр. 65. 53 Там же, стр. 76. 54 Там же, стр. 161. 55 Там же, стр. 161.

⁵⁶ Там же, стр. 65.

⁵⁷ Там же, стр. 76. ⁵⁸ Там же, стр. 161.

⁵⁹ Goar, Ευγολόγιου, ed. secunda, Venetiis, 1730, p. 35. Notae.

ум человечь, ведый их же потребу имеем о много множае, их же просим или разумеваем. Сам человеколюбче Царю и о всем благий, приудовли нас во множестве щедрот Твоих непостыдною совестию призывати святое имя Твое. И не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго и вся к полезному нам устрой. Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков. Аминь".

Молитвой третьего антифона второго трехпсалмия или, что то же, 129-го псалма, служила современная четвертая светильничная — "Немолчными песньми и непрестанными славословленьми…" В евх. Син. библ. № 105,

XIII в. 60 она надписана как молитва на "Из глубины воззвах..."

Седьмое место в составе молитв песненной вечерни занимала "молитва прилежного" (моления. — H.~V.). Такое место ей указывает евх. Син. библ. $N_2~105-XIII$ в. 61 Эго та самая молитва, которая в современном служебнике положена для чтения на литургии в связи с сугубой ектенией.

В связи с малыми антифонами читались молитвы: 1) "Благословен еси Господи, Боже наш, просветивый день светом солнечным...", 2) "Господи, Господи, избавлей нас от всякия стрелы..." и 3) "Боже великий и вечный, святый и человеколюбивый..." Это те молитвы, которые в настоящее время читаются на вечерне Пятидесятницы в конце трех коленопреклонных молитв. В манускриптах они обозначались: 1-я, как "Молитва антифона первого, когда поется "Молитвами Богородицы...", 2-я, как "Молитва антифона второго, когда поется "Единородный Сыне..." и 3-я, как "Молитва антифона третьего, Трисвятого"62.

В некоторых евхологнонах, как напр. в евх. Сип. библ. № 958, Х в. ⁶³, имеется еще молитва оглашенных — "Боже, тайная ведый, провидяй вся прежде бытия их, не хотяй смерти грешника, паче же обратити к жизни его, Сам приведи во уготованную обитель Твою и рабов Твоих оглашаемых, отверзи уши сердец их во еже прияти таинство единородного СынаТвоего и Бога нашего. Возроди их водою и Духом в вечное Твое царство. Да и тип с нами славят всечестное и великолепое...", причем в некоторых евхологиопах, как напр. в Криптоферратском Виссарионовом, ХІ в. ⁶⁴ и Парижской нац. библ. № 213, 1027 г. ⁶⁵, сказано, что эта молитва читается не всегда, но во вторник и четверг, т. е. накануне постных дней, и то, при условии, если в эти дни не бывает литургии или литии.

В тех евхологионах, в которых имеется молитва оглашенных, как правило, далее следуют две молитвы о верных. Первая молитва — "Господи, Боже наш, и ныне приступаем от всего сердца и имя Твое святое призываем и благодарим Тя сохранившего нас в мимошедшем дни и приведшего нас к вечернему свету. Молимся Тебе, подаждь нам и настоящий вечер с приближающейся ночью беспорочно и все время жития нашего защити нас всеоружием Святаго Твоего Духа, и от духов злобы и страстей плоти, всякое искушение отгоняя и вечного Твоего царствия сподобляя. Яко Тебе подобает..." Молитва вторая — "Господи, Боже, учредивый неприступный свет, приведый нас по велицей милости Твоей в пришедший вечер и к вечернему славословию воздвигнувый. Приим нас недостойных раб Твоих, и покрывая нас от мрака греховного, просвети наши душевныя очи, да всегда во страсе Твоем пребывающе и во свете Твоем ходяще, разумеем чудеса Твоя, во всем славословяще Тебе единого истинного и человеколюбивого Бога. Яко Твоя держава..."

Современная 5-я светильничная молитва своими словами: "Даждь нам избежати и прочее настоящего дие, Твоею благодатию от различных козней лукавого..." приближается к первой молитве верных с ее прошением: "За-

⁶⁰ Εύχολόγια, crp. 161.

аттам же.

⁶² Goar, Ебублороч, р. 35—36.

⁶³ Ευγολόγια, cτp. 21.

⁶⁴ Goar, Ευγολογίου, p. 36.

⁶⁵ Ебуологія, стр. 1001.

щити нас всеоружнем Святаго Твоего Духа от духов злобы", а 6-я молитва словами: "Даруй нам и прочее непорочно совершити пред святою славою Твоею, пети Тя единого, благого и человеколюбивого Бога нашего" близка второй молитве верных: "Да всегда во страсе Твоем пребывающе и во свете Твоем ходяще, разумеем чудеса Твоя, во всем славословяще Тебе единого, истипного и человеколюбивого Бога". Не являются ли современные 5-я и 6-я светильничные молитвы одной из редакций древних молитв о верных?

Блаж. Симеон Солунский упоминает о произношении после просительной ектении главопреклонной молитвы. Затем ниже он говорит, что на всяком песненном последовании последними молитвами являются молитвы главопреклонения и отпуста. Древнейшие евхологионы приводят главопреклопную молитву "Господи Боже наш, приклонивый небеса..." Эта молитва существует с тем же значением и в современном чине вечерии. О ее близости к главопреклонной молитве в чине вечерни VIII книги Постановлений Апостольских было сказано выше.

Молитвой отпуста памятники называют: "Боже великий и вышний, един имеяй бессмертие". Теперь это 7-я светильничная молитва. О ее близости к "Безначальне Боже и бесконечие...", что в чине вечерни VIII книги По-

становлений Апостольских, говорилось выше.

Надо заметить, что все древнейшие евхологионы, напр. Син. библ. № 958, Х в. 66, Парижской нац. библ. № 213, 1027г. 67, Син. библ. № 962, Х І—Х ІІв. 68, № 961 той же библ. XI—XII в. 69 и № 105 той же библ. XIII в. 70, ставят на первом месте молнтву отпуста, и главопреклонную на втором. По-видимому, блаж. Симеон Солунский, говоря о молитве отпуста, как о последней в чине песненной вечерни (τελευταία δὲ εύχη πασῶν $\dot{\gamma}$ τῆς κεψαλοκλισίας τε καὶ ἀπολύσεως) 71 , имеет в виду не эту древнюю молитву, а новую форму отпуста, слагавшуюся в его время в виде кратких благословений и молитвенных напутствий. Так можно полагать потому,что святитель, приведя в конце изложения вечерни возглашение: "Господу помолимся. Яко Ты еси освящение наше, Христе Боже наш, и Тебе славу воссылаем...", говорит: "Так бывает отпуст".

По сообщению блаж. Симеона, чин вечерни этим заканчивался (καὶ όὐτω το τέλος τῶν προσευχῶν ἐπάγει) 72. Οднако в некоторых евхологионах, сравнительно малочисленных, как напр. Парижской нац. библ. № 213, 1027 г.⁷³, Моск. Син. библ. № 371/675, XIV—XV вв.⁷⁴ и № 372/900, XIV—XV в. 75 и Соловецк. монастыря №725/1085, 1505 г. 76, вслед за вечериими молитвами положены еще 4 молитвы, две для чтения в скевофилакии или, что то же, в сосудохранильнице, и две - в баптистерии. содержательные и малоизвестные молитвы. ЭТН приводятся

Первая молитва в скевофилакии: "Господи Боже наш, сокровище вечных благ, Подателю всякого освящения, сотворивый нас на дела благая, да в них ходим, воззри на смирение наше и сотвори ны сосуд Себе освященный и благородный показатися Владыке ко всякому благому делу изряден, обновитися к познанию вящшаго злата, сребра, камений честных божественных и живоносных заповедей, во еже быти душе нашей граду и обиталищу

⁶⁶ Ейзолога, стр. 21. 67 Там же, стр. 1001.

⁶⁸ Там же, стр. 65.

⁶⁹ Там же, стр. 77. 70 Там же, стр. 162.

⁷¹ Ed. cit., col. 636.

⁷² Там же.

⁷³ Ебурбера, стр. 1001—1002. Полный текст молитв, помещенных ниже, заимст-

⁷⁴ Описание славянских рукописей Моск. Син. библ., отд. 3, ч. І. М., 1869,

стр. 140—141.

⁷⁵ Там же, стр. 112.

⁷⁶ Проф. Н. Ф. Красносельцев, Кистории правосл. богослужения. Ка-

благости, да обитая в нас и окружая, путеводиши нас в шествии к славе вечного Твоего царства. Яко свят еси Боже наш и во святых почиваеши..."

Вторая молитва в скевофилакии — главопреклонная: "Владыко Святе, приклонив Тебе выю телесную, молим, даждь нам всегда прямым и непреклонным помыслом небесную славу усмотряти и к Твоему владычеству возвышатися. Яко Твоя держава и Твое есть царство..."

Молитва первая в баптистерии: "И ныне благодарим Тя, Владыко, Бога и Отца, соделавшего нас уделом избрания во свете святых, ибо избавив нас от власти плоти, привел еси нас в царство Сына любве Твоея, Им же имамы искупление и отпущение согрешений; сего ради молим и пренебесныя славы Твоея избрания, да сообразни бывше подобию смерти плоти Его во святем крещении, в заповедех Его пребывающе и отвращься всех плотских страстей общинцы и воскресения Его и вечного царствия во славе святых Его, во свете лица Твоего будем. Яко Ты еси просвещение наше и Тебе славу воссылаем..."

Вторая молитва в баптистерии — главопреклонная: "Господи, Господи, явлением во плоти Единородного Сына Твоего и Бога нашего освятивый нам путь новый и живый чрез возрождение водою и Духом. Сам Владыко, данную нам в сем святем крещении благодать Святаго Твоего Духа неотъемлемую в нас соблюди, просвещая души и телеса наши в познании Твоея истины и деланин заповедей Твонх. Яко Ты есн Бог наш, Бог еже миловати... "

Указание в надписании этих молитв на чтении их в скевофилакии и балтистерии говорит о том, что это чтение было связано с хождением в эти части храма, из которых первая — скевофилакия или "малый алтарь" (так называет ее наш русский паломник ХІІ в. в Царьград, архиепископ Новгородский Антоний) 📆 находилась в северо-восточной части храма, прилегающей к алтарной конхе 78 , вторая же — баптистерий — могла быть как в северной части здания, примыкающей к скевофилакии (в храме св. Софии Константинопольской это была "великая крестильница") 79, так и в юго-западной ("малая крестильница") 80. Хождение после вечерни в эти помещения с чтением в них особых молитв может быть объяснено как своеобразное перенесение перусалимской литии во Св. двор и на Голгофу в условия обыкповенных храмов, где не было этих св. мест. Коль скоро иерусалимское святогробское богослужение являлось своего рода примером для других центров церковной жизни христианского мира и святогробские богослужебные порядки, как напр. изнесение светильника из пещеры гроба Господня,входы епископа в храм во время самого богослужения, перенимались как священно-традиционные, вполне естественным было перенесение и существовавшего в Иерусалиме исхождения на св. места. Что касается идейных связей этих святых мест с скевофилакией и баптистерием, то их установить было еще легче. Уже ап. Павел указывал на духовную связь между евхаристией и смертью Спасителя: "Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господию возвещаете" (1 Кор. 11, 26) и в толковании храма с именем св. Иоанна Постника, место для евхаристических приношений или "предложение" сопоставляется с Голгофой— "Предложение же носит образ голгофского места, где был распят Христос"81.

То же самое следует сказать и по вопросу идейного значения баптистерия. Ап. Павел указывает на идейную связь крещения с смертью Спасителя. "Все мы, крестившиеся во Христа Инсуса, в смерть Его крестились" (Римл. 6, 3). Святитель же Кирилл Иерусалимский, развивая эту мысль апостола,

⁸¹ Pitra, Spicilegium Solesmense, t. IV, p. 441.

⁷⁷ Саввантов П., Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царь-

град. СПб, 1872, стр. 65.

78 См. у проф. Д. Ф. Беляева, Byzantina, кн. П. СПб, 1893, стр. 119—120, сн. табл. Х, и пояснение к ней, стр. 304—307.

79 Проф. Д. Ф. Беляев, Цит. труд, стр. 145—147, сн. табл. Х и пояснение к ней

 $^{^{80}}$ Т ам ж е, стр. 96 и 127, сн. табл. X и пояснение к ней, стр. 304—307.

сравнивает самое шествие крещаемых к купели с несением Христа со креста ко гробу Его — "После сего приведены вы были к святой купели божественного крещения, как Христос со креста несен был к предлежащему гробу "82. В свете этих идейных связей величайших христианских таинств крещения и причащения с крестной смертью Спасителя, перенесение иерусалимского обычая исхождения во Св. двор и на Голгофу в другие христианские храмы в виде посещения сосудохранильницы, где хранились не только сосуды для совершения евхаристии, но и запасные Св. Дары, Св. Миро, а равно и в баптистерий, — было вполне закономерным.

Молчание блаж. Симеона об этом исхождении объясняется исчезновепием последнего из богослужебной практики Солунской церкви задолго до времени этого святителя. Возможно, что описываемая им лития с выходом иерея из алтаря за амвон представляла собой остаток этого более древнего

обычая.

* *

Сведения, которыми мы располагаем об антифонах и молитвах песненной вечерни, позволяют восстановить это чинопоследование в следующем виде:

1-е трехпсалмие

Возглас на средине храма: "Благословенно царство..." Великая ектения, молитва "Господи щедрый... и милостивый..." и 1-й антифон "Приклони, Господи, ухо Твое..."

Малая ектения, молитва "Господи, да не яростию..." и 2-й антифон

(92 или 15 или др. псалом).

Малая ектения, молитва "Господи, Боже наш, помяни нас..." и 3-й антифон (неизвестный псалом).

2-е трехпсалмие

Малая ектения, молитва "Вечер и заутра..." и 140 псалом "Господи, воззвах..." Вход в алтарь священнослужителей.

Малая ектения, молитва "Господи, Боже Вседержителю, сведый ум че-

ловечь..." и 141 псалом "Гласом моим..."

Малая ектения, молитва "Немолчными песньми..." и псалом 129 — "Из глубины воззвах..."

Прокимен, сугубая ектения и молитва прилежного моления.

3-е трехпсалмие

Малая ектения, молитва "Благословен еси Господи, Владыко Вседержителю, просветивый день Светом солнечным..." и 1-й малый антифон — псалом 114.

Малая ектения, молитва "Господи, Господи, избавлей нас от всякия стрелы..." и 2-й малый антифон — псалом 115.

Малая ектения, молитва "Боже великий и вечный, святый и человеколюбивый..." и 3-й малый антифон — псалом 116.

Молитвы: оглашенных, 1-я верных и 2-я верных (не всегда).

Молитвы: отпуста — "Боже великий и вышний, един имеяй бессмертие..."

Молитва главопреклонения — "Господи, Боже наш, приклонивый небеса..."

⁸² II Тайноводственное Слово, гл. 4.

в скевофилакии — "Господи Боже наш, сокровище вечных благ..." и (главопреклонной): "Владыко Святе..." и в баптистерии — "И ныне благодарим Тя..." и (главопреклонной):

"Господи, Господи, явлением..."

Говоря о составе псалмов и молитв песненной вечерни и их чередовании в ходе самого богослужения, следует сказать несколько слов о кажущемся на первый взгляд странном вступлении доместика с антифонным припевом, когда еще не было произнесено последнее прошение ектении "Пресвятую, Пречистую...", а равно и о самой фразеологии этих припевов, где первая половина не имела логической связи со второй, например: "Вселенную. Аллилуна". Блаж. Симеон Солунский, по свойственной ему тенденции видеть во всех исторически сложившихся богослужебных формах аллегорию истин вероучения, и это "вклинивание" доместика пытается объяснить идейной связью антифонного запева с прошением "Пресвятую, Пречистую... ", "Поелику, — говорит он, — священник сказал Богу: "Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоею благодатию...", то певец присоединяет: "Яко вселенную, Боже, заступи, спаси, помилуй и сохрани посещением Твоим". Сие означает и "Аллилуиа", ибо Аллилуиа толкуется посещение, и пришествие, и явление Бога, и оно есть преимущественная хвала домостроительства "83. Однако трудно согласиться с таким толкованием, сугубо субъективным, основанным скорее на искусственном подборе фраз, нежели на их логической связи.

Столь своеобразное "вклинивание" доместика перед прошением "Пресвятую, Пречистую..." с запевом, состоящим иногда из отдельных бессвязных слов, вроде "Вселенную. Аллилуиа", имело не символическое, а чисто практическое значение. Распевное исполнение псалма составляло в Древней Церкви, как и у ветхозаветных евреев, неотъемлемую сторону богослужения. Им определялся торжественный тонус его, и в силу такого значения распевности музыкальное начало оказывалось довлеющим на самый порядок отправления чинопоследования. Сам по себе запев первых слов антифона доместиком служил для молящихся образцом напева и средством их музыкальной настройки в том значении, какое имеет в современном церковпом пении "задавание тона". Вступление же доместика не по окончании ектении, а перед последним ее прошением, служило музыкальной связью ектении с антифоном. Доместик в таком случае давал тональную настройку певцам, которые должны были петь антифон, и произносившему ектению священнослужителю, объединяя на основе музыкального начала в целое ектению с ее возгласом и антифон. Таким образом в основе отправления чинопоследования, как единого непрерывного молитвенноназидательного действа, лежал музыкальный фактор, определивший самое название богослужения как "песненного последования" (ακολουθία ασματική).

Широко представленный в богослужении музыкальный элемент, при участии многочисленного клира, придавал песненной вечерие весьма торжественный характер, но зато требовал хороших певцов. Отсутствие последних затрудняло отправление песненных служб. Это была одна из причин исчезновения песненных служб. Совершение песненной вечерии, хотя бы в том не вполне цельном виде, с отсутствием второго и третьего антифонов первого трехисалмия, но с чередованием молитв и антифонов, как говорит сам блаж. Симеон Солунский, в его время уже составляло редкое явление. Его современники константинопольцы уже не узнавали этого чинопоследования 84. Возможно, что Солунский храм св. Софии в XV веке был одинм из последних мест, где еще совершалось такое богослужение.

⁸⁸ Ed. cit., col. 629.

⁸⁴ Ed. cit., col. 625.

Песненная вечерня с ее насыщенностью мелодическим пением, антифонным исполнением псалмов, торжественным входом священнослужителей составляла принадлежность соборно-приходского богослужения. Наряду с этим в Восточной церкви довольно рано возник иной вид богослужения, в частности, вечернего, известный под названием правила псалмопення (χανών τῆς ψαλμφδίας). Он создавался в IV и V столетиях в монастырях Египта и Палестины. В основе образования чинопоследований этого вида богослужения, как и в песненных последованиях, лежало использование псалтири, как основного богослужебного источника. Вместе с тем создателям этого богослужения не чужды были освященные временем гимпы и молитвы, сложенные на основе текстов Священного Писания. Но сама жизнь древних иноков, их быт делали невозможным не только выполнение песненных последований, но и соблюдение обряда вечернего светильника. Более чем вероятно, что они не совершали этого обряда, так как весьма сомнительно наличие у них нужных для этого предметов: елея или воска и огнива. Равным образом они не могли, в силу своего одинокого пребывания в келлии, ни осуществить антифонное пение, ни совершить обряд входа или исхождения. Наконец, они не могли читать нерейских молнтв по той простой причине, что они не имели иерейского сана.

Мнение иноков о том, что ни монах, ни кто другой, не имеющий хиротонии, не должен присваивать себе богослужебных функций иерея и вообще хиротонисованных клириков, прекрасно выражено в беседе аввы Нила Синайского с Иоанном Мосхом и Софронием (впоследствии патриархом Иерусалимским) по поводу богослужения, которое только что совершил авва.

Позволю себе привести этот разговор, вскрывающий всю разницу соборно-приходского и иноческого богослужения, в дословном его изложении. как передает его Иоанн Мосх. Не узнавая в бдении аввы Нила обычного богослужения, которое было известно всей Церкви, Иоанн и Софроний спросили его: "Почто, авва, не храните чин соборныя и апостольския Церквн?" Авва на это ответил: "Не храняй чин соборныя и апостольския Церкви да будет анафема в нынешнем веце и в будущем". Собеседники ответили авве, что он сам таков — "како ты сам" и стали указывать ему его нарушения: "С нощи на вечерни святыя недели ни на Господи воззвах тропаря пет, ни на Свете тихий, ни на Сподоби Господи, ниже на каноне Бог Господь, ни на стихологопсаломстей седальни воскресни, ни на песни святых триех отрок тропаря, но ниже на евангелин всяко дыхание. Ни на славословии воскресение Спасово, еже хвалим". Тогда старец, обратясь к Иоанну, сказал, что иноки ничего этого не совершают не потому, что они хотят нарушить отеческие уставы, а потому, что Церковью установлено все это совершать особым, на то посвященным лицам. "Иноци сие не глаголют, яко да не притворяют себе священничество. И яко да не уставы отеческия разоряюще, горе наследуем. Разоряя убо уставы отеческия и корчемствуя, развращая любо благочестивыя и божествениая правила. горе наследует. Сия бо яже рекл еси, певец и чтец суть и иподиакон и презвитер и иже рукоположения имущих, а иже рукоположения не имущим, на сия дерзати не подобает. Сего ради бо и церковный чин поставляет четца и певца, поддиаконы и презвитери. Певца убо за еже пети и начинати с пением и гласом и песнию и преднаставляти люди в Святый Боже и предлежащая и предпевания и олтарная и во происхождение тайнам Иже херувим, и причастная. Четца же на приточныя, и пророческия и апостольския книги и поддиакони же и диаконы за еже служити жертвеннику, презвитеры же за еже священнодействовати и свершати и крещати". Сказав это, старец спросил своих собеседников: "В божественных службах и в вечерных молбах и нощных бдениих и утрних служениих, кто суть иже аллилуна и предпевания и прокимены и седалны и чтения и антифоны предвоспевающей и предначинающей?" Те ответили старцу: "Певцы и четцы

н у поддиаконы". Авва подтвердил их слова: "Право реклы есте", и задал нм второй вопрос: "В нарочитыя же праздники и в святыя неделя кто суть иже Бог Господь и в началех канону и в междопеснех пения триех отрок и всяко дыхание и во славословни воскресения Спасова еже хвалим и на концы канону начинающей?" На это Иоанн и Софроний ответили: "Сия и сицевая презвитерская суть. В церковнем бо предании сице прияхом, яко да от иерей предвозглашаются". Авва на это заметил им: "Да како ински укаряете, иже своя мери видящих и устав сборныя церкви хранящих и утверженныя правила, и воображеныя уставы не предваряющих (т. е. не нарушающих устава. — $H.\dot{y}$.), но и со мнозем опаством хранящих"? Продолжая развивать свою мысль, старец говорил: "иже рукоположения не имящей и от перей не повелеваеми и в церкви или в келии в певческая влагающеся. Всем благомысленным ведомо есть, яко да сами себе поставляют. Рукоположение бо не приемшей нерейския чины и возглашения предвосхищающей, ни мир, ни благочиние, ни единомыслие, но мятеж и безчиние приносят". Собеседники спросили авву, что, быть может, без перея вообще пельзя совершать богослужение? ("Что убо кроме перея несть ли мощно кому пети и молитися и чести"). Авва им на это сказал, что он не отрицает такого богослужения — "не се согласую еже престати, не прочитати", по что оп просит не присванвать принадлежащего иерейскому сану, тем более в храме, - "молю не восхищати саны, ни посвоевати причитания, и паче же в церкви "85. Такова была причина, побуждавшая некоторых иноков даже в VII веке оставаться верными древнему правилу псалмопения.

К этому нужно еще добавить, что некоторые аввы относились отрицательно к принятию иноками нерейского сана, так что и по переходе мопашества от скитского образа жизни к общежительному, многие монастыри продолжали оставаться без нереев. "Монахам, — говорил преп. Пахомий Великий, — полезно не искать чести и начальства, особенно же живущим в киновиях, чтобы из этого не зародились среди единодушных братий зависть и ревность и не расстроили общего согласия. Ибо как малая искра огня, падшая на гумно, если вскоре не будет погашена, в один час истребляет труды целого лета, так помысл любовластия и желание священнического сана, впадши в среду иноков, если вскоро не будут изъяты, все многолетние труды их и все духовные плоды обратят перед Богом в ничто "86. Так же смотрел на это один из величайших отцов Палестины преп. Савва Освященный. По словам его бнографа — Кирилла Скифопольского преп. Савва не хотел принять рукоположения в пресвитера, или вообще быть посвященным в служителя церкви. Он говорил, что желание быть причисленным к клиру есть начало и корень честолюбивых мыслей 87. И не только сам не искал рукоположения, но и никому другому из своих монахов не позволял этого88.

Преп. Пахомий Великий, когда наступал какой-либо праздник, приглашал священника из ближайших селений, который приходил в монастырь, совершал евхаристию и причащал братию Св. Тайнами 89. Так же поступал преп. Савва, поручавший совершение/богослужения случайно приходившим в лавру священникам 90.

Из опасения возникновения у иноков гордости на почве обладания искусством пения, некоторые подвижники относились отрицательно к са-

М., 1892, стр. 22.

 ⁸⁵ Никон Черногорец. Пандекты, сл. 29. — Книга преподобного и богоносного отца нашего Никона, игумена Черныя Горы. Написася во святей обители Густине, в монастыре общежительном Прилуцком. 1670, л. 78 об. — 79.
 86 Житие преп. Пахомия Великого. Е п. Феофан, Древние иноческие уставы,

Житие св. Саввы Освященного, изд. проф. И. В. Помяловским. СПб, 1899, стр. 87.

⁸⁸ Там же. ⁸⁹ Житие преп. Пахомия Великого. Е п. Феофан, цит. труд, стр. 22. ⁹⁰ Житие св. Саввы... Цит. труд, стр. 77.

мому мелодическому пению. "Чадо, поучал авва Силуан своего ученика, еже глаголати псалмы со гласом, первая гордыня есть и возношение, рекше аз пою, брат же не поет" 91. Они считали, что увлечение искусством пения может отвлечь инока от духовного бодрствования и лишить его через это той кротости, которая лежит в основе самого подвига иночества. "Пение бо ожесточевает сердце и окаменевает и не оставляет душу умилитися. Аще убо хощеши во умиление приити, остави пение", говорил тот же авва Силуан⁹². Он видел в увлечении пением для монаха причину трудности духовного преуспеяния. Когда ученик сказал авве: "Аз отче отнележе бых мних, чин правила своего и часов по осмогласнику пою", преподобный ему отвечал: "Сего ради умиление и плач бегает от тебе"⁹³. Душевную чистоту и пламенную веру в Бога они предпочитали обладанию знанием. "Смотри, великие отцы, увещевал авва своего ученика, како невежди суще, и разве мало псалом, ни гласы тропаря ведеху и равно светилам в мире просняша. И свидетельствует ми слову отец Павел препростый, и отец Антоние, и отец Памво, и отец Аполос и прочии, иже мертвыя воскресиша и бесы изгнаша не пенми и тропари и гласы, но молитвой и постом, не бо добрословие уст есть спасающи человека, но страх Божий и соблюдение заповедей Его. Пение бо многи в преисподняя сведе, не токмо мирския, но и священники, в блуди и во страсти тех вринув" 94.

Ко всему этому у некоторых подвижников добавлялся страх за чистоту вероучения в песнопениях, свободно сочиняемых гимнографами. Зная коварство еретиков, распространявших свое лжеучение посредствем стихов, написанных в духе народной песни, они осторожно и даже с некоторой подозрительностью относились к гимнам, которые часто представляли свободный перифраз Священного Писания, подчиненный закономерности стихосложения античной языческой поэзии. Они опасались, что угода античным формам поэзии в таких гимпах может послужить, хотя бы и без

злого умысла, в ущерб смыслу текста Священного Писания.

Наконец, многих из них смущали самые приемы пения и поведения певцов, позволявших себе излишнее форсирование звука, и мешающие молитвенной сосредоточенности движения рук и всего тела. Эти опасения прекрасно освещены в описании одной беседы аввы Памвы с его учеником. Авва послал своего ученика в Александрию продать для нужд монастыря рукоделие его иноков. Монах, находясь несколько дней в Александрни и ночуя в притворе храма св. ап. Марка, наблюдал тамошний чин богослужения и научился петь тропари. Возвратясь в скит, он стал скучать об этом богослужении. Старец заметил угнетенное состоянне духа своего ученика и просил его поведать ему причину этого. Монах на это сказал старцу: "Истинно, отче, в небрежении иждиваем дни жизни нашея в пустыни сей, ниже канонов, ниже тропарей учимся. Шед бо в Александрию, видех чины церковные, како поют, и в печали бех мнозе. Почто и мы не поем каноны и тропари? Услышав это, старец отвечал: "Горе нам, чадо, яко приспеша дние, яко да оставят иноцы твердую пищу иже Святым Духом реченную, и последуют песнем и гласом. Кое убо умиление и слезы раждаются от тропарей? Кое умиление бывает иноку, егда стоит в келии нли церкви, да возвысит глас свой, яко же волове? Аще бо пред Богом предстоим, во мнозе умилении должны есмы стояти, а не во глумлении. Ибо не изыдоша иноцы из мира, яко предстоять Богови и глумятся, и поют песни и управляют гласы, и потрясают руки и преходят ногами. Но должиы есмы в страсе мнозе и трепете со слезами же и воздыханми со благоговением и умилением и кротцем и смпренным гласом молитвы Богови приносити. Се бо глаголю ти, чадо, яко приндут дние, егда растлят христнане книги

⁹¹ Никон Черногорец, Пандекты, сл. 29. Цит. изд., л. 77.

⁹² Там же.

⁹³ Там же. ⁹⁴ Там же.

сватых евангелий, и святых апостол, и блаженных пророк, отрывающа Святая Писания и пишуща тропаря и еллинская словеса"95.

Так смотрели некоторые иноки на церковное пение и в V веке. Некто, монах Павел, по разрушении персами Каппадокни, долго странствовал и. наконец, дойдя до одного из Нитрийских монастырей, поселился в нем. в келье старца. Но скоро он пришел к игумену с просьбой дать ему отдельную келью. Свою просьбу монах мотивировал тем, что якобы старец не держится никакого устава ии в части богослужения, ни в отношении праздников и постов. Свою жалобу монах закончил словами: "Но что хуже всего, это то, что он не позволяет петь канонов и тропарей, что составляет обычное псалмопение у всех". Игумен, уговаривая инока вернуться в келью старца, сказал ему: "Что касается пения тропарей и канонов и употребления мелодических гласов, то это прилично мирским священникам и людям мирским, чтобы привлекать народ в храмы. Монахам же, которые живут вдали от мирского шума, подобные вещи не полезны, но часто бывают вредны, ибо, как рыбак ловит рыбу удочкой на червя, так дьявол приманкой тропарей и пения ввергает в ров тщеславия, человеческих выдумок, жажды наслаждений, наконец, блуда. Поистине подальше пусть будет от монаха, желающего спастись, всякое мелодическое пение"96.

Эти слова Нитрийского игумена красочно показывают причину отрицательного отношения части монашества IV—V века к вопросу церковного пения и гимнографии, которому соборно-приходское богослужение уделяло в то время весьма важное значение. Высказываясь об этом виде христианского искусства и даже с некоторой резкостью в выражениях, монашествующие не отрицали возможности его существования в церкви вообще. Напротив, они допускали это существование, но только в приходских "мирских" храмах и придавали ему здесь значение как средству привлечения в храм молящихся. "Часове и песни церковные, по словам аввы Варсануфия, соуть предания и добре умышлена быша сглашения ради всех людей"⁹⁷. "Čего бо ради и собираются людие в церквах"⁹⁸, говорил авва Силуан. Для монахов же они считали возможным лишь несложное речитативное пение ($\phi \alpha \lambda \mu \omega \delta(\alpha)$) и песнопения, представляющие собой тексты Священного Писания. "Помысли, чадо, говорил тот же авва Силуан, колико чинов есть на небеси, и несть писано о них, яко со осмогласником поют; но чин един непрестанно аллилуиа поет. Другий чин свят, свят, свят Господь Саваоф, другий чин — благословенна слава Господня от места и дома Его «99.

Режим жизни, время и содержание молитвы монаха красочно описаны аввой Варсануфием: "Скитяне же, говорит он, ни часов имут, ни песней глаголют, но наедине рукоделие и поучение и помале молитву. Стоя же на молитве должен еси молити избавитися и свободитися от ветхого человека. Глаголати же и Отче наш, или и обоя, и сести на рукоделие. Аще ли седиши на рукоделии, подобает изучати или глаголати псалмы и на концы некоегождо псалма молитися седящу, яко Боже помилуй мя окаянного. Аще ли стужаем есн, помысли глаголати — Господи, Ты видишь скорбь мою, помози мн. Яко убо сотвориши три рядовы на мрежи, встани на молитву, и преклонь колене, такожде и стоя, твори реченную молитву "100. Так, по словам аввы Варсануфия, протекал день инока в молитве и труде. О вечернем же келейном и ночном богослужении иноков авва говорил: "О вечерних же пенних, дванадесять псалмов глаголют скитяне, и на конец коегождо вместо славословия аллилуна глаголют и творят едину молитву. Такожде и в нощи дванадесять псалмов и по псалмех седают на рукоделие,

Никон Черногорец, сл. 29. Цит. труд, л. 77 об.

Pitra, Hymnographie de l'église grecque. Rome, 1867, р. 43. Никон Черногорец, сл. 29. Цит. изд., л. 199 об.

⁹⁸ Там же, л. ⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же.

и иже хошет изучает, а иже хошет помысли своя испытует, и жития святых, иногда же и прочитает пять или осм листов, и паки вземлет рукоделие $^{(101)}$.

Основоположники иноческого правила псалмопения не записывали последнего. В этом не было для них нужды благодаря тому, что они знали

наизусть если не всю псалтирь, то многие псалмы.

Из жития преп. Саввы известно, что он требовал от монахов знания правил псалмопения и даже соорудил отдельный от своей лавры монастырек, в который посылал каждого желающего принять в его лавре монашество, с тем, чтобы он там прежде выучил правило псалмопения. И пока ищущий иночества не осванвал этого правила, преподобный не причислял его к братству лавры¹⁰². Преподобный же Иоанн Лествичник рассказывает об одном подвижнике, преп. Мине, что тот, лежа на земле, прочел наизусть всю псалтирь 103. Судя по тому, что это знание псалтири не было вменено преп. Мине в особую заслугу, надо полагать, что таким знанием тогда обладали многие иноки.

Самое раннее описание иноческого вечернего богослужения дает Иоанн Мосх в своем рассказе о посещении им и Софронием, впоследствии патриархом Иерусалимским, аввы Нила Синайского. Это очень краткое описание, но опо хорошо характеризует ипоческую вечерню. "Пришедшим же нам на вечерияя, говорит Иоани, начат старец пети Слава Отцу с прочими и рекохом Блажен муж и Господи воззвах без тропарей и по еже рещи Свете тихий и Сподоби Господи начахом глаголати и Ныне отпущаеши с прочими"¹⁰⁴. (Здесь, видимо, имеются в виду песнопения, входящие в состав "Трисвятого" — Святый Боже, Слава и Ныне, Пресвятая Тронце, Отче наш).

Вечерня аввы Нила интересна тем, что она содержит в себе "Господи воззвах...", т. е. псалом, если не все второе трехпсалмие песненной вечерни, составлявшее неизменную часть песненной вечерии, в ней есть древнехристианский вечерний гими "Свете тихий", когда-то связанный с обрядом светильничного благодарения и почему-то отсутствующий в песненной вечерне блаж. Симеона Солунского и рукописи Иерусал. патр. № 635/305, словно исчезнувший вовсе из этого чинопоследования. Исполнял авва Нил также "Сподоби Господи" и "Ныне отпущаеши", встречающиеся уже в Постановлениях Апостольских. Короче говоря, авва Нил имел в своей вечерне отдельные псалмы, общепринятые на этой службе в церкви, а также и вечерние гимны, сложившиеся в Древней Церкви, но, как говорит Иоанн Мосх, старец, — "ии на Господи воззвах тропаря нет, ни на Свете тихий, ни на Сподоби Господи". В этом отношении авва Нил поступал как упомянутые выше египетские старцы: Силуан, Памво и др.

Один из ранних орологионов, в котором содержится вечернее иноческое правило, это — орологион лавры преп. Саввы Освященного, относящийся к VIII—IX столетиям (Син. библ. № 863)¹⁰⁵. Состав этого правила следующий: 103, 12, 112 псалмы, затем 118 псалом, разделенный на три славы, и псалмы 120, 129, 140 и 116. К словам последнего "Яко утвердися милость Его на нас" непосредственно примыкает "Свете тихий...", стихи нынешнего прокимна "Господь воцарися...", которые указано петь с "Аллилуиа", "Сподоби Господи...", "Ныне отпущаеши..." и "Святый Боже..." Здесь, как и в вечерне аввы Нила Синайского, имеются псалмы общие с песненной вечерней, а именно: 129, 140 и 116. Интересно, что та группа псалмов, куда

¹⁰¹ Никон Черногорец, цит. изд., л. 70.
102. Житие св. Саввы... Цит. изд., стр. 132.
103 Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица в русском переводе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901, стр. 35—36, сл. 4, гл. 34.
104 Никон Черногорец, Пандекты, сл. 29. Цит. изд., л. 78.
105 Рукопись описана в статье проф. А. А. Дмитриевского "Что такое χανών τῆς ψαλμφδίας? "в журнале "Руководство для сельских пастырей". Киев, 1889, № 38, стр. 69—73, а раньше архим. Антонином Капустиным в очерке "Из записок синайского богомольца". Труды Киевск. дух. акад. 1873, кн. III, стр. 411—412.

входят эти три псалма, следует после ряда других псалмов, занимая место сходное с тем, какое принадлежит 140 и 129 псалмам и на песиенной вечерне. Кроме того, здесь имеются, как и в вечерне аввы Нила, древнехристианские гимны "Свете тихий", "Сподоби Господи" и "Ныне отпущаеши". Это еще раз подтверждает сказанное, что иноки в основу своего правила псалмопения полагали те псалмы и песнопения, которые были известны и являлись традиционными для той или иной суточной службы

еще в Древней Церкви.

Обзор вечернего богослужения аввы Нила и вечернего иноческого правила псалмопения по орологиону лавры преп. Саввы Освященного по рукописи Син. библ. № 863 показывает происхождение элементов чина православной вечерин: 103 псалма, кафизмы "Блажен муж", "Свете тихий", "Сподоби Господи" и "Ныне отпущаеши". Они вошли в этот чин из палестинского иноческого правила. Нет в приведенных памятниках иноческого правила псалмопения 141-го псалма. Судя по тому, что состав псалмов древнеиноческих правил был вообще разнообразен 106, можно полагать, что этот псалом также мог быть общим для иноческого правила и песпенной вечерни, и только отсутствие памятника, подобного приведенным, не позволяет это подтвердить. Что же касается ектепий, светильничных молитв и обряда входа, а также главопреклонной молитвы современной вечерни, то это, конечно, элементы собственно песненной вечерии, уцелевшие в процессе слияния двух различных видов богослужения — соборно-приходского и монастырского.

Изучение процесса трансформации песненной вечерни и слияния ее с правилом псалмопения во всех деталях этого вопроса представляет собой проблему, которую трудно и, быть может, даже невозможно, разрешить за отсутствием нужных для этого источников. Вопрос усложняется еще благодаря тому, что самый процесс вытеснения песненных последований элементами иноческого богослужения протекал в разных центрах церковной жизни Православного Востока не одновременно. Блаж. Симеон совершал в Солуни песненные чинопоследования в средине XV века, в Константинополе же, как уже отмечалось выше, эти чинопоследования были оставлены в начале XIII века по причине взятия его крестоносцами (1204 г.)107. В Иерусалиме они, по-видимому, прекратили свое существование еще раньше, в связи с погромом, учиненным калифом Хакемом в 1009 г. 108.

В силу указанных причин остается возможным установление этого процесса лишь в общих чертах, без конкретизации времени возникновения тех или иных изменений в чине вечерии.

Изменения в чине вечерни происходили в первую очередь во второй ее половине, т. е. в той части, которая совершалась после обряда входа. Это касалось малых антифонов, чтения молнтв об оглашенных и верных и исхождения в скевофилакию и баптистерий.

Сами по себе малые антифоны не составляли собственно вечернего элемента богослуження. Вечерини вход в алтарь, как и подобные входы на других песненных чинопоследованиях суточного богослужебного круга, благодаря своей торжественности являлся кульминационным пунктом действа чина. Такое значение эти входы начали получать еще в Иеруса-

108 Проф. А. А. Дмитриевский, Древнейшие патр. типиконы, стр. 79, 81, 213.

¹⁰⁶ А. И. Диаковский, Последование часов и изобразительных. Киев, 1913,

стр. 77—78, 176 и др. 107 Прот. М. А. Лисицын, Первоначальный славяно-русский типикон. СПб., 1911, стр. 9.

лиме, где епископ приходил в конце богослужения, чтобы прочитать завершающие службы молитвы и преподать молящимся благословение. Малые антифоны, следуя за вечериим входом, носили характер дополнительной части к чину, органически не вытекающей из всего предшествующего им богослужебного действа. По-видимому, такое значение придавал им блаж. Симеон Солунский, выделивший описание этой части вечерии в особую главу своего повествования.

Это было древнее дополнение к чину вечерии, вызванное связью вечернего богослужения с литургией, и значение его, т. е. этого дополнения, становится понятным в свете 56-го правила Лаодикийского собора: "Не должно пресвитерам прежде входа епископа входити и сидети в алтаре. но с епископом входити, кроме случаев, когда епископ немощен или в отсутствин"¹⁰⁹. Согласно этому правилу доступ в алтарь никому не разрешался до вечернего входа епископа. Это обстоятельство лишало клириков возможности приготовить в алтаре до начала литургии, которая должна была следовать сразу после вечерии, все необходимое для ее совершения. Приготовления же после вечернего входа вызывали нежелательный перерыв в самом богослужении. Введение малых антифонов имело в виду заполнение этого перерыва. Связь малых антифонов с литургией подтверждается наличием этих же антифонов и в начале современной литургии (в Русской Церкви в господские, а в греческой и в богородичные двунадесятые праздники). Это практическое назначение малые антифоны сохраняли еще в V веке там, где в это время, как напр. в Египте и Фиванде, евхаристия совершалась вечером 110. С повсеместным перенесением евхаристии на утро, малые антифоны утратили свое настоящее значение и должны были постепенно выйти из богослужебной практики. Так, Патмосский список устава Великой Константинопольской церкви (ІХ—Хв.) указывает их совершение на вечерне педели Ванії 111, в навечерне Рождества Христова 112 и Богоявлення ¹¹³, а в великую субботу, вечерняя служба которой конструктивно весьма сходна с навечериями упомянутых праздинков, отмеияет их (εύγκ̀ δὲ οῦ γίνεται, ἀντίφωνα οῦ λέγονται)114.

Такова же была судьба молитвы оглашенных, а вместе с ней и молитв верных. Это древнее установление, детально разработанное в VIII книге Постановлений Апостольских 115, где сами оглашенные разделяются на разряды и для каждого разряда полагается особая молитва, судя по описанию нерусалимского богослужения Этерией, уже в IV веке подверглось известному сокращению в виде чтения одной общей молитвы для всех оглашенных.

С исчезновением в V веке института оглашенных 116, они продолжали еще существовать, как существуют до настоящего времени подобные молитвы в чине литургии, но в евхологионах XI в. уже встречается замечание о том, что эти молитвы читаются только накапуне постных дней — среды и пятницы, и лишь при условии, если в эти дни не случится память праздпуемого святого и не совершается литургия и лития 117. В евхологионах последующих столетий сами эти молитвы и это замечание об ограничении и условном чтении их уже составляют крайнюю редкость.

С исчезновением института оглашенных и практики крещения взрослых, исчезли в архитектуре храмов баптистерии, а строительство небольших

¹⁰⁹ Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых ц. М., 1914, стр. 177. 110 Сократ Схоластик, Церковная история, V, 22. отец.

¹¹¹ Тυπικά, ч. І. стр. 127. Там же, стр. 35.

¹¹³

Там же, стр. 40. Там же, стр. 134. 114

¹¹⁵ Гл. 6-**~9.**

¹¹⁶ Проф. А. И. Алмазов, История чинопоследований крещения и мироломазания. Казань. 1881. стр. 65.

Εύχολόγια, τ. Η, ετρ. 1001, η Goar, Εύχολόγιου, p. 36.

храмов, в которых "предложение" располагалось в углу алтарной части храма, привело к утрате скевофилакии, как самостоятельного помещение. Эти обстоятельства привели, в свою очередь, к исчезновению самого исхождения в скевофилакию и баптистерий. Читавшиеся в них молитвы встречаются в евхологионах еще реже, чем молитвы оглашенных и верных.

Изменение церковной действительности: перенесение евхаристии с вечернего времени на утро, исчезновение института оглашенных, отсутствие в храмах баптистерия и скевофилакии — были одной из причии транс-

формации песненной вечерии.

Другой причиной была непосильность совершения песненных последований вообще в храмах с незначительным составом клира при отсутствии искусных певцов. Последнее обстоятельство особенно давало себя знать при неблагоприятных внешних обстоятельствах жизни Церкви, каковыми могли быть всякого вида военные действия. По этой причине предан был забвению в XI веке устав песненных служб Иерусалимского храма Воскресения; по той же причине прекратились песненные последования в Константинополе в самом начале XIII века. По этой же причине они были оставлены в Русской церкви в средине XIII в., когда Русь подверглась татарскому нашествию 118, и сохранялись лишь в Новгородских пределах, оказавшихся недоступными для монгольских орд, пока падение этого города в 1478 г. не привело к забвению этого устава и здесь 119, Во всех этих случаях соборные и приходские храмы обращались к иноческому богослужению, как не требующему ни многочисленного клира, ни искусных певцов.

Путь к слиянию богослужебных порядков соборно-приходских храмов с монастырскими был намечен еще в V веке. Активное участие монахов в борьбе Церкви с ересями выдвинуло иноков кандидатами на епископские и даже патриаршие кафедры. Совершая иноческое правило псалмопения изо дня в день в течение многих лет своего пребывания в монастыре, они не оставляли его и по возведении их на епископские кафедры и, в силу своего положения, могли отдельные элементы этого правила свободно вводить в богослужение.

К этому надо добавить, что у самих монашествующих постепенно изменился взгляд на искусство церковного пения и гимнографию. Еще преп. Иоанн Кассиан наблюдал, что некоторые египетские монахи, отправляя правило псалмопения всем братством, исполняли псалмы антифонно и на разные pacneвы (antiphonarum protejatos melodiis et adjunctione quarundam modulationum debere dici singulis noetibus censuerunt)¹²⁰. Преп. Савва Освященный († 529 г.) повелел, чтобы в его лавре правило псалмопения ис-

полнялось братством мелодически (μετὰ μέλους) 121.

От отрицания песнотворчества, как могущего "растлить" Священное Писание, иноки перешли к сочинению стихир, тропарей, канонов, в которых стали излагать догматы Церкви. Некоторые монастыри стали своего рода школами песнотворчества. Такой была лавра преп. Саввы Освященного, где жили славные песнописцы: патр. Софроний († 644 г.), преп. Иоани Дамаскин († ок. 780 г.), преп. Косма, еп. Майумский († ок. 787 г.), преп. Стефан Савваит († ок. 795 г.), преп. Феофан Начертанный († ок. 850 г.). Немного позднее такое же значение получил Студийский монастырь, давший славных песнописцев: преп. Феодора († 826 г.), его брата св. Иосифа, архиеп. Солунского († ок. 825 г.), преп. Николая, Климента, Киприана. Составляя стихиры, каноны и др. песнопения, иноки-песнописцы вносили их прежде всего в правило псалмопения в своих монастырях, а отсюда это украшенное песнопениями правило входило в целом ли своем составе или в отдельных частях в богослужебную практику других монастырей

3*

¹¹⁸ Прот. М. А. Лисицын. Цит. труд, стр. 29.

¹¹⁹ Там же, стр. 31.

¹²⁰ Instit. coenobiorum. II, 2. Migne, P.L., t. 49, col. 78.

¹²¹ Житие св. Саввы Освященного. Цит. изд., стр. 230.

и даже приходских храмов, в которых исполнение песпенных последований оказывалось непосильным делом.

Как происходило слияние иноческого правила с песченным последованием — можно видеть из приводимых ниже чинов вечерии. Рукопись Син. библ. № 105, XIII в., содержит следующий интересный с этой стороны пии:

"Когда диакон облачится и ударят в медное, диакон, став перед алтарем и сотворив три поклона, говорит: "Благослови Владыко", и тотчас иерей: "Благословенно царство..." Затем екклиснарх: "Приндите поклонимся..." Иерей говорит молитву первого антифона — "Господи шедрый и милостивый, долготерпеливе и многомилостиве..." Диакон: "Миром..., О свышнем..." и т. д. вся великая ектения. После возгласа народ: "Аминь" и, обратясь, нерей благословляет парод и говорит: "Мир всем". Народ: "И духови твоему". Затем говорит нерей молитву антифона: "Господи, да не яростию Твоею..." Диакон: "Паки и паки..., Заступи, спаси..., Пресвятую..." Иерей: "Яко Твоя держава..., Мир всем". Молитва третьего антифона: "Господи, Боже наш, помяни нас грешных". Диакон: "Паки и паки..." и т. д. Иерей: "Яко благ и человеколюбец Бог..., Мир всем..." Молитва перед "Господи воззвах..." — "Вечер и заутра и полудне..." Диакон: "Паки и паки..." и т. д. Иерей: "Яко подобает Тебе всякая слава..., Мир всем..." Молитва на "Из глубины воззвах" — "Немолчными песньми и непрестанными славословленьми..." Затем исшед кадит народ и в богородичен входит с кадильницей, говорит же внутри, преклонив колена, молитву "Благословен вход святых Твоих Христе со безначальным Твоим Отцом и животворящим Твоим Духом, пыне и присно..." Когда же имеет в виду войти во врата, диакон говорит: "Премудрость, прости". Затем народ: "Свете тихий..."

По исполнении сего говорит днакон (нерей): "Мир всем", днакон: "Премудрость". Затем прокимен. По окончании его говорятся пророчества, если положены; если же нет, говорит диакон ектению, иерей же стоит во вратах. "Рцем вси", народ — "Господи помилуй". "Ог всея души... Господи Вседержителю..., Помилуй нас по велицей милости..." Когда же народ говорит "Господи помилуй", иерей молитву ектенни: "Господи, Боже наш, прилежное сие моление..." Диакон: "Еще молимся о еже милостиву благоуветливу и удобопримириму быти человеколюбивому Богу ко грехом нашим.... Орабе Божием имярек и о всем во Христе братстве нашем, здравин, спасении... II здесь поминай живых, их же хощешь. "О здравин, спасении и оставлении грехов всех... О блаженней памяти преставльшихся..., О прежде почивших отцах, и братиях..., Еще молимся о оставльшихся и во отшествии сущих, о исцелении в немощех лежащих, о покои, ослабе и блаженной памяти, оставлении грехов всех прежде почивших... "Затем говорит нерей возглас: "Яко милостив и человеколюбец Бог есн... "Затем: "Сподоби Господи... " и тотчас диакон ектению: "Исполним молитву..." Иерей говорит молитву. Молитва по "Сподоби..." — "Боже великий и вышний, един имеяй бессмертие...", "Исполним вечернюю молитву..." и т. д. Иерей велегласно: "Яко благ и человеколюбец Бог еси и Тебе славу воссылаем..., Мир всем". Диакон: "Главы наша..." Иерей молитву: "Господи, Боже наш, преклонивый небеса..." Возглас: "Буди держава царствия Твоего благословена и препрославлена Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков". Молитва отпуста вечерни: "Преблагий Господи, Боже наш, преклонивый день к вечеру и давый нам насладитися от всех сотворенных премудростию Твоею. Сам Владыко, приими моление наше яко кадило пред Тобою и да не зайдет во гневе от грехов наших солнце правды Твоея, но восстави нас и соедини предстательством Пресвятыя Богородицы и всех святых Твоих, умири жизнь нашу, благоприятну сотвори молитву нашу и помяни всех братий наших и царствия Твоего всех нас сподоби". По отпусте говорит

диакон: "Премудрость". Народ: "Благословен святый". Иерей: "Сый благословен Христос Бог, всегда..."¹²².

Чин начинается обычным для песненных последований возгласом "Благословенно царство... "И хотя далее появляется неизвестное этим последованиям "Приндите поклонимся..." и антифоны первого трехпсалмия уже успели исчезнуть, вечерня в первой своей части еще сохраняет следы песненного последования. Это — гласное чтение антифонных молитв, которые отделяются одна от другой ектениями. Ектениями отделяются и антифоны второго трехпсалмия, так что молитвы "Вечер, заутра и полудне..." и "Немолчными песньми и непрестанными славословленьми..." читаются в связи с пением псалмов, к которым они относятся. Вечерний же вход отделился от псалма "Господи воззвах..." Его совершают по исполнении всех псалмов с пением "Свете тихий..." Дальнейшая часть вечерни весьма приближается к современному виду. Малые антифоны с ектениями и молитвами перед ними исчезли, и между сугубой и просительной ектениями появилось "Сподоби Господи..." Молитва же отпуста "Боже великий и вышний, един имеяй бессмертие..." с нарушением трехантифонного строя этой части вечерни потеряла свсе значение мелитеы отпуста. Она здесь надписывается как "Мелитва по Сподсби". Это сбстсятельство в свою очередь вызвало появление в конце вечерии повой молитвы отпуста: "Преблагий Господи..." Но песнь Симеона Богоприимца, упсминаємая Иоаннем Мосхом в описании иноческого правила псалмопения, совершавшегося аввой Нилом Сипайским, и известная орологнопу лавры преп. Саввы Освященного, VIII—IX вв. (Син. библ. № 863), отсутствует.

Другая рукопись Син. библ. № 973, 1153 г., содержит чин вечерни, где процесс трансформации песиеиного чинопоследования достигает свсего апогея.

"Последование с Богом вечерни. Диакон говорит: "Благослови Владыко". "Благословенно царство..." Народ говорит: "Благослови душе моя..." и тотчас диакон: "Миром Господу..." Молитва вечерни — "Вечер и заутра и полудне..." Прочие молитвы найдешь в литургии святой Четыредесятницы. "Заступи, спаси..." и тотчас "Господи воззвах...", стихиры, "Свете тихий..." и тотчас диакон: "Вонмем. Мир всем. Премудрость", и тотчас прокимен. Диакон: "Рцем вси..." и т. д. Молитва: "Господи, Бсже наш, прилежное сие..." Возглас: "Яко милостив и человеколюбец..." Народ: "Сподоби Господи..." Затем стихиры, "Ныне отпущаеши..." Возглас: "Яко Твое есть царство..." и тотчас тропарь дня, и тотчас диакон: "Исполним вечернюю..." Иерей говорит молитву: "Боже великий и вышний, един имеяй бессмертие..." Возглас: "Яко благ и человеколюбец Бог..." Молитва главопреклонения: "Господи, Боже наш, приклонивый небеса..." Возглас: "Буди держава царствия Твоего..., Премудрость". Народ: "О имени Господни..., Благословен святый, благослови всех..., Сый благословен Бог наш всегда..." Народ: "Аминь. Утверди Боже..." и отпускает"123.

В этом чине исчезли не только антифоны первого трехпсалмия, но и малые ектении их, так что конструктивная сторона песненного последования в данном случае оказывается вовсе утраченной. Светильничные мелитвы, будучи объединены, читаются вместе после 103 псалма во время великой ектении, так что за последней сразу же следует "Господи воззвах..." Вторая часть вечерни после "Свете тихий..." в целом сходна с той же частью по предыдущему памятнику, но кроме того в ней имеется "Ныне отпущаещи...", отсутствовавшее в предыдущем примере. От современного чина вечерни рассматриваемый по существу отличается лишь отсутствием кафизмы "Блажен муж..."

 $^{^{-122}}$ Проф. А. А. Дмитриевский, Ебуодбух, стр. 161—162. 123 Там же, стр. 88.

Итак, процесс слияния песпенной вечерни с иноческим вечерним правилом происходил под знаком постепенного исчезновения в чине вечерии псалмов-антифонов, их ектений и части модитв, а также введения в чин, вместо псчезнувших в нем элементов, новых, заимствованных как из иноческого правила псалмопения, так и созданных в более позднее время

иноками-гимнографами.

Влияние иноческого правила псалмопения на соборно-приходское богослужение не ограничивалось конструктивным изменением чинопоследования вечерни и внесением в нее новых песнопений — псалмов и молитвословий. Оно привело к большому ограничению элементов, унаследованных песненной вечерней от Иерусалимского Святогробского богослужеиня. Послевечернее исхождение или лития, согласно сообщению Этерии совершавшаяся в Иерусалиме ежедневно, а в богослужебной практике блаж. Симеона Солунского составлявшая пепременную принадлежность воскресной песпенной вечерни, по-видимому сохранилась только в палестинских монастырях и, в частности, в лавре преп. Саввы Освященного. В последней она совершалась на субботнем бдении и в некоторые воскресные дин после вечерии 124.

Чин этого исхождения сохранился в Иерусалимском уставе Син. библ. № 1096, XII—XIII вв.: "Поем стихиру святого, говорит устав, по гласу октоиха, исходим на гроб святого и становимся кругом во святой ограде, иерей же кадит гроб святого, затем игумена и всех прочих братий, начав от правой стороны и делая круг, идет в левую сторону ко гробу святого. По исполнении же стихиры святого, слава и ныне, богородичен 3 гласа и по исполнении говорит нерей: "Паки прилежно Господу помолимся", мы же "Господи помилуй" один раз. Иерей же: "Еще о преподобных отцах наших игуменах (как записаны в диптихе от преподобного и богоносного отца нашего Саввы до последнего), мы же "Господи помилуй" трижды; нерей: "Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную, славную Владычицу нашу Богороднцу и Присподеву Марию и преподобного и богоносного отца нашего Савву со всеми святыми помянувше... "Мы же: "Тебе Господи". Иерей же сию молитву: "Спаси Боже люди Твоя и благослови достояние Твое..." Мы: "Господи помилуй" 50 раз. Затем иерей: "Еще молимся об оставлении грехов раба Божия... монаха и о всем во Христе братстве нашем, и о всякой душе христнан притесняемых..." (θλιβομένων). Мы: "Господи помилуй" 50 раз. Затем поминает перей и читает поименно живых и умерших христолюбцев, которые по уставу имеются в диптихе, и после этого возглас: "Услыши ны Боже, Спасителю наш..., Мир всем..., Главы наша... "И нам преклоншим колена иерей молится велегласно и читает: "Владыко многомилостиве, Господи..." (На всех молитвах поминается имя святого Саввы) 125.

Что касается уставов константинопольского происхождения, то они не указывают совершать вечернюю литию и на великие праздники¹²⁶,

и даже на храмовые¹²⁷.

Равным образом, обряд вечернего входа из повседневного стал припадлежностью только праздничного богослужения, вызвав тем самым деление вечерни на два вида: великую 128 (со входом) и вседневную (без входа).

127 См. устав Евергетитского монастыря по рукописи Афинского университета № 788, XI—XII вв. — Проф. А. А. Дмитриевский, Толий, ч. I, стр. 364.

128 Иногда этот термин понимают, как указывающий на особенную продолжитель-

¹²⁴ См., напр., рукопись Син. библ. № 1096, ХП-ХИІ вв. — Проф. А. А. Дмит-

р н е в с к н й, Толих, ч. II, стр. 21—23, 34—35. См. т а м ж е, стр. 57.

125 Руконись Син.библ. № 1096, XII—XIII вв., Толиха, ч. II, стр. 22.

126 См., напр., Студийско-Алексиевский устав Моск. Син. библ. № 330/380, XII—
XIII вв. — Проф. Е. Е. Г о л у б и н с к и й, История Русской церкви, т. 1, 2-я половина, стр. 494, 496

пость праздинчной вечерни сравнительно с вседневной, между тем это неверно. Вседневная вечерия, совершаемая с соблюдением всех установлений церковного устава,

Когда сложился новый вид вечерии — монастырско-приходский, это остается неизвестным за отсутствием литургических памятников с этим чинопоследованием от Х века и раньше его. Из беседы аввы Нила с Иоанном Мосхом и Софронием можно заключить, что он уже формировался в их время (VII в.). Ко времени Никона Черногорца (XI в.) он так прочно сложился и настолько стал известным во всей Восточной церкви, что Никон, имея под руками различные списки существовавших в его время на Востоке, как общензвестных, монастырских уставов: Перусалимского, Студийского, Святогорского 129, мог разграничить в своем тактиконе вечерню с входом, как праздничную, и без входа, как вседневную (по терминологии Никона — "вседневное кадило") 130. Он мог регламентировать количество и состав стихир, поемых на "Господи воззвах..." и на стиховне¹³¹, время совершения каждения ¹³² и дни года, в которые полагалась на вечерне кафизма 133.

Однако и после Никона Черногорца монастырско-приходский чин вечерни подвергался влиянию порядков, сложившихся в богослужебной практике соборных храмов в пору существования в них песненных последований. Не малое значение в этом отношении имела также смена самих монастырских уставов и, в частности, начавшееся еще в ХІІІ веке повсеместное распространение на Православном Востоке Иерусалимского устава, до этого времени имевшего значение местного палестинского.

В силу сказанного современный греческий чин вечерни отличается от того, который изложен в более ранних, сохранившихся от XII—XIII вв.,

списках устава, как и от современного чина Русской церкви.

Первую такую особенность составляет исполнение предначинательного псалма на великой вечерне. Надо заметить, что древние ктиторские уставы константинопольских монастырей ничего не говорят о каком-либо особом способе исполнения 103 псалма, даже на великие праздинки. Они ограничиваются общим выражением «καὶ λέγομεν» (т. е. "и глаголем") 134, как правило, указывающим на псалмодическое чтение, а не на пение. Иерусалимский устав указывает особый способ исполнения этого псалма, но только на всенощном бдении. Он предписывает начинать псалом екклисиарху "высочайшим гласом" — (γεγενωτέρα θωνή) — и петь на 8-й глас медленно, мелодически (αργῶς καὶ μετὰ μέλους), так чтобы и оба хора братии вместе с екклисиархом подпевали стихи псалма «συμφαλλόντων και των λοιπών, άδελφων των εν τοῖς δύο χοροῖς». Такое пение полагалось до стиха "Отверзшу Тебе руку". Этот же стих екклисиарх исполнял еще более высоким звуком — ('ауаровт τὸν στίχον ὑψηλότερον) — и далее псалом исполнялся постишно с канонарханием его по хорам (ούχ εν τῷ μέσω παξ αμφοτέρων τῷν μέρων, ἀλλλ ἰδία καὶ ἰδία ἀνὰ μέρος) 135 . Но никаких припевов, которые прилагались бы к стихам псалма, устав не называет. Позднее блаж. Симеон Солунский уже говорит, что "за каждым стихом все славословят

¹³⁵ См., напр., рукопись Афоно-Ватопедской библ. № 320 (931) 1346 г., Толиха,

ч. II, стр. 424.

касающихся этого чинопоследования, - с чтением полной кафизмы, с пением всех светильничных псалмов, стихир на "Господи, воззвах" и на стиховне — занимает времени не меньше, чем обычная великая вечерня, где вместо целой кафизмы положен один антифон "Блажен муж..." Свое название "великая" эта вечерня заимствовала от великих церквей — Великой Константинопольской Церкви, Нерусалимского храма Св. Воскресения и др., где когда-то вечерний вход составлял неотъемлемый обряд этого богослужения. Иначе говоря, великая вечерия — это вечерия, совершаемая по примеру великих церквей со входом. Таким образом самый обряд входа служит основным признаком, по которому великая вечерня отличается от вседневной.

129 Тактикон, сл. 1. Цит. изд., л. 12.

¹³⁰ Там же, л. 1 и 3.

¹³¹ Там же, л. 1.
132 Там же, л. 1.
133 Там же, л. 3 об. и 4.
134 См., напр., Типакон Евергетитского монастыря по рукописи Афинского университета № 788, XI—XII вв. Тоπеха, ч. I, стр. 431.

Тронцу, Которая есть Создатель всего "136. Современный же иератикон, указывая на пение припевов, называет последние аниксантариями (μέλλωσι ψάλται τὰ ஃλνιξαντάρια...) 137. Так как аниксантарии не изложены ни в типиконе Христовой Великой Церкви, которым руководствуется в настоящее время Греческая церковь, ни в орологионе, а записываются певцами в их тетрадях и в русской литургической литературе вовсе неизвестны, я позволю себе привести их текст полностью 138 .

- 1. Отверзшу Тебе руку всяческая исполнятся благости.
- 2. Отвращшу же Тебе лице возмятутся. Слава Тебе, Боже.
- 3. Отъимеши дух их, и исчезнут.
- И в персть свою возвратятся. Слава Тебе Отче, Слава Тебе Сыне, Слава Тебе Душе Святый, Слава Тебе Боже.
- 5. Послеши Духа Твоего и созиждутся.
- 6. И обновиши лице земли. Слава Тебе Боже.
- 7. Буди слава Господня во веки.
- 8. Возвеселится Господь о делех Своих. Слава Тебе Святый, Слава Тебе Господи, Слава Тебе Царю Небесный, Слава Тебе Боже.
- 9. Призпраяй на землю, и творяй ю трястися.
- Прикасаяйся горам, и дымятся. Слава Тебе Святый, Слава Тебе Господи, Слава Тебе Царю Небесный, Слава Тебе Душе Святый, Слава Тебе, Слава Тебе Боже.
- 11. Воспою Господеви в животе моем.
- Пою Богу моему дондеже есмь.
 Слава Тебе Тринпостасное Божество,
 Отче, Сыне и Душе,
 Тебе покланяемся и Тя славим,
 Слава Тебе Боже.
- 13. Да усладится ему беседа моя.
- 14. Аз же возвеселюся о Господе. Слава Тебе Отче безначальный, Слава Тебе Сыне собезначальный, Слава Тебе Душе Святый, Единосущный и сопрестольный, Троице Святая, слава Тебе. Слава Тебе Боже.
- 15. Да исчезнут грешинцы от земли.
- 16. И беззаконницы якоже не быти им. Слава Тебе Отче, Слава Тебе Сыне, Слава Тебе Душе Святый, Тронце святая, слава Тебе, Слава Тебе Боже.
- 17. Благослови душе моя Господа.

¹³⁶ Цит, труд., Migne, P. Gr., t. 155, col. 597.
137 'Іερατικόν εκδοσις του Χριστού Μεγάλης εκκλησίας, 'Εν Κονσταντινουπολει, 1895, σελ. 2.
138 Этот текст получен был мною от светлой памяти моего учителя — проф. А. А. Дмитриевского, который выписал его из певческой тетради в бытность свою на Афоне.

18. Солнце позна запад свой, положил еси тьму и бысть нощь.

Слава Тебе Царю Небесный, Слава Тебе Вседержителю, С Сыном и Духом, Слава Тебе Боже.

- 19. Яко возвеличишася дела Твоя Господи.
- 20. Вся премудростию сотворил есн.

Слава Тебе Отче безначальный нерожденный, Слава Тебе Сыне рожденный, Слава Тебе Душе Святый, От Отца исходяй и в Сыне почиваяй, Тронце Святая слава Тебе, Слава Тебе Боже.

- 21. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу.
- 22. И ныне и присно и во веки веков. Аминь. Слава Тебе Господи, сотворившему вся, Аллилуна, аллилуна, аллилуна, Слава Тебе, Боже (трижды).

Своим построением аниксантарии напоминают псалмы-антифоны древней песненной вечерни, исполнявшиеся с особыми припевами к ним. Краткий припев "Слава Тебе, Боже", когда-то прилагавшийся там к первому псалму-антифону "Приклони, Господи, ухо Твое", здесь развит до многострочных славословий, текстуально меняющихся с каждой новой парой псаломских стихов, так что их можно назвать новым видом греческого песнотворчества, возникшим на основе соединения древней традиции песненного исполнения псалмов с монастырским порядком пения предначинательного псалма по Иерусалимскому уставу. Что касается содержания аниксантариев, то они, как видно, посвящены прославлению Тринпостасного Божества, как Первопричины мироздания, описываемого в 103 псалме.

Вторую особенность современного чина греческой вечерни составляет исполнение кафизмы "Блажен муж..." Эта кафизма, когда-то заменившая собой антифоны первого трехпсалмия песненной вечерни, откуда идет самое название ее "слав" антифонами, и исполнявшаяся прежде так, что после каждого антифона полагалась малая ектения 139 (как это было и на песненной вечерне), теперь читается (а не поется) с подразделением на "славы" (как обычно отправляются кафизмы). О таком исполнении "Блажен муж..." Арсений Суханов писал: "Став псаломщик посреди церкви говорит: "блажен муж", пением не поют николи нигде кафизмы "Макариос анир", сиречь "Блажен муж", а на первой и на второй славе аллилуиа говорят, а на правом крылосе на третьей славе говорит сам псаломщик, якоже писано в повседневной службе; аще ли едина слава, то псаломщик говорит, который говорит псалтирь, слава и ныне по чину, якоже выше писано "140.

Исключение составляет Афон, где первый антифон "Блажен муж..." еще исполняется антифонно хорами (на 8-й глас)141, занимая около получаса времени 142.

Как уже было сказано выше, вечерний вход, когда-то составлявший неотъемлемый обряд песненной вечерни, в монастырско-приходском чине подвергся известному ограничению. Он стал принадлежностью только праздничного богослужения. Но, будучи ограничен с этой стороны, он сохраняет до сего времени торжественность обстановки (разумеется там, где это

 $^{^{139}}$ См., напр., рукопись Син. библ. № 1097, 1214 г. — Проф. А. А. Д м и т р и е вс с к и й, Толих, ч. II, стр. 400, прав. столбей. 140 Проскинитарий Арсения Суханова. Правосл. Палест. сборник, т. VII, вып. 3.

СПб., 1889, стр. 212.

¹⁴¹ См., напр., типикон Русского Пантелеймонова монастыря. Проф. А. А. Д м и триевский, Τυπικά, ч. П. стр. 562.

^{142 &}quot;Блажен муж... все три псалма пели нараспев по стихам с полчаса". Инок Пар Фений, Сказание о странствин и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле, ч. III. М., 1856, стр. 81.

возможно), которую он имел в эпоху действия уставов великих церквей. И теперь на Православном Востоке, как в приходских храмах, так и в монастырях, вход на великой вечерне, там где есть несколько иереев, совершается соборно. Во время пения светильничных псалмов присутствующие в храме нереи и диаконы принимают благословение от стоящего на солее близ правого клироса епископа или игумена, входят в алтарь, целуют евангелие и престол и облачаются: нереи в епитрахиль и фелонь, а днаконыв стихарь. Когда же хор запоет богородичен, они в преднесении светильников выходят один за другим на средину храма и образуют здесь полукруг, открытый к востоку. Диакон возглашает: "Премудрость, прости" и священнослужители медленно и величественно поют "Свете тихий..." И когда они допоют до слов "пришедше на запад солнца", тогда днакон начинает кадить прилегающие к св. вратам иконы, затем священнослужителей, начиная от стоящего на солее епископа или игумена, клиросы и молящихся. При словах же "поем Отца, Сына и Святаго Духа Бога" иереи попарно входят святыми вратами в алтарь и, став по обе стороны престола, доканчивают гимн¹⁴³.

Этот торжественный момент греческой великой вечерни прекрасно освещен русским паломником, иноком Парфением, наблюдавшим его в Афонском Русском Пантелеймоновом монастыре на праздник великомученика Пантеленмона. "Когда пели стихиры, пишет Парфений, тогда екклезиарх ходил по всей церкви и приглащал всех иеромонахов и иеродиаконов в алтарь. Тогда иероднаконы по два выходили и становились среди церкви, творя два поклона в пояс, а третий земной, подходили к владыке с земным поклоном и брали от него благословение. Поклонившись, уходили в алтарь; за ними иеромонахи так же творили, и уходили облачаться. Когда же начали петь "и ныне" и богородичен, тогда вышли из алтаря наперед два екклизиарха в мантиях, несли по подсвечнику; за ними два диакона с кадилами; за ними два же днакона, один с кириями, а другой со свечою; за ними два диакона с рипидами; за ними один диакон нес великий запрестольный крест; прочие диаконы шли по-двое со свечами; за ними шли по-двое священники с опущенными вниз руками; за ними уже и игумен. Всех же вышло около ста человек, и сделали великое полукружие; а когда диаконы покадили иконы и владыку, и один из них возгласил "Премудрость, прости", тогда "Свете тихий" пели одни только священники и диаконы. Когда начали петь слова "пришедше на запад солнца", тогда игумен на правый и левый клиросы сотворил по малому поклону, и вошел в алтарь; священники по-двое такожде сотворили; диаконы в царских вратах кадили каждого, и допевали стих уже в алтаре" 144.

Подобное положение в монастырско-приходском чине вечерни сложилось с обрядом вечерней литии. Как уже сказано было, уставы константинопольского происхождения, напр. Студийско-Алексиевский и Евергетитский, не упоминают о литии даже при изложении служб великих праздников. Лития совершалась в лавре преп. Саввы, представляя собой исхождение к его гробу,
и отсюда стала принадлежностью Иерусалимского устава. На всенощных
бдениях она соединялась с обрядом благословения хлебов, предназначавших-

ся для подкрепления сил бодрствующих всю ночь монахов.

С широким распространением Иерусалимского устава в XII—XIV вв. во всей Греческой Церкви лития и хлебоблагословение вошли в богослужебную практику монастырей и храмов, где не совершалось подлинно целонощных всенощных бдений. Правда, что во время блаж. Симеона Солунского в некоторых храмах еще держались практики константинопольских уставов и служили вечерню отдельно от утрени, и поэтому литии не совершали. Но некоторые, которых он называет ревностными, не совершая бдения "по немощи", либо "по недостатку братии", все же делали литию, но без хлебоблагословения — "потому что хлебоблагословение было связано

¹⁴³ Черхтиби, ed. cit., тал. 9. 144 Циг. труд, стр. 81—82.

исключительно с трудом бдения, чтобы братия, получив в труде и благословение Христово, и малое утешение, оставалась бы в молитвенном внимании к страшным тайнам причащения ¹⁴⁵. Торжественность, которую вносили в богослужение обряды литиц и хлебоблагословения, привели практику Греческой Церкви уже после блаж. Симеона к тому, что, несмотря на утрату Перусалимским уставом всякого практического значения (за исключением Афона) и забвение всенощных бдений, эти обряды продолжают существовать в ней, т. е. в Греческой Церкви, до настоящего времени. После просительной ектении и главопреклонной молитвы иерей и диакон выходят святыми вратами на средину храма, в то время как лики поют литийную стихиру праздника. По окончании пения диакон произносит прошения: 1) "Помилуй нас Боже..."2) "Еще молимся о благочестивых и православных христианах...", 3) "Еще молимся об архнепископе нашем (имярек)", 4) "Еще молимся о милости, жизни, мире, здравии, спасении, посещении, прощении и оставленни грехов рабов Божиих, совершающих святый праздник сей, и рабов Его (здесь поминаются поименно принесшие хлебы)...", 5) "Еще молимся о еже сохранитися святому храму сему... "На каждое из этих прошений лики поют по-трижды "Господи помилуй", так что получается общее количество на каждое прошение 12. Затем следует прошение "Еще молимся и о еже услышати...", на что оба хора отвечают совместным пением троекратного "Господи помилуй". Архиерей или иерей возглащает "Аминь" и читает молитву "Услыши ны Боже..." Затем следует главопреклонная молитва "Владыко многомилостиве..." После нее иерей, в преднесении диаконом свечн, кадит кругом стола с хлебом и поет "Богородице, Дево, радуйся..." до слов "яко Спаса родила". С этих слов тропарь доканчивает правый хор. Иерей берет в руку один из хлебов и, благословляя им другие хлебы, читает молитву: "Господи, Иисусе Христе, Боже наш, благословивый пять хлебов... "Если в храме присутствует архнерей, то он выходит на литню в епитрахили и малом омофоре и читает упомянутые иерейские молитвы; он же благословляет хлебы. Архиерей или иерей, по прочтении молитвы хлебоблагословения, целует держимый в руке хлеб, полагает его на место и идет в алтарь. Священнослужители, идущие за ним в алтарь, поют стих из 33 псалма: "Богатии обнищаща и взалкаща…" Тот же стих повторяется каждым из хоров. Затем следуют стиховные стихиры, "Ныне отпущаещи..." ит. д. После пения тропаря и богородичного диакон возглашает: "Господу помолимся", лик — "Господи помилуй", архиерей же или перей, встав во святых вратах и обратясь лицом к западу, благословляет народ со словами: "Благословение Господне и милость да приидет на вас, Его благодатию и человеколюбием всегда, ныне и присно и во веки веков", лик — "Аминь", нерей: "Слава Тебе, Христе Боже...", чтец: "Слава и Ныне, Господи помилуй трижды, Владыко Святый благослови". Далее следует отпуст 146.

Русская Церковь на первых порах своего существования руководствовалась уставом Великой Константинопольской Церкви с его песненными последованиями 147, принесенными к нам первыми киевскими митрополитами и священниками — греками. Но чрез 74 года после крещения Руси преп. Феодосий Печерский ввел в своем монастыре Студийско-Алексиевский устав 148, который, как видно из Повести временных лет, скоро стал общерусским монастырским уставом 149. Таким образом со второй половины

¹⁴⁵ Ed. cit., col. 620.
146 Тератихіч, σελ. 13—17.
147 Прот. М. А. Лиспцын, Первоначальный славяно-русский типикон. СПб.,
1911. стр. 1, 17, 33 и др.
148 Там же, стр. 350—356.
149 ОТ того же манастыря переяща вси манастыреве устар... Повесть временных лет. Изд. АН СССР. Ч. I, 1950, стр. 107.

XI века в Русской Церкви действовали одновременно два устава, из которых в одном излагалось древнее соборно-приходское богослужение с его песненным последованием, в другом же сравнительно новое --- монастырскоприходское, возникшее на основе слияния иноческого келейного с теми же песненными последованиями. Наконец, в XV веке появился Иерусалимский устав¹⁵⁰, в свою очередь подвергшийся известным изменениям в процессе широкого распространения его в Греческой Церкви в XII—XIV вв. Все это вместе взятое определило собой многообразие русской богослужебной практики, вызвало появление своих русских богослужебных порядков, которые существовали на Руси до конца XVII столения, когда в 1682 г. был издан типикон, устранявший все богослужебные особенности местного значения и унифицировавший богослужение применительно к современному ему греческому.

Оставляя в стороне особенности, принадлежащие согласно типикону Русской Церкви всенощному бдению (пение 103 псалма и каждение при этом храма и благословение хлебов), отмечу оригинальные русские черты, соста-

влявшие принадлежность вечерни вообще.

Первую такую особенность составляло пение 1-й кафизмы "Блажен муж..." Этот элемент иноческого богослужения, в истории вытеснивший первое трехпсалмие песненной вечерни, в Русской церкви подвергся своеобразной обработке, приблизившей его самого к этим антифонам. Как уже говорилось выше, греческие монастырские уставы предписывают пропевать постишно по крайней мере три первых псалма (см. выше).

В Русской церкви, под влиянием практики исполнения псалмов-антифонов на песненных последованиях, и "Блажен муж..." исполняли певчески — все три славы, но пели псалмы не целиком, а лишь отдельные стихи из них, прилагая к каждому припев "Аллилуна". Ниже приводится эта кафизма, распетая песненно, как она изложена в древнерусских церковнопевческих сборниках (с сохранением транскрипции).

"БЛАЖЕН МУЖ, АЛЛИЛУНА 15 ". ИЖЕ НЕ ИДЕ НА СОВЕТО НЕЧЕСТИВЫИХО.

прип. Аллилуна, аллилуна, аллилуна. И ПУТЬ НЕЧЕСТИВЫХ ПОГИБНЕТ

прип. тонж

на господа и на христа его. БЛАЖЕНИ ВСИ НАДЕЮЩЕСЯ НА НЕ.

ВОСКРЕСНИ ГОСПОДИ СПАСИ МЯ БОЖЕ МОЙ И НА ЛЮДЕХ ТВОИХ БЛАГОСЛОВЕНИЕ ТВОЕ.

Слава Отцу и Сыну и Святому Духу И ныне и присно и во веки векомо аминь. Аллилуна, аллилуна, слава Тебе Боже

Аллилуна, аллилуна, слава Тебе Боже. Таж Господи помилуй 3-ж Слава по сем начинает левая страна слав 2-ю и ныне

ВНЕГДА ВОЗЗВАХО УСЛЫШИ МЯ, БОЖЕ ПРАВДЫ МОЕЯ, ВО СКОРБИ РАСПРОСТРАНИЛ МЯ ЕСИ УЩЕДРИ МЯ И

УСЛЫШИ МОЛИТВУ МОЮ. И УВЕДИТЕ ЯКО УДИВИ ГОСПОДЬ ПРЕПОДОБНОГО СВОЕГО. ГОСПОДЬ УСЛЫШИТ МЯ ВНЕГДА ВОЗЗОВУ К НЕМУ.

Слава

ПОЖРИТЕ ЖЕРТВУ ПРАВДЕ И УПОВАЙТЕ НА ГОСПОДА И ныне.

ЗНАМЕНАСЯ НА НАС СВЕТ ЛИЦА ТВОЕГО ГОСПОДИ Аллилуна.

ЯКО ТЫ ГОСПОДИ ЕДИНАГО НА УПОВАНИИ ВСЕЛИЛ МЯ ЕСИ

Аллилуна ВОНМИ ГЛАС МОЛИТВЫ МОЕЯ ЦАРЮ МОЙ И БОЖЕ МОЙ

Аллилуна. И ПОХВАЛЯТСЯ О ТЕБЕ ЛЮБЯЩИЕ ИМЯ ТВОЕ.

Господи помилуй 3-ж. Слава. Посем начинает правая страна слав 3-ю и ныв.е.

¹⁵⁰ Н. М. Одинцов, Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века. СПб., 1881, стр. 181—182. 151 Стихи псалма, в отличие от припевов, печатаются прописными буквами.

ГОСПОДИ БОЖЕ МОЙ НА ТЯ УПОВАХ СПАСИ МЯ Левая страна тонж слаз.

ГОСПОДИ СУДИТЬ ЛЮДИ МЭЯ СУДИ МН ГОСПОДИ ПО ПРАВДЕ МОЕЯ И ныне.

ПОМОЩЬ МОЯ ОТ БОГА, СПАСАЮЩАГО ПРАВЫЯ СЕРДЦЕМЬ Аллилуна.

ИСПОВЕМСЯ ГОСПОДЕВИ ПО ПРАВДЕ ЕГО И ПОЮ ИМЕНИ ГОСПОДНЮ ВЫШНЕМУ.
Аллилуна.

ГОСПОДИ ГОСПОДЬ НАШ ЯКО ЧЮДНО ИМЯ ТВОЕ ПО ВСЕЙ ЗЕМЛИ Аландуна. Тонж стих "152.

Как видно, эта кафизма по образу ее исполнения не отличалась от псалмов-антифонов песненной вечерни. Все ее отличие состояло в том, что после "слав" ее не было малых ектений, как это полагалось на песненной вечерне после каждого псалма-антифона.

Точно таким же образом исполнялись и светильничные псалмы. Целиком их не пели, а исполняли антифонно с особыми припевами следующие стихи:

Правый хор

"ГОСПОДИ ВОЗЗВАХО К ТЕБЕ¹⁵², прип. Услыши ны Господи. ЕГДА ВОЗЗОВУ К ТЕБЕ прип. тоиж.

Левый хор

Лев. крил. строк поем ЖЕРТВА ВЕЧЕРНЯЯ Прип. Услыши ны Господи.

Правый хор

НЕПЩЕВАТИ ВИНЫ О ГРЕСЕХ НЕОТЫМИ ДУШУ МОЮ ГЛАСОМ МОИМ КО ГОСПОДУ ПОМОЛЮСЯ прир. Воззвах к тебе спаси мя.

Левый хор

ДА НЕ НАМАСТИТЬ ГЛАВЫ МОЕЯ ДОНДЕЖЕ ПРЕЙДУ. И ПЕЧАЛЬ МОЮ ПРЕД НИ ВОЗВЕЩУ. прип. Воззвах к Тебе спаси мя.

Правый хор

И НЕСТЬ ВЗЫСКАЯЙ ДУШУ МОЮ ИСПОВЕДАТИСЯ ИМЕНИ ТВОЕМУ. ГОСПОДИ ГОСПОДИ УСЛЫШИ ГЛАС МОЙ. прип. Христе Спасе помилуй нас.

Левый хор

ЧАСТЬ МОЯ ЕСИ НА ЗЕМЛИ ЖИВЫХ ДОНДЕЖЕ ВОЗДАСИ МНЕ ВНЕМЛЮЩЕ ГЛАС МОЛИТВЫ МОЕЯ прип. Христе Спасе помилуй мя.

Правый хор ЯКО ОТ ТЕБЕ ОЧИЩЕНИЕ ЕСТЬ ДА УПОВАЕТЬ ИЗРАИЛЬ НА ГОСПОДА ПОХВАЛИТЕ ЕГО ВСИ ЛЮДИЕ

Левыйхор

лев. крил. строк поем 1 ВО СЛОВО ТВОЕ УПОВА ДУША МОЯ НА ГОСПОДА ОТ ВСЕХ БЕЗЗАКОНИЙ ЕГО И ИСТИНА ГОСПОДНЯ ПРЕБЫВАЕТ ВО ВЕКИ"154.

153 В целях большей ясности стихи псалма, в отличие от припевов, печатаются прописными буквами.

154 Рукопись Лен. Гос. публ. библ. Кир. № 577, XVII в., л. 291 об. — 292 об.

¹⁵² Рукопись Лен. гос. публ. библ. XVII в. шифр Кир.: № 577, л. 288—291; № 580, л. 174 об.; 178 об.; № 587, л. 112—115 об.

Как видно из приведенного текста светильничных псалмов, хоры, чередуясь между собой, пели не полные стихи того или иного псалма, а отдельные фразы из них, которые, будучи изъяты из контекста псалма, иногда оказывались лишенными смысла, напр. "жертва вечерняя" или "дондеже прейду". В этом было непосредственное подражание тем начальным фразам вроде "И спах. Слава Тебе Боже", которыми когда-то доместики начинали пение того или иного псалма-антифона на песненных последованиях. При таком исполнении псалмов молитвенное внимание присутствующих за богослужением сосредоточивалось на умилительных припевах: "Услыши ны Господи", "Воззвах к Тебе, спаси мя" и "Христе Спасе, помилуй нас", которые прилагались к той или иной фразе псалма. К последним шести фразам припев не прилагался, так как они соединялись со стихирами.

Во время пения светильничных псалмов совершалось каждение. Последнее, как известно, существовало издревле в песненной вечерне и совершалось диаконом. Но когда в Русской Церкви появился Иерусалимский устав с чином всенощного бдения, где указывалось совершать каждение храма до начала бдения нерею в преднесении параекклисиархом свечи, то стали и каждение на "Господи воззвах..." совершать по примеру бденного. Этот порядок сначала подтверждался указаниями в печатных служебниках 155, а затем получил узаконение в типиконе — "Егда же начнут пети Господи воззвах, паки кадит нерей иконы и настоятеля и оба лика и всю братию, диакон же ходит пред ним со свещею" 156.

Русская Церковь, как и Греческая, унаследовала от песненной вечерни обычай совершения входа на великой вечерне соборне, но, вместе с тем, внесла в этот обряд нечто свое, русское. В Русской Церкви вечерний вход соборне совершался непременно не только на праздники, но и накануне воскресных дней. Местом его совершения был соборный храм данного города, и к участию в нем обязаны были не только все городские священнослужители, но и так называемые "прибылые попы", т. е. священники, прибывшие в данный город по каким-либо делам с периферии и задержавшиеся в нем в предпраздничный вечер. Священники городских храмов должны были совершить у себя в церкви вечерню несколько раньше, чем это происходило в соборном храме, и явиться в последний к пению светильничных псалмов.

Этот обычай будет понятен в свете того значения, какое имел соборный храм в истории древнерусского города. В соборном храме совершались все важнейшие в истории того или иного княжества церковные акты: интронизация епископа, церковный обряд "посажения" князя на княжение, соборы, т. е. собрания клира по вопросам вероучения и церковной дисциплины. При соборах главным образом была сконцентрирована деятельность Церкви в области духовного просвещения народа; соборы являлись школами церковного пения. Таким образом собор был центром духовной жизни не только города, но и прилегающей к нему периферии княжества или области.

Между соборным храмом и приходскими церквами города существовал постоянный духовный и церковно-административный контакт, а еженедельное участие городского духовенства в совершении вечернего входа в соборе служило очевидным выражением этого контакта. Поэтому, когда в царствование Ивана Грозного Новгород лишился последних прав своей политической самостоятельности, и на этой почве, по-видимому, у некоторых из новгородского духовенства появилась мысль о возможности отмены соборных входов, то митрополит московский Макарий в 1551 году писал новгородскому архиепископу Серапиону: "а на выход священникам и вперед ходити по старине, а которой священник на выход не приидеть, и на том имети

¹⁵⁵ Напр., 1602 г., л. 7 об.: 1627 г., л. 7 об.; 1630 г., л. 7 об.; 1640 г., л. 7 об. 156 Устав изд. 1641 г., л. 21 об.

заповеди по гривне по новгородцкой. А скажет которой поп, на выход не поспел боля для или родильницы, или которые иные для нужи. Ино про него послать в улицу обыскать в его приходе людми добрыми. И обыщут про него, что он на выходе не был для нужи, и на тех священникех заповеди не имети, а которой солжет священник, прихожане по нем в обыску не молвят: и на том священнике заповедь имети по старине по гривне да хоженое" 157 (т. е. судебные издержки. — H. y.).

Обряд соборнего совершения вечернего входа составлял общерусское, а не какое-либо местное явление. Его наблюдал в XVII веке спутник патриарха антиохийского Макария, диакон Павел из Алеппо, в московских храмах ¹⁵⁸, в Киево-Печерском монастыре ¹⁵⁹, в Густино-Троицком ¹⁶⁰ и в Московском Новодевичьем монастыре 161. В Москве, где все множество ее храмов административно делилось на "сороки" и у каждого "сорока" был свой собор, духовенство каждого "сорока" собиралось на вход в свой собор, во входах же Успенского собора, главного храма столицы, участвовали "власти", т. е. духовные лица, занимавшие в Москве высокое положение епископы, архимандриты, игумены, протонерен и "поповские старосты" должностные лица, близкие современным благочинным, а также причт этого собора¹⁶².

Особенность русского вечернего входа составляло еще то, что шествие духовенства из алтаря на средину храма в преднесении светильников совершалось северной дверью при закрытых св. вратах. Когда диакон, придя на средину храма и совершив каждение св. врат и стоящих по сторонам их икон, а также священнослужителей, испрашивал у предстоятеля благословения "Благослови владыко святый вход", то пономари толчком подсвечников открывали св. врата 163. На первый взгляд это — мелкая деталь входа, но она была отголоском очень существенного момента древнепесненной вечерни. Последняя, как известно, начиналась на средине храма, и в алтарь никто из клира до вечернего входа не входил. Этот древний обычай, который был известен нашим предкам, когда-то совершавшим песненную вечерню, с распространением у нас на Руси нового монастырско-при-ходского чина вечерни, не был забыт. Вечерню начинали в алтаре, а св. врата открывали извне во время самого входа.

Надо заметить, что этой детали вечернего входа придавали важное значение, так что и после богослужебной реформы патриарха Никона и издания типикона 1682 года она соблюдалась в отдельных местах, и в чиновнике Холмогорского Преображенского собора, составленном в 1715 году, имеется категорическое указание: "На и ныне вход творят, дверей царских не отворяют"¹⁶⁴.

После того, как были открыты св. врата диакон кадил их, возглашая "Премудрость, прости" 165, и запевал "Свете тихий..." Певцы же продолжали гимн со слов "святыя славы..."166. В видах создания большей торжественности входа гимн исполнялся на все восемь гласов, а именно:

третье. Казань, 1912, стр. 196).
158 Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию. Вып. И. М., 1897,

166 "И паки кадит царские двери глаголя "Премудрость, прости. Свете тихий. И мы поем Святыя славы бессмертного Отца". (Устав изд. 1641 г., л. 22).

¹⁵⁷ Грамота митр. Макария архиепископу новгородскому Серапиону (Стоглав, изд.

стр. 162.

159 Там же, стр. 60.

100 Там же, стр. 90.

161 Там же, вып. IV. М., 1899, стр. 49.

162 Проф. А. П. Голубцог. Чиновники Московского Успенского собора.

1002 стр. 141.

..... Уолмогорского Преображенского собора. М., 1903, стр. 8.

¹⁶⁴ Там же, стр. 196. 165 Современное начертание днаконом образа креста при произношении "Премуд-Рость, прости" возникло в результате этого каждения, совершавшегося, как вообще в древности кадили, крестообразно.

на 1 гл. — Святыя славы бессмертного Отца Небесного

на 2 гл. — Святаго блаженнаго Иисуса Христа, Сына Божия

на 3 гл. — пришедшу солнцу на запад

на 4 гл. — видевше свет вечерний

на 5 гл. — Поем Отца и Сына и Святаго Духа Бога

на 6 гл. — Достойно есть на вся времена пети Тя гласы преподобными

на 7 гл. — Сыне Божий

на 8 гл. — Живот даяй всему миру, его же ради весь мир славит Тя.

Так изложен осмогласно этот гими в крюковом ирмологии Лен. гос. публ. библ. шифр Кир. N 577, XVII в. 167 . Такая частая смена гласов в свете современного понятия о них, как многократном повторении двух-трех однообразных мелодических строк, как это сделано в обиходах издававшихся в XIX веке Петербургской придворной капеллой, может показаться не только немузыкальной, но и вообще неудобоисполнимой. Но нужно учитывать, что в то время, когда "Свете тихий" исполнялось на все восемь гласов, под гласом подразумевалась совокупность мотивов-попевок различной величины и интонационнного характера. Один церковно-певческий сборник XVII в., когда-то принадлежавший Соловецкому монастырю, указывает для 1-го гласа 217 попевок, для 2-го — 280, для 3-го — 153, для 4-го — 254, для 5-го — 154, для 6-го — 172, для 7-го — 102 и для 8-го — 347, а всего для восьми гласов 1680¹⁶⁸. В свете этого можно представить, как могло быть разнообразно и музыкально содержательно "Свете тихий...", поемое на восемь гласов.

Чтение паремий в Русской Церкви, когда таковые полагались на великой вечерне, также имело ряд оригинальных особенностей. Если паремии читались из ветхозаветных книг, то в это время полагалось сидеть, чтение же из новозаветных книг выслушивалось стоя. В местных монастырских уставах, называемых обиходниками, в первом случае давалось указание: "На вечерне праздника скамью ставят правого крылоса по обычаю для игумена и священников на паремиах седети"169. Во втором случае говорилось: "На паремиах не седим" 170. Некоторые уставы, кроме того, указывают при чтении новозаветных книг оставлять св. врата открытыми — "а дверей царских не затворяют" ¹⁷¹. Самые паремии в отдельных случаях полагались не из библейских книг, а из русских летописей. Так, в дни памяти князей-мучеников Бориса и Глеба 2 мая и 24 июля читались паремии: 1) "Братие, в бедах пособивый", 2) "Слышав Ярослав..." и 3) "Стенам Твоим Вышеград..." 172. Отдельные уставы указывают те же паремии на день благов. князя Владимира — 15 июля ¹⁷³.

Согласно сообщению блаж. Симеона Солунского, в его время праздничная песненная вечерня заканчивалась исхождением за амвон. В Русской Церкви это исхождение получило своеобразный вид молебна с освящением колива в память празднуемого святого. Этот молебен сохранился и в тех храмах, которые приняли к руководству монастырский Студийско-Алексиевский устав.

копись № 492, XVI в.).
173 Проф. А. А. Дмитриевский, Богослужение в Русской Церкви в XVI ве-

ке. Казань, 1884, стр. 185.

¹⁶⁷ Л. 302 об. н 303. 168 Рукопись Лен. гос. публ. библ. Сол. № 70/752.

¹⁶⁹ Напр., рукопись Лен. гос. публ. библ. XVII в. Кир. № 730, л. 27; № 731, л. 90 и № 737, л. 9.

¹⁷⁰ Напр., рукопись Лен. гос. публ. библ. XVII в. Кир. № 730, л. 25; № 733, л. 61, 78 об., № 734, л. 10 об.; 13 об., 26 об.

171 Напр., рукопись Лен. гос. публ. библ. XVII в. Кир. № 733, л. 12; № 737, л. 203, 206 и.об.; № 735, л. 24.

¹⁷² Оппсание славянских рукописей Моск. Син. библ. Отдел третий, часть вторая. М., 1917, стр. 120—121 (рукопись № 467, 1570 г.); стр. 129 (рукопись № 473—XVI в.); стр. 189 и 192 (рукопись № 485, XVI в.); стр. 204 (рукопись № 486, XVI в.); стр..238 (ру-

На средине храма рядом с иконой праздника поставлялся стол и на нем чаша с "заздравной" кутьей, и сосуд с "кануном". Кутья делалась из вареных зерен с "ягодой и с сахаром", а "канун" представлял собой медовый напиток 174. "В средине кутьи и кануна" горела свеча 175. По отпусте вечерни священнослужители выходили к иконе праздника и служили молебен с каноном празднику. В конце молебна священник кадил стол со стоящей на нем чашей и делал возглас: "Благословен Бог наш..." После этого пели тропарь, "Слава и Ныне", кондак празднику, дважды "Господи, помилуй" и "Благослови". Иерей читал молитву "Иже вся совершая словом своим, Господи..."¹⁷⁶. Затем прибавлялась вторая молитва, не сохранившаяся в современных богослужебных книгах: "Господи Вседержителю, сотворивый и небо, и землю, и море, и вся, яже в них, благословивый пять хлеб и пять тысящ народа насытив, сам благослови плоды сия и сподоби нас вкусити от них на здравие и спасение душам и телом и принесшим мзду небесную подай, молитвами... его же память сотвори, яко Ты еси благословляя и святя всяческая Христе Боже наш, и Тебе славу воссылаем со безначальным Ти Отцом и с пресвятым благим и животворящим Ти Лухом ныне и присно и во веки

По окончании молебна священнослужители шли в алтарь, снимали с себя облачение, затем выходили на средину церкви и вкушали здесь от кутьи и кануна.

В современном типиконе Русской Церкви излагается еще чин малой вечерни (гл. 1-я). Надо заметить, что в типиконе Великой Христовой церкви, которым руководствуется Греческая Церковь, этого чина нет. Греки называют малой вечерней (ὁ μικρός ἐσπερινός) вседневную в отличие от великой.

Наша малая вечерня отличается как от великой, так и от вседневной предельной краткостью чинопоследования. Это сокращение ее достигнуто посредством исключения из богослужения ектений. Только в самом конце службы произносится сугубая ектения, и то сокращенная, из четырех прошений. Кроме того, в чине отсутствует кафизма и на "Господи воззвах..."

полагается только четыре стихиры.

Малая вечерня — это богослужение сравнительно позднего происхождения. Она появилась не ранее XII века и встречается только в списках Иерусалимского устава. Некоторые списки этого устава, относящиеся к XII—XIII вв., еще не имеют малой вечерни ¹⁷⁸. Для малой вечерни характерна связь ее с чином всенощного бдения. Устав указывает совершение ее только в те дии, когда полагается всенощное бдение, и так, что эта вечерня предваряет собой последнее 179. Поэтому в типиконе она всегда излагается перед чином всенощного бдения, так что и в этом смысле ее можно назвать постоянным спутником всенощного бдения. Другая характерная особенность чина — это связь его с вечерней трапезой. И малая вечерня, и чин вечерней трапезы излагаются в одной и той же главе типикона. Типикон вполне ясно подчеркивает эту связь, когда говорит о пище вечерней трапезы: "И вкушаем представленная нам полегку, да не отягчимся на бдение".

Принадлежность малой вечерни только Иерусалимскому уставу эпохи повсеместного распространения его в Греческой Церкви и связь этого чина с

49

4-2890

¹⁷⁴ Проф. А. П. Голубцов, Чиновник Новгородского собора. М., 1899, стр. 140. 175 Там же, стр. 139. 176 Таже, что в современном служебнике в чине благословения колива. 176 Таже, что в современном служебнике в чине благословения колива. 177 Голубцов, Чиновник Новгородского собора, стр. 1

¹⁷⁹ Па же, что в современном служеонике в чине олагословения колива.
177 Проф. А. П. Голубцов, Чиновник Новгородского собора, стр. 140.
178 См., напр., рукопись Синайск. библ. № 1094, XII в. и № 1096, XII—XIII вв. — проф. А. А. Дмитриевский, Толих , ч. 11, стр. 1 и 20
179 Исключение составляет всенощное бдение, начинающееся великим повечерием, совершаемое на праздники Рождества Христова, Богоявления и Благовещения, когда малая вечерня не полагается.

всенощным бдением и вечерней трапезой подсказывают причину возникновения этого чинопоследования и его назначение.

Положенное по Иерусалимскому уставу на воскресный день и великие праздники всенощное бдение в Палестине начиналось вскоре после захода солнца (μετὰ τὸ δύναι τὸν ήλιον μιχρόν) и заканчивалось утром с восходом солнца (ήλίου, ἀνίσχοντος γίνηται ή Такое απόλυσις). время начала и окончания всенощного бдения указывают списки Иерусалимского устава эпохи местного палестинского его значения ¹⁸⁰. С распространением Иерусалимского устава во всей Греческой Церкви, когда им стали руководствоваться не только монастыри, но и приходские храмы, подлинно всенощные бдения стали нереальными. Чтобы закончить бдение "солнцу восходящу", его стали сокращать во времени и начинать много позднее захода солнца. Но это обстоятельство приводило к ненормальному, с точки зрения церковных установлений, положению, когда вечернее время накануне воскресных и праздничных дней, из-за позднего начала всенощного бдения, вопреки древнехристианской традиции, оказывалось неосвященным молитвой. Эта ненормальность положения тем более была ощутима в монастырях, где монахи, вместо того, чтобы принимать вечернюю трапезу после богослужения, как это было до принятия Иерусалимского устава, принимали таковую до службы и обычное для вечерни время должны были проводить в трапезной. Желание освятить вечерний час молитвой и принять пищу после этой молитвы вызвало появление малой вечерни. Поэтому-то последняя положена уставом только на те дни, на которые совершается всенощное бдение, и излагается в типиконе в тесной связи с чином вечерней трапезы.

* *

Несколько слов о толковании вечерни. Вечерня не была предметом толкования восточных писателей литургистов до блаж. Симеона Солупского. Он первый дает объяснение предначинательного псалма, великой ектении, кафизмы "Блажен муж...", вечернего входа, прокимна, последующих за ним ектений, литии и хлебоблагословения. В методе своего толкования блаж. Симеон отдает большую дань его времени в смысле насыщения этого толкования символикой, так что не только отдельные песнопения и обряды, но даже движения иерея, его одежды в глазах истолкователя представляются исполненными особого, проникновенного смысла. "И исхождением сим, и преклонением главы, и поднятием ее, и возглащением: премудрость, прости, и крестообразным каждением, и возвышением евангелия (если это вход с евангелием) и восхождением к престолу, - всем этим являет он $(\tau. \ e. \ нерей. - H.У.)$ дела домостронтельства: выходом его $(из \ алтаря. H.\ \mathcal{Y}.)$ и нисшествием (на средину храма. $-\ H.\ \mathcal{Y}.)$ знаменуется сошествие Христа и уничижение, священническою его одеждой — воплощение, стоянием на средине (храма. — H. \mathcal{Y} .) с преклоненной головой — пригвождение за нас посреди земли и смерть, и соществие во ад Спасителя", пишет блаж. Симеон по поводу вечернего входа 181. Тем не менее толкование блаж.Симеона концентрируется около пришедшего в мир Христа Спасителя, как бы присутствующего с молящимися во образе совершающего вечерню иерея. С этой стороны это толкование приближается к идейному пониманию вечернего богослужения в Древней Церкви и может быть названо откликом на слова священномученика Киприана Карфагенского, писавшего о вечерней молитве: "Нам должно молиться при захождении солнца и при оконча-

 $^{^{180}}$ См. указанные выше списки устава из Синайской библ. у проф. А. А. Д ми т р ие в с к о г о, Тэлхий, ч. II, стр. 1 и 25. 181 Ed. cit., col. 605, 608. Цитирую по русскому переводу в "Писаниях св. отцов и

¹⁸¹ Ed. cit., col. 605, 608. Цитпрую по русскому переводу в "Писаниях св. отцов и учителей Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения", т. II. СПб., 1857, стр. 455.

нии дня; ибо Иисус Христос есть истинное солнце и истинный день. Посему, молясь при захождении солнца и окончании дня и прося, чтобы снова воссиял нам свет, мы тем самым молимся о пришествии Христовом, чтобы оно принесло нам благодать света вечного... Хотя по закону природы день сменяется ночью, однакож для молящихся не может быть никакого препятствия и от ночного мрака, потому что для сыпов света и ночи есть дни. Ибо когда бывает без света тот, у кого свет в сердце? Или каким образом нет солнца и дня у того, для кого солнце и день — Xристос?" ¹⁸².

В русском литургическом богословии толкование вечерни появляется только в XIX в. в труде преосвященного архиепископа нижегородскоарзамасского Вениамина—"Новая скрижаль"¹⁸³. Преосвященный Веннамин в своем толковании хорошо использовал мысли блаж. Симеона. Вместе с тем он внес нечто новое, свое. Слова 103 псалма, прославляющие величие Божие, как Творца мира, и каждение храма, в практике совершаемое на всенощном бдении при пении этого псалма, дали ему основание толковать этот момент богослужения как "изображающий все смотрение Господне, т. е. сотворение всего мира" ¹⁸⁴. Отсюда по ассоциации мысли о последующих библейских повестьованиях, где говорится о грехопадении прародителей и изгнании их из рая, архиепископ Вениамин истолковал закрытие св. врат после каждения как обозначающее, что "вскоре по сотворении мира райские двери затворились Адамовым преступлением" 185. Говоря далее о пении светильничных псалмов, архиепископ Вениамин развивает приведенные выше мысли. "В сих псалмах, говорит он, изображаются все те моления и воззвания, которые Адам в бедственном своем состоянии некогда возносил из глубины души своей"186.

Вторым русским толкователем вечерни был прот. Г. С. Дебольский. Последний собственно не дал какого-либо нового толкования, но развил мысли архиепископа Вениамина, сократив в то же время до минимума использованное последним толкование блаж. Симеона. "Вечерня, говорит прот. Г. С. Дебольский, вкратце изображает судьбы мира, — Богом созданного и спасаемого, — сотворение, грехопадение и искупление мира"187. Повторив сказанное преосвященным Вениамином о том, что исполнение 103 псалма знаменует сотворение мира, а кадильный дым — Духа Божия, носящегося во время мироздания "верху воды" и закрытие св. врат — изгнание Адама из рая, он далее объясняет пение светильничных псалмов и стихир при них как "изображающих состояние грешника, молящегося и исповедующего грехи свои Богу "188. Вечерний вход и гимн "Свете тихий... "в толковании прот. Г. С. Дебольского уже не напоминает о духовном сопребывании Христа с присутствующими в храме, как это понималось в Древней Церкви, а только "изображает", что "обетование искупления исполнилось воплощением Сына Божия"¹⁸⁹.

Последующий толкователь — прот. К. Никольский, приняв в целом концепцию толкования своих предшественников, в большей мере, чем они, распространил символику с элементов богослужения — псалмов и прочих песнопений на самих совершителей вечерни. Так, по его объяснению: нерей "Стоит пред затворенными царскими вратами и тайно читает светильничные молитвы, изображая Адама, кающегося пред вратами рая"190. Централь-

¹⁸² Divi Cypriani Liber de oratione dominica. Migne, P. Lat., t. 4, col. 542.

 ¹⁸³ Первое издание вышло в Москве в 1803 г.
 184 Новая скрижаль, изд. 17-е. СПб., 1908, стр. 89.

¹⁸⁵ Там же.

¹⁸⁶ Цит. труд, стр. 94.

¹⁸⁷ Попечение Православной Церкви о спасении мира. Изд. 4-е. СПб., 1894, стр. 159.

¹⁸⁸ Цнт. труд, стр. 159, ¹⁸⁹ Там же, стр. 160.

¹⁹⁰ Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви, Изд. 7-е, СПб., 1907, стр. 179—180.

ный пункт вечернего богослужения — вход — в толковании прот. Никольского также представляется действом, в котором нерей изображает Инсуса Христа, а диакон — Иоанна Предтечу. "Из алтаря, — говорит о. К. Никольский, - как с неба идет, в образ Господа, священник прост (прямо, не согнувшись), имея фелонь опущенную для изображения смирения и величия. Пред ним идет, как бы Предтеча, диакон, держащий в руке кадильницу. Кадильница с фимиамом изображает, что чрез ходатайство Господа наши молитвы, как фимиам, возносятся к Господу, — и Святой Дух присутствует в храме. Диакону предшествуют два светильника, означающие собой духовный свет, принесенный Господом на землю"¹⁹¹.

Недостатком всех указанных толкований является то, что они не говорят о древнехристианской традиции светильничного благодарения и о связанной с этой традицией верой в сопребывание Иисуса Христа с собравшимися во имя Его, на основе которых возникла вечерня. Между тем сама Православная Церковь хранит следы этой священной традиции. До сих пор в ней существует древнее название вечерни — "светильничное", до сих пор совершается изнесение из алтаря светильника, и слова типикона "И мы поем: Свете тихий святыя славы. Чтецы же, вземше лампады, предходят даже до святых дверей... Священник же, поклонився святыми дверьми и целовав я, входит..."— излагают самый обряд светильничного благодарения (см. гл. 2)¹⁹². В типиконе же есть указание— зажигать светильники в начале вечерни только перед иконами Спасителя и Богородицы, что в иконостасе, над св. вратами и у иконы празднуемого святого, а при пении собственно светильничного псалма — "Господи воззвах" — "вжигати и прочия свещи" (гл. 24). Зажигание на вечерне светильников в два приема и приурочивание второго из них к пению светильничного псалма — это тоже след древней традиции светильничного благодарения.

Поэтому было бы желательно, чтобы толкователи вечерни стояли ближе к пониманию ее значения в древней Церкви и брали бы пример у того же блаж. Симеона Солунского, который все совершающееся на ней относил не к "сени законной", а к "благодати пришедшей", видел в вечернем входе "бывшее в последок веков сошествие Бога"193 и говорил, что псалом "Блажен муж" "относится преимущественно к Господу, ибо вочеловечившееся Слово Божие Само было поистине единым блаженным мужем и не сотворило греха; Оно есть древо жизни и дало много плодов нас, уверовавших в Него; Оно живет, не увядая, как бессмертное; Оно не отвергает нас, как имеющее вечно зеленеющий лист и плод, но развеет, как прах, нечестивых и демонов"194. Толкование, исполненное глубокой богословской мысли и теплой веры!

Н. Д. Успенский, проф. Лен. дух. академии

¹⁹¹ Там же, стр. 209.

¹⁰² В практике некоторые иереи, входя святыми вратами в алтарь, благословляют свещеносцев и последние уносят свечу, так что пение "Свете тихий..." происходит при отсутствии светильника. Но типикон ничего не говорит о благословении свещеносца. По смыслу слов его светильник должен гореть перед св. вратами в течение пения всего вечернего гимна и, очевидно, может быть унесен после общего преподания мира — "Мир всем". ¹⁹³ Migne P. Gr., t. 155, col. 608. ¹⁹⁴ Там же, col. 597.

ТЕКСТУАЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ СВЯЩЕННЫХ НОВОЗАВЕТНЫХ ПИСАНИЙ

Известно, с какой ревностью трудится классическая филология над изучением текстуальных памятников произведений Гомера, Феокрита, Цицерона и других античных писателей с целью точного установления каждого слова и с каким усердием наблюдает новая филология за точной передачей творений Шекспира, Гёте, Пушкина и других новейших классиков. Вполне понятно, что несравненно большее значение приобретает для нас установление подлинного текста Библии, которая является для христиан основным руководством на пути ко спасению. Здесь требуется внимательное и бережное отношение не только к каждому слову, но и к каждой букве.

В настоящее время христианский мир не располагает в оригинале ни одной из книг Священной Новозаветной письменности. Судя по некоторым данным, оригиналы этих писаний утрачены были в силу неизвестных нам обстоятельств уже во ІІ веке, и христианские общины вынуждены были пользоваться списками или копиями с оригиналов. По мере распространения таких копий в рукописной традиции накоплялись ошибки и отклонения от подлинников, увеличивались разности в чтениях текста или варианты 1.

Причины появления этих отклонений или вариантов в рукописях понятны. Как показывают дошедшие до нас древнейшие греческие манускрипты Новозаветных Писаний, текст писался в первые времена без словоразделения (scriptio continua), без строчных, надстрочных и подстрочных знаков и с словосокращениями. Отсюда не только неискусным, но и искусным писцам трудно было избежать погрешностей и ошибок при переписке текста. Эти неисправности, а, следовательно, и разности в чтении произошли частью не намеренно—вследствие ошибок глаза, слуха, памяти писцов, частью же намеренно—по желанию объяснить казавшееся неясным, исправить казавшееся неточным, дополнить казавшееся недостающим. Много могло быть и других совершенно случайных причин неисправностей при переписке и разностей в чтении текста, особенно под рукой неопытного и неискусного переписчика².

Наконец, известно также, что текст Священных книг иногда злонамеренно искажался еретиками и что в еретических обществах были свои умышленно искаженные рукописи Священных книг. Евсевий говорит о Татиане: "Говорят, что он осмелился выразить другими словами некоторые апостольские изречения с намерением будто бы исправить их язык"3.

По указанным причинам еще в древние времена в разных рукописях текста Священных книг накопилось столько разночтений, что чувствовалась настоятельная потребность очистить его от разностей и возвести, по возможности, к первоначальному единству.

Из ученых мужей христианской древности наибольшие труды этому великому делу посвятили Ориген, Исихий, Лукиан, Памфил и Иероним.

² Joh. M. A. Scholz, Curae criticae in historiam textus evangeliorum. Proleg.,

¹ Необходимо отметить, что появлявшиеся в новозаветной текстуальной рукописной традиции варианты в подавляющем своем большинстве не вносили каких-либо существенных изменений в содержание и смысл текста.

^{2,} p. 8. Heidelb., 1820.

* Historia Eccles., IV, 29.

Однако благочестивые усилия названных церковных писателей по исправлению Новозаветного текста не могли привести к восстановлению его первобытной чистоты или, по крайней мере, к установлению полного единства в однообразия его в различных местных церквах.

В дальнейшем, по мере распространения христианства среди разных народов и увеличения списков Новозаветных книг, разночтения в тексте отдельных рукописей продолжали умножаться. Каждая копия могла явиться источником новых ошибок при всей заботливости копировщика следовать оригиналу. Когда по истечении ряда столетий греческий текст Нового Завета подвергся критическому рассмотрению, то в рукописной текстуальной традиции обнаружилось огромное количество разночтений.

В связи с этим в новое время снова возник вопрос об очищении Новозаветного греческого текста от всех позднейших искажений и наслоений и

восстановлении его в первоначальной форме.

Впервые поставлен был этот вопрос в XVI веке, когда рукописная традиция уступила место искусству книгопечатания и когда, с притоком на Запад значительного количества греческих рукописей, зародилась мысль о необходимости критического издания Новозаветного греческого текста. Так возникла новая, весьма важная богословская наука — текстуальная критика.

Текстуальная критика Нового Завета имеет своей задачей восстановить, прежде всего, историю Новозаветного текста. Для этого она стремится привлечь всю совокупность существующего рукописного материала, тщательно проверить и оценить каждое из рукописных свидетельств и путем сличения и изучения их определить формы текста для каждого возможно достижимого древнего периода и затем реконструировать первоначальный текст Новозаветных писаний на основании его истории.

Настойчивые многолетние поиски наиболее верных текстуальных памятников Священной Новозаветной письменности чрезвычайно обогатили научно-критический аппарат. В настоящее время, благодаря этим изысканиям, богословская наука владеет таким огромным количеством рукописного материала, которое позволяет проследить состояние греческого Новозаветного текста почти вплоть до его истоков.

Данная статья и посвящается краткому обзору рукописных свидетельств, имеющих значение источников и материалов по изучению и восстановлению первоначального Новозаветного текста.

І. ГРЕЧЕСКИЕ МАНУСКРИПТЫ

Первым и главным источником по изучению и реконструкции Новозаветного греческого текста являются греческие рукописи.

Ни одно творение древности не представлено с такой полнотой рукописными свидетельствами, как Священные книги Нового Завета. Классические филологи были бы крайне обрадованы, если бы они при изучении Гомера или Софокла, Платона или Аристотеля, Цицерона или Тацита оказались в таком благоприятном положении, как теология в отношении Нового Завета. Самые древние сохранившиеся гомеровские рукописи не восходят раньше XIII века и только немногие папирусы — фрагменты относятся к александрийскому времени. Все, что мы знаем о Софокле, мы почерпаем из единственной Лаврентиевской рукописи VIII или IX века.

Греческих рукописей Нового Завета до настоящего времени насчитано свыше 4000. Систематические поиски по Европе, Азин и Египту могли бы еще более увеличить их количество. Большинство из них, конечно, сравнительно молодые и содержат лишь отдельные произведения Священной Новозаветной письменности, но и древних рукописей и притом с более или менее полным составом Священных Новозаветных книг имеется довольно значи-

тельное число.

При обилии Новозаветных греческих манускриптов требуется их классификация. Самым важным признаком древности принято считать способ письма, который был различным в более древние и более поздние времена.

В древнейшие времена писали крупным шрифтом, большими буквами, как теперь пишут на памятниках (Litterae maiusculae, capitales, unciales). Майюскульное или унциальное письмо особенно распространено было при написании Священных книг.

Наряду с этим в обыкновенной жизни вошли в употребление еще в дохристианскую эру мелкие (minusculae) или беглые (cursivae) буквы письма, которые приняты были с IX века и в библейских рукописях. Древнейшая из второго рода рукописей Нового Завета датирована 835 годом. В X веке курсивное письмо стало всеобщим.

Большинство Новозаветных рукописей принадлежит ко второму классу, так что, по наблюдениям Nestle, из 4083 рукописей только 170 унциалы, 2320 минускулы, 1561 лекционарии (богослужебные книги) и 32 — папирусные фрагменты⁴. Так как рукописи в большинстве случаев не датированы, то задача палеографии — определить их время и место происхождения. Письмо угловатое или круглое, твердое или мягкое, простые или вычурные украшения, наличие знаков препинания, материал рукописи и ее форма, наконец, языковые данные: грамматика, словарный состав, стиль — все это признаки для хронологического и топографического определения манускрипта, хотя и не всегда надежные.

Материал обычно различают: пергамент и папирус. Пергамент получил распространение из Пергама (Малая Азия) еще до нашей эры. В Египте до его завоевания арабами (середина VII в.) употребляли папирус. На папирусе сохранились лишь немногие отрывки Нового Завета⁵.

С IX века с Востока распространяется хлопчатая бумага (charta bombycina), которая, впрочем, редко готовилась из чистого хлопка, но больше из льна и конопли. С XIII века вошла в употребление полотняная бумага. О папирусе и пергаменте имеются упоминания в Священном Писании Нового Завета.

Текст располагался колонками (в Синайском кодексе число колонок 4, в Ватиканском — 3, в большинстве — 2), которые имели разную ширину — от нескольких букв до ширины гекзаметра в 16—18 слогов, или 36 букв (στίχος). По числу стихов оплачивался переписчик. Поэтому в конце отдельной книги отмечалось общее число стихов, а в более дорогих рукописях отметки делались через каждые 100 или даже 50 стихов. Важность таких стихометрических отметок, которым потом подводился итог в конце библии, вполне очевидна.

Очень часто дорогой пергамент использовался под письмо два или три раза, причем старое письмо стиралось или соскабливалось (палимпсест).

Важным признаком ценности рукописи служит ее содержание. Весьма редкие кодексы содержат весь Новый Завет. Из унциалов с полным составом Священных книг мы имеем только Codex Sinaiticus. Были, конечно, и другие, но они утеряны. Несколько кодексов включают в себя Новозаветные книги с более или менее крупными пропусками. Из минускулов весь Новый Завет содержат 25 рукописей. Унциалов с одними Евангелиями насчитывается 73, причем полностью Евангелия содержат только 6 рукописей, с более или менее значительными пропусками — 20, остальные в отрывках. Унциалов с одними Апостольскими посланиями имеется 7, с посланиями апостола Павла— 20, причем среди последних рукописей только одна содержит полностью писания св. апостола (Codex Augiensis, IX в.), остальные с более или менее значительными пропусками.

Новозаветные книги выходили каждая отдельно, а потому порядок рас-

5 Описание папирусных списков дается в конце раздела.

⁴ E b. N e s t l e, Einführung in das Griech. N. T. Göttingen, 1923, S. 85. В настоящее время количество открытых папирусов достигает 66.

положения их в рукописях различный. Принятый сейчас порядок (Евангелия, Деяния, Соборные Послания, Послания ап. Павла, Апокалипсис) удерживался прочно только в церковно-богослужебных рукописях, так называемых лекционариях. Несмотря на их сравнительно молодой возраст, манускрипты данной группы очень важны и ценны, так как они содержат официальный текст, который употреблялся и бережно хранился в важнейших городах и церковных провинциях.

Поскольку текстуальная критика на Западе уделяет особое внимание унциальным рукописям, мы остановимся в первую очередь на характеристике важнейших представителей указанной группы рукописных сви-

детельств.

1. УНЦИАЛЫ

1) Среди унциальных манускриптов бесспорно первое место занимает "Codex Sinaiticus" (условно тобозначаемый еврейской буквой алеф).

История открытия этого кодекса весьма интересна. В 1844 году немецкий ученый Фр. Конст. Тишендорф предпринял путешествие на Синай. Здесь в монастыре св. Екатерины он извлек из корзины 43 древних пергаментных листа, которые приготовлены были для растопки печи. Ученый признал в них часть редчайшей по древности рукописи Ветхого Завета в переводе 70-ти. Тишендорф взял листы с собой и в 1846 году издал их, как Codex Friderico-Augustanus (F — A). При этом ученый не сообщил, где он нашел фрагмент манускрипта, так как надеялся возвратиться на Синай и отыскать остальную часть кодекса⁶.

Однако при втором посещении Синая в 1853 году Тишендорф смог найти только некоторые листы с текстом из кн. Бытия, которые он издал в "Мо-

numenta sacra inedita", B. 2, Leipzig, 18577.

В 1859 году он предпринял третью поездку на средства императора Александра II. На этот раз он получил от повара монастыря завернутые в красный платок все остальные листы рукописи, содержащие почти весь Ветхий Завет и полностью Новый Завет. Кроме того, в конце приложены были послание Варнавы и "Пастырь" Ермы — два произведения, которые пользовались высоким уважением в христианской древности и до того в Европе известны были только частично. Ознакомившись с рукописью, Тишендорф поспешил в Каир, куда вскоре доставлена была и рукопись, по требованию генеральногорусского консула, и здесь вручена была для и зучения и издания Тишендорфу представителем Синайского монастыря В 1862 году этот замечательный памятник был издан в Лейпциге в 4-х фолнантах (частях) вместе с посланием

⁶ Известный русский востоковед архим. Порфирий (Успенский) честь открытия Синайской рукописи приписывает себе. Он указывает, что в бытность свою в Синайском монастыре в 1845 г. он видел рукопись в келье игумена сложенной в корзину и рассматривал ее.

Через 5 лет (1850 г.) он снова был на Синае и вторично рассматривал рукопись, взяв один лист, чтобы отпечатать литографским способом. В 1856 году архим. Порфирий напечатал в "Описании первого путешествия на Синай" (стр. 113—114) краткое известие об открытом им Синайском тексте Библии, литографские же снимки с него поместил в издании "Египет и Синай".

Споры о том, кому принадлежит честь открытия знаменитого манускрипта, возникли вскоре после приезда Тишендорфа в Петербург с драгоценной находкой. В "Одесском вестнике" и "Православном обозрении" появились статьи в пользу архим. Порфирия. Несомненно, русский ученый раньше Тишендорфа ознакомился с Синайским кодексом, но он не успел или не смог использовать свое открытие.

7 С. Gregory, Text kritik des Neuen Testamentes. В. I, Leipzig, 1900, S. 23.

⁸ Несколько туманные сообщения Тишендорфа в его изданиях и заметках по вопросу открытия и передачи ему рукописи дали повод к утверждениям, что немецкий ученый просто-напросто похитил из монастыря этот памятник, спрятав его в грудной карман. Однако Gregory считает такие утверждения нелепыми, справедливо отмечая, что 300 пергаментных листов размером 43 сант. длины и 37 сант. ширины едва ли можно было спрятать в грудной карман (G r e g o r y, Op. cit., B. II, S. 23—25).

Варнавы и "Пастырем" Ермы фототипическим способом под заглавием "Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus". В 1863 году появилось издание: "N.T. Sinaiticum" в Лейпциге. В настоящее время кодекс находится в Британском музее.

Древность кодекса определяется как историческими, так и палеографическими данными. Имеется письмо первого христнанского императора Константина от 331 года к епископу Палестины Евсевию, в котором он требовал доставить в столицу 50 экземпляров списков Ветхого и Нового Завета для главных церквей империи, причем для безопасной перевозки манускриптов он одновременно отправлял две казенные почтовые повозки. Известно также и ответное послание епископа, вместе с которым он направлял императору заказанные рукописи в великолепно изготовленных томах в 3 и 4 столбца.

Тишендорф полагал, что Синайский кодекс, равно как и Ватиканский, принадлежит к числу этих 50 рукописей. Действительно, Синайский и Ватиканский кодексы являются единственными из сохранившихся унциалов, написанных в 3 и 4 столбца. Тишендорф, далее, утверждал, что один из 4 переписчиков Синайского кодекса был вместе с тем написателем и Ватиканского кодекса. Однако большинство ученых авторитетов склонно относить Синайский кодекс к концу IV или началу V века.

Палеографические основання, давшие повод Тишендорфу датировать кодекс IV веком, следующие: тонкий пергамент, расположение текста в четыре столбца на странице, древняя форма письма, отсутствие заглавных букв, скудная пунктуация, неправильности в правописании и грамматике, особенности расположения книг (Послания ап. Павла перед Деяниями Апостольскими), наличие послания Варнавы и "Пастыря" Ермы, которые читались в церквах в первые века христианства, и некоторые другие.

Вполне понятна та высокая оценка, которую дал кодексу Тишендорф, обозначив его первой буквой еврейского алфавита (алеф) и поставив его, таким образом, во главе всех рукописей. Перед нами действительно один из самых древних и между древнейшими единственный рукописный памятник, который содержит полностью весь Новый Завет.

Расположение книг в кодексе следующее: Евангелия, Послания ап. Павла, Деяния, Соборные Послания, Апокалипсис. Не касаясь палеографических и грамматических особенностей рукописи, отметим только, что текст Синайского кодекса во многом согласен с Ватиканским, хотя имеет и свои отличительные чтения.

По исследованию Весткотта и Хорта, текст Синайского кодекса переднесирского происхождения с заметными влияниями в отдельных книгах западных и александрийских чтений.

Бл. Иероним сообщает, что Евсевий, еп. Кесарийский, восстанавливал на пергаменте библиотеку Оригена и Памфила, уже поврежденную, а это обозначает, по мнению Lake, что он делал копии с папирусов на пергамент. Возможно, что среди этих манускриптов был и Синайский кодекс, если он не был уже написан Евсевнем для императора Константина. Во всяком случае, новейшая критика считает, что Синайская рукопись египет ского происхождения в текстуальном отношении, но составлена в Кесарии. Первое подтверждается близостью манускрипта к некоторым египетским папирусам III века, а второе — через топографические имена кодекса, которые связаны с палестинской традицией Евсевия. "Не будет смелым признать, — говорит Лагранж, — влияние Оригена на чтения Синайского кодекса, который мог быть написан в Кесарии на пергаменте с папируса, принесенного из Египта, но обновленного в соответствии с идеями, господствующими в Палестине"9.

По наблюдениям Тишендорфа, рукопись подверглась 7-ми исправлениям или корректурам, из которых первая корректура относится к IV веку

⁹ O. Lagrange, Critique textuelle. Paris, 1935, p.p. 91—92, 98—99.

вторая — к VI веку, следующие четыре — к VII веку и последняя — к

XII веку.

2) Codex Alexandrinus (A). В 1628 году Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис подарил этот кодекс английскому королю Карлу I, а в 1753 году рукопись была передана в библиотеку Британского музея. Согласно арабской отметке 1098 года, кодекс находился в библиотеке Александрийского патриарха, откуда и получил свое название. На первом листе рукописи имеется другая арабская надпись XIII—XIV в., которая гласит, что кодекс собственноручно написала св. мученица Фекла. А. Huisch пользовался этой рукописью при подготовке издания Лондонской Полиглотты Вальтона (1654—1657 гг.), отметив ее буквой А, что положило начало обозначению унциалов латинскими буквами.

Кодекс содержит Ветхий и Новый Завет. В Новом Завете недостает 26 листов начала Евангелия от Матфея (до 25, 2), 2 листов Евангелия от Иоанна (6, 60—8, 52), 3 листов 2 Коринф. (4, 13—12, 6).

После Апокалипсиса приложены послания Климента Римского.

Порядок книг в рукописи: Евангелия, Деяния, Соборные Послания, Послания ап. Павла, Апокалипсис.

От других древних рукописей А отличается употреблением больших

букв для выделения нового абзаца.

На египетское происхождение кодекса указывает применение коптской формы для а и µ. В отдельных книгах А обнаруживает замечательное родство с текстом блаж. Иеронима, особенно в тех местах, где последний отклоняется от древних латинских переводов. По мнению Весткотта и Хорта, манускрипт А представляет самое древнее свидетельство сприйского или антиохийского текста. Его язык отличается чистотой и элегантностью. Это текст "poli" (гладкий, отполированный), по выражению Грегори. 10. В то же время здесь мы наблюдаем большое количество прибавок, вызванных, по мнению критиков, стремлением к гармонизации. Это — текст "plenior" (более полный) по сравнению с текстом Ватиканского кодекса. Основной вопрос в оценке манускрипта сводится к выяснению, являются ли имеющиеся в его тексте прибавки подлинными чтениями или их следует признать позднейшими вставками 11.

В тексте А встречаются итацистические ошибки, причем часто смеши-

ваются " ϵ " с " $\alpha\iota$ ", " ι " с " ϵ ", " ι " с " ι " и т. д.

Рукопись относят к середине или концу V века. 3) Codex Vaticanus (В). Рукопись составляет одну из величайших редкостей Ватиканской библиотеки со времени ее основания папой Николаем V. Она содержит весь Ветхий Завет, за исключением Маккавейских книг и некоторых листов из Бытия и Псалтири и Новый Завет до 9 гл. 14 ст. послания ап. Павла к Евреям. Из Нового Завета недостает: конца послания к Евреям, Посланий 1 и 2 Тимофею, Титу, Филимону и Апокалипсиса. Уже Эразм узнал об этой рукописи из письма к нему ватиканского библиотекаря Павла Бомбезия (1521), а в 1533 году Иоанн Генезий послал Эразму 365 выдержек из кодекса. В XVII в. над рукописью работали многие уче-

Порядок книг в кодексе тот же, как и в Александрийском кодексе, с той только особенностью, что Послание ап. Павла к Евреям помещено перед

его пастырскими Посланиями.

Первым признал высокую ценность манускрипта проф. Нид, когда кодекс в 1809 году был доставлен Наполеоном в Париж в качестве военной добычи. В 1857 году вышло издание рукописи, подготовленное кардиналом Angelo Mai'ем, но совершенно неудовлетворительное. Попытки ученых более тщательно изучить кодекс наталкивались на упорное противодействие со стороны Ватикана. Только Тишендорфу удалось добиться разрешения

C. Gregory, Einleitung in das N. T. II Kritik des Textes. Leipzig, 1909, S.605.
 O. Lagrange, Op. cit., p. 134.

на просмотр рукописи в 1844 году в течение 14 дней по 3 часа в сутки. Но и за это короткое время он успел основательно ознакомиться с манускриптом и точно скопировать 20 страниц из Нового Завета. На основе собранного материала он издал в 1867 году в Лейпциге "N. T. Vaticanum", а в 1869 году добавил к этому изданию "Appendix N. T. Vaticani"12. Другому исследователю, Треджельсу, специально прибывшему в Рим

1845 году для просмотра Ватиканского кодекса и проживавшему в Риме в течение 5 месяцев, было позволено только взглянуть на кодекс.

Наконец, в 1889 году Ватиканский кодекс в части Нового Завета был сфотографирован. Однако фотография этого издания не дает точного представления об оригинале, так как рукопись в X или XI веке подверглась исправлению, а именно: поблекшие буквы воспроизведены были свежими чернилами и прибавлены придыхания и ударения. По древности Ватиканский кодекс считается современником Синайского 13.

Тишендорф полагает даже, что переписчик того и другого кодекса в некоторой части был один и тот же, причем склонен отнести Ватиканский кодекс, как и Синайский, к числу приготовленных епископом Евсевием по распоряжению Константина Великого в 331 году. Палеографические признаки Ватиканского манускрипта действительно указывают на его близость к Синайскому. Последнее фотографическое издание Нового Завета

Ватиканского кодекса было выпущено в 1904 году в 4-х томах.

До недавнего времени кодекс В расценивался западной критикой в качестве непререкаемого текстуального свидетельства и положен был унциалофилами в основу критических изданий. Только с конца ХІХ века среди западных библеистов стали раздаваться голоса сомнения относительно его авторитетности (Буржон, Миллер). Среди русских исследователей библейского текста также были скептики, отрицавшие непререкаемую ценность этого кодекса как в отношении реконструкции текста LXX (И. Е. Е всеев. Книга прор. Исаии, СПб., 1897, и Книга прор. Даниила, СПб., 1907), так и для Новозаветного текста (Н. Н. Глубоковский. Греческий рукописный Евангелистарий, СПб., 1897).

4) Codex Ephraemi rescriptus (С). Это ценнейший палимпсест, хранящийся в Парижской Национальной Библиотеке. Он содержит Ветхий и

Новый Завет, но с большими пропусками.

Из Ветхого Завета рукопись имеет отрывки из кн. Иова, Екклезиаста, Притчей и Песни Песней. Из Нового Завета в ней недостает около одной

Рукопись относится к середине V века и написана, вероятно, в Египте, но затем, приблизительно через столетие, может быть в Палестине, дважды исправлялась и, наконец, около IX века, вероятно, в Константинополе еще дважды была корректирована и приспособлена для церковного употребления. После того, как древнее письмо поблекло или стерлось, листы в XII веке снова были переписаны и дополнены 38 трактатами Ефрема Сириянина, по имени которого и получил кодекс свое название. Возможно, что эта рукопись в числе других принесена была после падения Константинополя во Флоренцию и поступила в собрание древностей Лоренцо Медичи. Позднее Екатерина Медичи привезла ее в Париж. В XVIII веке ее изучали Ветштейн, Грисбах, Шольц и ряд других ученых.

В 1843 году Новозаветные книги кодекса были изданы Тишендорфом, причем во введении к изданию он изложил историю рукописи, а в Аррепdix'e отметил 1500 мест, которые ему казались сомнительными или под-

вергшимися изменению от второй и третьей руки.

Текст написан на гладком и чистом пергаменте. Унциалы несколько большего размера, чем в А, В и Синайском кодексах. Ударения и придыха-

 $^{^{12}}$ C. Gregory, Op. cit., B. I, S. 39. 13 I b i d., S. 32–40.

ния, как и в последних, отсутствуют. Апострофы встречаются редко, знаки препинания довольно часто.

Порядок книг: Евангелия, Деяния, Соборные послания, Послания ап.

Павла, Апокалипсис14.

5) Codex Besae Cantabrigiensis (D). Полагают, что рукопись написана на Западе в середине VI века. Она замечательна тем, что имеет двоякий текст: греческий с девой стороны и латинский с правой. Рукопись имел под руками Генрих Стефан и чтения ее привел в своем издании Нового Завета 1550 года. Позднее она была подарена кем-то Безе, который в свою очередь преподнес ее в 1581 году Кембриджскому университету. В своих изданиях Нового Завета 1582, 1588 и 1598 годов Беза кое-что заимствовал из нее. Впервые рукопись была издана в 1793 году Фомой Киплингом в Кембридже¹⁵. В 1827 году Давид Шульц высказал мнение, что латинский текст списан из другой латинской рукописи, а греческий текст произошел из какогото восточного перевода или представляет переработку такого перевода. Вторично рукопись издана была Скривенером в 1864 году 16.

Последнее издание, самое полное, появилось в Кембридже в 1899 году. Некоторые из новейших критиков текста готовы отдать кодексу D пред-

почтение перед кодексами алеф и В 17.

Пергамент рукописи не особенио чистый. Буквы той же величины, как кодекса С. Первая буква абзаца несколько возвышается. Встречаются своеобразные сокращения слов. Интересно, что некоторые слова в греческом тексте написаны латинскими буквами, и довольно часто наблюдается замена греческих букв латинскими внутри слов.

В общем текст рукописи высокой древности и во многом согласуется

с текстом кодексов алеф и В.

По мнению Весткотта и Хорта, рукопись D предлагает текст, который был широко распространен во ІІ веке. Отличительными особенностями этого текста являются: многочисленные прибавки и замена слов, особенно в Евангелни Луки и в Деяниях, обилие семитизмов и заметная простота и ясность языка.

Рукопись подверглась многим исправлениям. Scrivener различает 9 корректур: первая корректура относится к концу VI века и коснулась только греческого текста в 181 местах; несколько дальнейших корректур падают на VII век и сводятся к расстановке придыханий, ударений и других отметок; позднейшие корректуры IX—XII вв. заканчиваются литургической.

Порядок книг в кодексе: Евангелия, Деяния, Соборные послания, Послания ап. Павла¹⁸.

6) Codex Claromontanus (D), получивший свое название от Clermont en Beauvaisis, где он был найден впервые Безой, первым его владельцем. В настоящее время находится в Париже. Кодекс имеет греческий и латинский текст, заключает в себе послания ап. Павла с пропусками в начале и в конце. Текст не имеет ни ударений, ни словоразделения и относится, по мнению авторитетнейших ученых, к VI веку. Список с него из IX века-Codex Sangermanensis (E) хранится в Лепинграде. Издан Тишендорфом (Codex Claromontanus, Leipz., 1852).

7) Codex Laudianus (E), принадлежавший сначала архиепископу Кентерберийскому Лауду и подаренный последним в Оксфордскую библиотеку, греко-латинский; содержит только Деяния Апостольские. Текст не

¹⁴ Fr. K. Tischendorf, Codex Ephraemi Syri rescriptus sive fragmenta Novi

Testamenti. Leipzig, 1843.

15 Th. Kipling, Codex Theodori Besae Cantabrigiensis. Cambridge, 1793.

16 Scrivener, Besae Codex Cantabrigiensis. Cambridge, 1864.

17 C. Gregory, Text kritik des N. T. Bd. I, S. 47.

18 Schulz, Disputatio de codice D. Cantabrigiensis; Nestle, Novi Testamente. Graeci supplementum. Leipzig, 1896.

имеет ударений. Кодекс написан в VI веке в Александрии. Издан Тишен-

дорфом (Monumenta sacra. Lipsiae, 1846).

8) Codex Augiensis (F) найден в Бенедиктинском монастыре близ Констанца (Augia major), был v Р. Бентлея, в настоящее время хранится в Кембридже, греко-латинский, содержит 13 посланий ап. Павла с словоразделением посредством точек, но без ударений. Время написания ученые относят к IX веку. Издан Скривенером в 1859 году¹⁹.

9) Codex Boernerianus (G), находящийся в библиотеке в Дрездене, перед тем принадлежавший лейпцигскому богослову Хр. Бернеру. Он содержит в себе 13 Павловых посланий с параллельным латинским переводом, без ударений. Деление на стихи в нем обозначено не новыми строками, а за-

главными буквами. Кодекс относится к IX веку. Издан Маттэи²⁰.

10) Codex Coislinianus (H), получивший название от епископа Koacлина в Метце, которому он принадлежал. До этого кодекс находился в греческой лавре на Афоне. Он содержит значительные отрывки из пяти посланий ап. Павла. Текст только греческий, с ударениями. Время происхождення относится к VI веку. Издан Омоном в 1890 году 21.

11) Codex Cyprius (K), принесенный из Кипра в 1637 году в Париж. Содержит Евангелия с ударениями, но без словоразделения. Относится

к VIII или IX веку.

12) Codex Basileensis (E)²². Содержит Евангелия с некоторыми пропусками, имеет ударения и правильную интерпункцию посредством трех точек. Написание кодекса относят к VIII веку.

13) Codex Stephani (L). Он содержит Евангелия без словоразделения с крестиками вместо пунктуации, с придыханиями и некоторыми ударениями. Относится к VIII веку. Находится в Париже. Издан Тишендорфом (Мо-

numenta sacra ined. Leipzig, 1846).

14) Codex S. Matthäi Dublinensis rescriptus (Z). Как и кодекс Ефрема (C), реставрирован и по времени происхождения может быть отнесен к VI или даже к V веку. Кодекс написан прекрасным унциальным письмом без ударений и придыханий. Содержит Евангелия и отрывки из святоотеческих писаний. Имеет несколько изданий. Последнее издание Abbott'a²³.

Мы не будем останавливаться на характеристике остальных унциалов, которых, по сведениям Нестле, насчитывается до 170. Все они относятся к VIII—IX вв. или даже к более позднему времени и в большинстве своем содержат отдельные книги Нового Завета, причем часто с значительными

По мере нахождения, изучения и классификации унциалов учеными применялись для обозначения их сначала большие латинские затем введены были дополнительно заглавные буквы греческого и еврейского алфавита и, наконец, нумерацию стали вести путем прибавления к букве цифрового знака 2, 3 и т. д. Позднейший исследователь греческого Новозаветного текста фон-Зоден ввел новую сиглатуру, которая, однако, не получила пока общего признания.

2. МИНУСКУЛЫ

Вторую группу рукописных свидетельств Новозаветного греческого текста составляют минускулы или курсивные рукописи. По времени про-исхождения все они относятся к IX—XVI вв. и для того периода, вплоть

²¹ O m o n t, Notice sur un très ancien manuscrit grec en onciales des épitres de St.

Scrivener, An exact transcript of the Codex Augiensis. Cambridge, 1859.
 Matthäi. XIII epistolarum Pauli codex Graecus. Meissen, 1791.

Paul. Paris, 1890.

²² По принятой со времени Ветштейна системе обозначения уникальные рукописи, содержащие одни Евангелия, или Деяния, или Послания ап. Павла, обозначаются ^{одними} и теми же большими латинскими буквами.
²³ A b b o t t, The codex rescriptus Dublinensis of St. Matthew's Gospel. London, 1880.

до книгопечатания, являлись общепринятыми руководствами по Новому Завету. В распоряжении первых издателей Нового Завета не было ни од-

ной унциальной рукописи.

Несмотря на свой сравнительно молодой возраст, многие минускулы не менее ценны, чем майюскулы, так как удержали древнейший текст. Достоинство их состоит еще в том, что они помогают установить внешнюю и внутреннюю историю текста. До сих пор не удалось определить с точностью, где и когда появился тот или другой древний унциал. Между тем, курсивные рукописи часто указывают время и место своего происхождения, благодаря чему путем сравнения текстов древних и поздних манускриптов и на основании палеографических и филологических исследований удается углубить историю текста до ранних времен.

Особенно важны минускульные рукописные памятники для тех частей Нового Завета, которые крайне слабо представлены древними унциалами

(Деяния, Соборные послания и особенно Апокалипсис).

До настоящего времени исследовано очень небольшое число минускулов. Первые издатели Новозаветного греческого текста кардинал Ксименес и Эразм имели дело только с немногими минускулами. Генрих Стефан при издании Нового Завета в 1550 году, наряду с унциалами D и L, привлек для сравнения тринадцать минускулов. Несколько большее количество минускульных рукописей привлечено было Вальтоном при издании Лондонской Полиглотты и Миллем и Ветштейном в их монументальных изданиях Нового Завета. Ряд дальнейших исследователей (Reiche, Muralt, Tregelles, Matthäi, Griesbach, Scholz, Scrivener) своими трудами по изучению, каталогизации и изданию минускульных памятников оказали немалую услугу текстуальной критике. Однако огромное большинство минускулов, свыше 2000, еще ждут своих исследователей.

Почти все минускулы написаны на пергаменте и лишь немногие на па-

пирусе. С X века появляются курсивные рукописи на бумаге.

К Новозаветному тексту во многих манускриптах прибавлены комментарии св. отцов, а также сообщения о жизни св. апостолов, о путешествиях св. Павла и заметки о времени и месте происхождения рукописи.

Датированы рукописи в большинстве случаев от сотворения мира и

только немногие, более поздние, от Рождества Христова.

Со времени Ветштейна минускулы отмечаются арабскими цифрами, причем разделены на 4 класса: 1) Евангелия, 2) Деяния и Соборные послания, 3) Послания св. апостола Павла и 4) Апокалипсис. Каждый класс имеет свою нумерацию, начиная с 1 (единицы), так что одна и та же рукопись, содержащая несколько книг, имеет, 2, 3 или 4 цифровых знака. Фон-Зоден попытался ввести новую систему сигл для минускулов, но эта система, как и принятая им сиглатура унциалов, не получила распространения²⁴.

3. ЛЕКЦИОНАРИИ, ИЛИ ГРЕЧЕСКИЕ ЛИТУРГИЧЕСКИЕ КНИГИ

Еще в большем пренебрежении, чем минускулы, находились до самого последнего времени на Западе "лекционарии", или греческие литургические книги.

Один из крупнейших исследователей греческого Новозаветного текста проф. фон-Зоден счел необходимым даже совершенно отказаться от использования лекционариев в качестве свидетельств при реконструкции текста²⁵. Только русская православная богословская наука настойчиво отмечала высокую ценность и важность этих памятников.

Литургические книги, начиная с древнейших времен, были главными книгами церковных общин. Обычай читать священные книги в отрывках

²⁴ H. Nestle, Einführung in das Griechische N. T. Göttingen, 1897.

за божественной службой восходит, несомненно, к I веку и унаследован христнанами от евреев, читавших в синагогах Параши и Гафтары из Ветхого Завета. Ветхозаветные чтения заменены были потом Новозаветными.

Можно допустить, что порядок воскресных чтений установлен был уже в первой половине II века и чтений остальных дней недели во второй

половине II века.

Первыми вошли в богослужебное употребление Евангелия, и отрывки из них, читаемые на службах, получили наименование επαγγέλιον. Рукописи четырех Евангелий с приспособленным к службам текстом назывались τετρχεπαγγέλιον. На Западе они известны чаще-под названием "евангелиарий" и "евангелистарий".

Книги, содержащие отрывки для чтений из Деяний Апостольских. Соборных посланий и Посланий св. ап. Павла, назывались "Apostel" или "Praxapostel" — (πραξαπόστολος). На Западе им усвоялось часто наимено-

вание "апостолярнев".

Как книги литургические, они писались на красивом пергаменте, в 2 столбца, большими буквами. Заглавные буквы выводились красками и возможно искуснее, переплеты изготовлялись из дорогого и прочного материала и украшались драгоценными камнями.

До сих пор каталогизировано свыше 1000 евангелнарнев и до 500 апостоляриев. Наиболее древних насчитывается 135 рукописей — лекциона-

рнев.

Литургические книги или лекционарии в силу исторических и бытовых условий своего происхождения и распространения отмечены неизменной

консервативностью.

Переписчики их, находясь под бдительным контролем Церкви, избегали каждой новой фразы, каждого слова, каждой новой буквы. Эта склонность к архаизированию является лучшей гарантией древности и неповрежденности содержащегося в них текста²⁶.

4. ФРАГМЕНТЫ ПАПИРУСОВ

По своей древности папирусные фрагменты могли бы занять первое место среди рукописных памятников Новозаветного греческого текста. Некоторые из них восходят к III веку и, следовательно, стоят ближе ко времени происхождения священных Новозаветных Писаний, чем самые древунциалы. Однако означенная группа свидетельств до сих пор не нашла заметного отражения в текстуальной критике. Объясияется это, отчасти, тем, что папирусы с отрывками Новозаветного текста принадлежат к числу довольно поздних открытий. Они стали известны в науке лишь с конца прошлого столетия и впервые каталогизированы Грегори в начале текущего века. Кроме того, все найденные до сих пор папирусные списки отличаются крайней фрагментарностью. Обычно — это отдельные листы с несколькими стихами евангельского или апостольского текста. Вполне понятно, что столь отрывочные материалы при всей их внушительной древности не могут иметь большого значения для реконструкции первоначального текста Новозаветных Писаний в целом. Поэтому в большинстве текстуально-критических исследований означенная группа рукописных свидетельств даже не упоминается.

До настоящего времени зарегистрировано до 66 папирусных фрагментов. По сиглатуре Грегори они обозначаются буквой P с прибавлением цифрового знака, начиная с единицы (P^1 , P^2 , P^3 и т. д.). Наиболее ценными считаются следующие фрагменты:

Р¹ (по фон-Зодену EÔ1). Один лист из книги с текстом из Еванг. Матф. 1, 1—9, 12, 14—20. Найден в Оксиринхе, в Египте в 1896 году и опубликован Грэнфелом и Хонтом. III век. Варианты фрагмента подтверждают чте-

²⁶ C. Gregory, Op. cit., B. I. S. 327-478. Nestle, Op. cit., S. 47.

ния Синайского и Ватиканского кодексов. Хранится в Пенсильванском

университете.

Р⁵ (у фон-Зодена ЕО2). Заключает в себе отрывки из Еванг. Иоанна 1,23—31, 33—41; 20, 11—17, 19—25. Один из листов сброшюрованной тетради, содержавшей полностью Евангелие от Иоанна. ПП век. Найден в Оксиринхе Грэнфелом и Хонтом и издан ими в 1899 году. Находится в Британском музее. Текст папируса самый краткий из всех, какие предлагают нам древние рукописи. Он не испытал на себе ни влияний гармонизации, ни исправлений, ни стилистических прикрас. Во многом он совпадает с алеф и В, но еще больше отличается от них.

Р¹¹. Содержит отрывки из 1-го посл. к Коринфянам 6, 13—18; 7, 3—4; 10—14. Первый папирусный фрагмент Нового Завета, ставший известным миру, привезен с Востока епископом Порфирием Успенским. V век. Хра-

нится в Ленинграде. Описан кратко у Грегори²⁷.

Р¹³. Содержит отрывки из Послания к Евреям: 2, 14—5, 5; 10, 8—11, 13; 11, 28—12, 17. Написан на оборотной стороне свитка, на лицевой стороне которого имеется конспект из Тита Ливия. Конец III или начало IV века. Найден и издан Грэнфелом и Хонтом. Это один из наиболее полных из Новозаветных папирусов. Он очень ценен в том отношении, что содержит части послания к Евреям, отсутствующие в Ватиканском кодексе, к которому он очень близок по своему тексту. Находится в Британском музее.

P¹⁷. Отрывок из Послания к Титу 1, 11—15; 2, 3—8. Часть листа из па-

пирусной книги. III век. Найден в Египте и опубликован Хонтом.

 $\ \, \dot{P}^{19}$. Отрывок из Апокалипсиса 1, 4—7. Написан на оборотной стороне папирусного свитка со списком из Исхода. Конец III или начало IV века. Найден в Оксиринхе и опубликован Хонтом.

Р²³. Содержит стихи из Соборного послания ап. Иакова 1, 10—12; 15—

18. IV век. В вариантах обнаруживает сходство с В и А.

 P^{37} . Находится в числе рукописей Мичиганского университета. Опубликован проф. Сандерсом. Содержит стихи из Матф. 26, 19—52. Относится к III веку. Наиболее близок в вариантах к манускрипту Кесарийской группы Θ .

Р³⁸. Открыт проф. Сандерсом в куче рукописей, купленных для Мичиганского университета в 1924 году в Каире. Содержит отрывки из Деяний: 18, 27—19, 6; 19, 12—16. Сандерс датирует началом III века. Другие ученые относят к концу III, к IV и даже к началу V века. По разно-тениям

близко стоит к тексту D.

Р⁴⁵. Приобретен в Египте и опубликован через Ch. Beatty в 1930 году. Хранится в Британском музее. Содержит многочисленные отрывки из Евангелий и Деяний. Дата — III век. В своих чтениях он обнаруживает в Евангелиях наибольшее сходство с Кесарийскими рукописями, особенно с W, а в Деяниях с текстом D. Местом происхождения считается Александрия.

Р⁴⁶. Открыт и опубликован тем же Beatty. Содержит отрывки из Посланий ап. Павла к Римлянам, Филипп., Колосс., 1 Фессалоникийцам. Дата — первая половина III века. В чтениях наиболее сходен с кодексами

Ви А28.

Р⁵². Содержит несколько стихов из 18 главы Ев. Иоанна. Время написания — начало II века (ок. 125 г.). Находится в Манчестере. Это самый древний из известных до сих пор рукописных памятников Нового Завета. Папирус представляет исключительной важности свидетельство для датировки происхождения Ев. Иоанна, не говоря о его значении для истории Новозаветного текста.

Р 64. Содержит несколько стихов из 27 гл. Ев. Матфея. Время проис-

²⁷ C. Gregory, Text kritik des Neuen Testamentes. B. I, S. 119.

²⁸ Сведения о папирусах 20—46 имеются в капитальном труде Лагранжа "Critique textuelle". Paris, 1935.

хождения — конец II века. Вместе с P⁵² относится к числу самых замечательных по древности памятников Священной Новозаветной письменности.

 P^{66} . Известен под названием "папирус Bodmer II", по имени владельца. Открытие папируса произошло недавно (1956 г.) и явилось выдающимся событием в области новозаветных изысканий. Ни одна из найденных за последние 30 лет новозаветных рукописей не вызывала такой сепсации, как P^{66} . Этому манускрипту принадлежит одно из первых мест как по его объему, так и по древности. P^{66} предлагает на 104 отлично сохранившихся страницах текст первых четырнадцати глав Ев. Иоанна, за исключением 6, 11-35 и 14, 27-31. Происхождение папируса эксперты единодушно относят ко времени около 200 г., причем некоторые склонны защищать более раннюю датировку.

Предварительные сопоставления текста Р⁶⁶ с текстом издания Нестле и важнейшими манускриптами показывают, что вновь открытый папирус имеет 78 своих собственных чтений, свойственных только ему и в других греческих рукописях не обнаруженных. Что касается остальных вариантов по сравнению с текстом Нестле, то в них Р⁶⁶ ближе стоит к византийско-восточной и кесарийской форме текста, нежели к тексту египетских унциа-

лов — Ватиканского и Синайского кодексов²⁹.

II. ПЕРЕВОДЫ

Следующим источником для установления первоначального Новозаветного греческого текста являются древние переводы.

По мере того, как христианство становилось мировой религией, пользование Новым Заветом на его первоначальном греческом языке делалось затруднительным. Правда, этот язык был в то время общепринятым среди образованных людей греко-римской империи, но христианство не было религией только священников и людей образованных. Народные массы нуждались в чтении и понимании Священных книг на своем родном языке. Отсюда возникла необходимость переводов Новозаветного текста.

Вполне понятно, что начальные переводы в отдельных странах остались для нас неизвестными. Можно только предположить, что они возникли в силу разных побуждений и по инициативе отдельных лиц, которые не отметили ни места, ни времени своей работы. Однако нет оснований отрицать, что переводы появились очень рано и во всяком случае не позднее ІІ века. Уже надпись на Кресте Христовом, сделанная на еврейском, греческом и латинском языках, говорит за древность переводных творений. Палестина была почвой, на которой соприкасались разные языки и диалекты. Еще до христианства здесь бытовали: в местах древнееврейского населения — арамейский язык, из Египта со времен Александра Македонского проникал греческий, из Рима — латинский. Среди учеников Христа одни носили древнееврейские имена (Иаков), другие чисто или наполовину арамейские (Керһа — в переводе Петр, Варфоломей), третьи — греческие (Филипп, Андрей).

После Палестины очень рано стала средоточным пунктом новой веры Антиохия с ее полугреческим и полусирийским населением. Там говорили

на том арамейском языке, который теперь называется сприйским.

В Риме большинство населения понимало по-гречески, но христианство быстро распространилось отсюда по Италии, Северной Африке и Галлии, где массам ближе был латинский язык.

Наконец, очень рано христианская религия проникла в Египет и насаждалась здесь с помощью переводов священных кинг на местных наречиях.

Таким образом, можно утверждать с полной вероятностью, что уже

 $^{^{29}}$ Сведения взяты из статьи K. A 1 a n d, "Papyrus Bodmer II" в "Theologische Literaturzeitung". 1957, № 3.

во ІІ веке, наряду с греческими списками, существовали сирийский, латинский и египетский переводы Священных Новозаветных Писаний.

Едва ли нужно говорить, какое большое значение имеют переводы для Новозаветной текстуальной критики. Относительно большинства греческих рукописей, особенно унциалов, мы не знаем, из какой страны они произошли. Но что латинский перевод был создан не в Египте, а коптский — не в Галлии, — это совершенио ясно. Поэтому переводы намечают нам, прежде всего, место распространения библейского текста, а отчасти и время. Если переводы, появившиеся в совершенно разных местах — на латинском Западе, на сирийском Востоке и на египетском Юге, согласны между собой, то это должно свидетельствовать, что они произошли в очень древнее время и из первоисточника.

Естественно, что в качестве источников служат только переводы, которые сделаны непосредственно с греческого текста. Поэтому при использовании этого вида свидетельств текстуальная критика всегда должна иметь в виду: древность перевода, особенности его языка, способ работы перевод-

чика и возможные исправления или переработки.

Древность перевода говорит сама за себя. Чем древнее перевод, тем он

ближе к первоисточнику, к оригиналу.

При наблюдении особенностей языка всегда возникает вопрос: насколько данный язык в состоянии точно передать греческий текст. Так, например, в греческом языке имеет большое значение артикль. Насколько точно передает смысл греческих фраз тот или другой язык, не имеющий артикля, как, например, эфиопский? То же следует сказать относительно местоимений. Одни языки ими изобилуют, другие же их почти совсем не употребляют. Понятно, что те и другие не могут считаться верными текстуальными свидетельствами. Наконец, не все языки в состоянии точно передать времена и наклонения греческого языка. В частности, латинский язык в переводах с греческого, сирийского и других языков допускает немало неточностей.

Большое значение имеет качество перевода или способ работы. Для текстуальной критики часто представляют ценность плохие переводы, если они стремятся с возможной точностью передать порядок слов греческого текста, не смущаясь шероховатостью. стиля. Иное значение имеет перевод, который

старается схватить только главную мысль оригинала.

Первые издатели греческого Нового Завета не имели в руках ни одного перевода, за исключением Вульгаты, которая употреблялась тогда во всем западном мире. Комплютенская Полиглотта (1514 г.) предложила рядом с греческим текстом Вульгату, использовав ее как первоисточник и внеся исправления в греческий текст по латинскому оригиналу. Второе издание Эразма (1519) дало собственный латинский перевод, наряду с греческим текстом, однако Вульгата и для этого издания являлась основным первоисточником.

Беза в своем втором издании греческого Нового Завета (1582) ссылался

уже на сирийский перевод.

Антверпенская Полиглотта (1569—1572) привела в 5-й части (1571) не только греческий текст и латинскую Вульгату, но и сирийский текст и при том в двойной передаче — сприйскими и еврейскими буквами.

Парижская Полиглотта в 5-6 части (1630-1633) содержит греческий Новозаветный текст, Вульгату, сирийский перевод с латинской передачей

и арабский перевод также с передачей латинским шрифтом.

Лондонская Полиглотта (1660—1661) в дополнение к греческому, латинскому, сирийскому и арабскому текстам привела еще эфиопский текст (с латинской передачей), а для Евангелий — полностью персидский текст (с латинской передачей).

В издании 1675 года использованы готский и коптский переводы. В даль-

нейшем переводы становятся предметом все более широкого и внимательного изучения^{з о}.

Так как христианство распространялось с Востока, то восточные переводы следует признать более ценными для установления текста Нового Завета. Эти переводы ближе и точнее передают слова и дела Христа Спасителя и его апостолов.

1. СИРИЙСКИЕ ПЕРЕВОДЫ

а) Сирийская Церковная Библия, впервые опубликованная Альбрехтом Видманштадтом в 1555 году в Вене при содействии одного сирийского яковита по имени Моисея, долгое время и не без основания называлась "королевой между переводами". В этом виде Новый Завет употреблялся во всех сирийских церквах, отклонившихся от Православия в V веке. Доказано, что указанная сирийская Библия относится к тому времени и к той стране, где Новозаветные Писания не сведены были еще к канону. Она содержит Евангелия, Послания ап. Павла, Деяния и Соборные послания. Однако в тексте не достает 2 Петра, 2 и 3 Иоан., Иуды и Апокалипсиса.

Указанные писания были включены в издания Сирийской Библии в 1627

и 1630 годах по другим более поздним переводам.

Этот текст воспроизведен и другими позднейшими изданиями. С 1 X — X вв. данный перевод у сирийских ученых в отличие от других сирийских переводов назывался "Peschitto", "обыкновенный", "простой", "точный"³¹. Когда и где этот перевод изготовлен? По древнейшему преданию сирийцев, апостолом Фаддеем, который после смерти Христа пришел к королю Абгару Черному, по другим преданиям — учеником Фаддея Аггеем.

Для Ефрема Сирина (†373—378) он представляется уже общепринятым и древним по происхождению. Полемика с Маркионом предполагает бытие

Нового Завета на сирийском языке.

Самое древнее свидетельство о сирийском Евангелии находится в "Истории" Евсевия, который, упоминая об Егезиппе (160-180), говорит, что тот приводит выдержки из Евангелия евреев и из сирийского. Но какой перевод здесь имеется в виду — Peschitto иди другой, — остается неизвестным. Во всяком случае перевод Пешитто принадлежит к числу древнейших, если не самый древний. Большинство ученых согласно относят его ко второму веку, но допускают возможность и более раннего происхождения (конец І в.). Однако Лагранж приписывает этот перевод епископу Раввуле (407-435), который решил дать своим соотечественникам безупречный текст отдельно для всех Евангелий, чтобы заменить Диатессарон Татиана. Его текст стал официальным и каноническим для всех христиан-сирийцев³².

Рукописи Peschitto имеются в большом количестве в Европейских библнотеках, из них 10 отнесены к V и 30 к VI векам. Издание сирийского Четвероевангелия, изготовленное Оксфордским университетом, построено на 40 рукописях, мало отклоняющихся друг от друга.

б) В 1858 году англичании W. Cureton опубликовал полученную Британским музеем в 1842 году из Египта рукопись на сирийском языке, в которой он готов был признать оригинал Евангелия от Матфея. Ошибка скоро

³⁰ Rich. Simon Histoire critique des Versions du N. T. Rotterd., 1690. E. Re-

u s s. Geschichte der heil. Schrift. N. T. Braunschw., 1874.

31 Peschitto употребляется здесь в смысле лат. simplex — простой, верный, буквальный, точный. Значение "простого" этому переводу усвояется в том смысле, что он по своему буквальному характеру отличается от толкового текста, снабженного комментариями и примечаниями. Ввиду общераспространенности Пешитто в церквах Сирий простоями постоями в стоями в стоями в стоями в стоями в стоями такста новоского Востока его можно поставить рядом с \ulgata по значению в истории текста новозаветных книг. При этом следует заметить, что наименование "Пешитто" применено было первоначально к древнему сприйскому переводу Ветхого Завета с еврейских рукописей, а потом перенесено было на перевод Нового Завета.

32 О. Lagrange, Op. cit., pp. 220—221.

была обнаружена, но возник вопрос, в каком отношении стоит Куретоновский текст к Пешитто. Зависимы они один от другого или нет? Вопрос

остается до сих пор не решенным окончательно.

в) В 1892 году англичанка А. S. Lewis вместе с Gibson сфотографировали на Синае листы сприйского палимпсеста, который содержал очень древнюю евангельскую рукопись, близко стоящую к сирийской рукописи Сигеton'а. Эта повая рукопись была издана в 1894 году. Теперь встал вопрос об отношениях между Peschitto, текстом Cureton'а и текстом Lewis.

Манускрипты Cureton и Lewis (syc и sys) получили огромное значение в текстуальной критике, так как тексты их признали очень древними. Особенное внимание уделялось Синайскому Сирийцу (sys), текст которого является самым кратким из всех манускриптов. Некоторые ученые полагали, что Синайский текст (sys) воспроизводит греческий текст, не подвергавшийся рецензии, и представляет, следовательно, подлинный текст. Burkitt рассматривает Синайскую рукопись, как представителя текста, бывшего в Антиохии около конца II века, который явился базой для Днатессарона и латинских переводов. Но его влияние упало в начале IV века в связи с полвлением рецензии Лукиана³³.

Вопрос о взаимоотношениях между Пешитто, Сирийским переводом Куретона и текстом Синайского палимпсеста осложняется крупной ролью в Си-

рийской текстуальной традиции Евангельской гармонии Татиана.

Из древних известий мы знаем, что ученик мученика Иустина, сирпец Татиан, около 160 и не позднее 172—173 гг., создал евангельскую гармонию, так называемый Дилгертафому — та бий тератафому в задублюч на греческом и сирийском языках. Эта гармонии до V века находилась у сирийцев в довольно широком употреблении. Феодорит Кирский сообщает, что в своем дноцезе (полусирийском, полугреческом) он уничтожил 200 экземпляров этого творения. Епископ Раввула Эдесский (407—435) около того же времени наставлял своих пресвитеров и диаконов, чтобы во всех церквах были приняты и читались "отдельные Евангелия". Под "отдельными Евангелиями" здесь подразумеваются Евангелия не объединенные в противоположность гармонии Диатессарона Татиана, причем можно предполагать, что имелся в виду текст Пешито³⁴.

Евангельская гармония Татиана до сих пор не найдена, но давно известны латинские (с 1876 г.) и арабские (с 1883 г.) ее переводы. Ученый Zahn впервые нашел у сирийского писателя Афраата (337—345) цитаты из гармонии Татиана.

Диатессарон имеет очень большое значение для критики. Заслуживает внимания, что места, опущенные в В кодексе, находятся в Диатессароне: о признаках погоды (Мф. 16, 2—3); о явлении ангела и кровавом поте в Гефсиманском саду (Лк. 22, 43—44); о прощении Спасителем со креста нудеев (Лк. 23, 34); о возмущении ангелом воды в купели (Иоан. 5, 4); конец Марка (16, 9—20). Все эти места представлены через арабский перевод и через цитаты древних отцов Сирийской церкви. Поскольку все эти места находятся в Антиохийском тексте, то, возможно, что Татиан пользовался тем текстом, который был во II веке в Антиохии и, следовательно, первоначальным текстом³⁵.

Так постепенно накоплялся материал, который свидетельствовал о нескольких формах древнесирийского текста: syr^{p(sch)}, syr^{c(reton)} syr^{s(lewis)}, причем оставалось невыясненным, какая из этих форм наиболее ранняя и в каком отношении стоят они к гармонии Татиана.

Грегори склонен считать древнейшим переводом текст Cureton'a, который он назвал "alt-syr". Ученый думает, что перевод этот появился од-

³⁵ O. Lagrange, Op. cit., p. 194.

³³ О. Lagrange, Op. cit., pp. 216—217.
³⁴ «Очерки по истории христианства в Сирии". "Христианское Чтение". 1914, ч. I, стр. 849—850.

новременно с гармонией Татиана или даже раньше ее, но потом подвергся

некоторому влиянию с ее стороны.

Вскоре древнесирийский (alt-syr) перевод был исправлен по древнегреческим рукописям, а затем в середине III или в начале IV века вновь переработан, возможно Лукианом (†312), в каковом виде и получил распространение, став известным впоследствии под именем "Peschitto"³⁶.

г) Несколько особняком стоит "Палестинский перевод" (syr^{pat}). Указанные выше переводы — Куретоновский, Синайский и Пешитто написаны на армянском восточном диалекте, на котором говорили сирийцы в Эдессе и на Евфрате. Палестинский перевод написан на диалекте Палестины. Некоторое время он был представлен только одним источником — рукописью Евангелия, находящейся в Ватикане. Рукопись написана в 1030 году в местечке Абуд, близ Иерусалима, обыкновенными мелкими буквами и с внешней стороны не производит особого впечатления. Но по своему диалекту она стоит ближе к халдейскому языку, чем Peschitto. Тишендорф отнес текст ватиканского Евангелия к V веку, а Нёльдеке — к IV веку. По мнению указанных ученых, этот текст употреблялся в Сирийских церквах в Палестине, которые примыкали к Константинопольской церкви. В конце XIX века "Палестинский текст" подкреплен был четырьмя новыми свидетельствами: двумя рукописями с отрывками из Послания к Галатам, одной рукописью с евангельским текстом, найденным в монастыре св. Екатерины на Синае, и рукописью с посланиями ап. Павла, доставленной в Оксфорд из Египта. Все вновь открытые документы опубликованы в 1890, 1893 и 1899 годах.

Нельзя определить место происхождения перевода. Предполагают, что он появился после Халкидонского собора (451) и был предназначен для маленькой группы православных, которые не желали быть ни несторианами, ни монофизитами и которых противники их называли мелхитами или шарскими, то есть исповедующими доктрину Константинопольского императора³⁷. По исследованиям Gregory, палестинская форма сирийского перевода стоит ближе к древнесирийскому тексту (alt-syr), чем Peschitto, и представляет собой провинциальную его переработку, в то время, как Peschitto предлагает более позднюю легальную переработку древнесирийского текста.

д) Самую молодую форму сирийского текста дает "Филоксено-гераклейский перевод". Здесь возможно различать даже две формы — филоксеновскую (syr $^{\rm ph}$) и гераклейскую (syr $^{\rm h}$).

Что обычно называют филоксеновской формой, то с равным правом

можно именовать Поликарповской.

Монофизитский епископ Филоксен (по сирийски Мабуг — 488—518) в 508 году поручил хорепископу Поликарпу сделать с греческого Нового Завета перевод на сирийский язык. Трудно сказать, дошел ли до нас этот

перевод, так как через столетие он подвергся переработке.

В 616 году уроженец Гераклен Сирийский епископ Иераполя Фома Гераклейский исправил филоксеновский перевод, сравнив его с 2—3 хорощими древними греческими рукописями, причем результаты сравнений, то есть разночтения оп отметил на полях. Работа свелась к тому, что, взяв за основу древнесирийский коррегированный перевод, вероятно, Peschitto, он исправил сирийский текст по древнегреческим оригиналам.

По частям Гераклейский перевод издавался с 1630 года. В 1892 году

опубликована была последняя его часть — Апокалипсис.

2. КОПТСКИЕ ПЕРЕВОДЫ

Копты сохраняют имя древних египтян, которое усвоено им арабами. Язык коптов также древнеегипетский, изменившийся с течением времени.

³⁶ C. Gregory, Op. cit., B. II, S. 493.

Египет вытянулся по реке Нилу с двумя главными очагами цивилизации -Мемфисом и Фивами. На его территории образовалось множество диалектов, но ввиду политического единства страны эти диалекты мало различались между собой. Коптский язык превратился в литературный язык под влиянием распространения христианства. В начале нашей эры коптская христианская письменность выступает под тремя формами или на трех дналектах:

1) богаирском (нижнеегипетский, александрийский и мемфисский);

2) сандском (верхнеегипетский, или фивский) и

3) файюмском (или среднеегипетский).

Известно, кроме того, несколько фрагментов Библин на акмимском дналекте.

Коптские переводы Священных Новозаветных книг — богаирский и саидский - возникли не позднее конца II века непосредственно из греческого источника, файюмский — около конца III века из саидского текстуального предация 38.

а) "Богаирский перевод" (bo) открыт был раньше других и долго считался единственным из египетских переводов, а потому назывался "коптским" с кратким обозначением "кор.". Форма языка перевода указывает на предлежащий ему греческий оригинал. Текстуальная критика считает его одним из наиболее важных текстуальных свидетельств.

Он содержит весь Новый Завет, но Апокалипсис написан отдельно и

приложен как бы в качестве дополнения.

Порядок Священных Новозаветных книг таков: Евангелия, Послания ап. Павла, Соборные послания, Деяния, Апокалипсис. Порядок Евангелий: Мф., Мрк, Лк., Иоан., но есть рукописи: Иоан., Мф., Мрк., Лк.

Впервые боганрский перевод был использован при издании Нового Завета в Оксфорде в 1675 году, затем в 1707 году Миллем. Впоследствии в Европе накопилось свыше 50 рукописей этого перевода, по которым Ногпет обработал текст. Греческий оригинал, лежавший в основе перевода, современными критиками принимается как наиболее чистый, свободный от так называемых западных влияний.

б) "Саидский перевод" (sa). Так по-арабски называется перевод на верхнеегипетском или фивском диалекте. Впервые он стал известен на Западе в XVIII веке. Перевод содержит весь Новый Завет. Порядок Есангелий в нем: Иоан, Мф., Мрк., Лк. Апокалипсис, как и в богаирском переводе, выделен в виде особого прибавления.

Впервые епископ Арсинойский Тикі привел многие места из саидского перевода в своей книге: Rudimenta linguae Coptae sive Aegypticae ad usum collegii Urbani de propaganda fide. Rom. 1778 год. В дальнейшем перевод

был предметом исследования целого ряда ученых.

По всем данным, предлежавший ему греческий оригинал резко отличался от оригинала богаирского перевода и не чужд был западных чтений.

в) "Файюмский перевод" (aeg). Текст представляет собою диалект среднего Египта, опубликованы только некоторые отрывки из Еваигелий и посланий ап. Павла. До сих пор точно не установлена его связь с другими египетскими переводами, но, по-видимому, он ближе стоит к саидскому³⁹.

3. ЭФИОПСКИЙ ПЕРЕВОД (aeth)

Август Дильман полагал, что Эфиопский перевод приготовлен был трудами нескольких переводчиков между IV—VI вв. с греческого оригинала для абиссинской Церкви, но не рукой первого епископа Фрументия, как думают тамошние христиане 40 .

³⁸ Eb. Nestle, Einführung in das Griech. N. T. 1923.
³⁹ M. G. Schwarz, Das alte Aegypten, T. I. Leipzig. 1843.
⁴⁰ Aug. Dillmann. Aethiopische Bibelübersetzung in der "Real-Encyklopädie" Herzog'a. Ausg. 2. Leipzig. 1877, Bd. 1.

Дильман считал, что перевод в точности следовал греческому тексту,

удерживая строго порядок слов.

Однако более тщательные наблюдения показали, что перевод во многом отступает от греческого оригинала, согласуясь больше с духом эфиопского языка, и представляет собою позднейшую переработку, причем обновители текста использовали коптские и арабские переводы.

Некоторые ученые (Gildemeister) относят перевод к VI – VII вв. и нахо-

дят в нем влияние монофизитов и арабских рукописей.

Перевод содержит весь Новый Завет, два послания Климента Римского и в качестве приложения церковно-правовую книгу, так называемый "Ѕуnodos" или "Постановления Апостолов"41.

Первое издание перевода вышло в Риме в 1548/49 г. в 2-х частях, второе в Лейдене в 1654 году. Римское издание, в котором принимали участие многие ученые, приведено в Полиглотте Вальтона с латинским переводом. Все издания и переводы Эфиопского текста весьма несовершенны.

В библиотеках Европы имеется не менее 100 рукописей Эфиопского перевода, в большинстве позднейших. Самая древняя, хранящаяся в Париже,

относится к XIII веку.

4. АРМЯНСКИЙ ПЕРЕВОД (arm)

В древнее время армяне пользовались сирнйской Библией. В начале V века был сделан свой армянский перевод. Относительно происхожде-

ния этого перевода существует следующий рассказ.

Армянский патриарх Исаак и знаменитый армянский ученый Месроб приступили к переводу сирийской Библии на армянский язык. Но в 431 году два ученика Месроба - Иоанн и Иосиф, прибывшие из Эфеса, принесли с собой греческие рукописи. Месроб и Исаак при первом же ознакомлении с этими рукописями обнаружили различие между сирийским и греческим текстом и забраковали приготовленный уже ими перевод некоторых книг с сирийского оригинала. Йоанн и Йосиф были отправлены в Александрию для основательного изучения греческого языка. По возвращении они и совершили полный перевод Нового Завета на армянский язык непосредственно с греческих рукописей. Однако внимательное изучение армянского перевода обнаруживает, что, несмотря на свою близость к греческому тексту, он носит на себе несомпенные следы влияния сирийских оригиналов.

Армянская Библия впервые была опубликована в Амстердаме в 1666 году, причем недостающие места или пропуски были восполнены из Вульгаты, а также по Вульгате проведены были и значительные изменения. Издателем был посланный армянским Синодом в 1662 году на Запад ученый богослов епископ Усканский, которому поручено было напечатать армянскую Библию ввиду недостатка в Армении рукописных экземпляров. До 1789

года все последующие издания следовали Ускановскому.

В 1789 году Иоанн Зохраб (Zohrab) опубликовал в Венеции на армянском языке Новый Завет, а в 1805 году всю Библию. Текст этой Библии показывает, что у армян библейская критика стояла довольно высоко. Для Нового Завета Зохраб использовал 20 рукописей, опираясь, главным образом, на киликийские конца XIII-начала XIV вв. Зохрабовское издание Библии на армянском языке вышло также в Петербурге в 1814 году и в Москве в 1860 году, исправленное под руководством Иоанна, патриарха Русской Армении.

В настоящее время известно довольно большое количество рукописей армянского перевода IX-XIV вв., которые привлекаются текстуальной критикой. Наиболее замечательная из них Эчмиадзинская 986 года⁴².

⁴¹ W. Fell, Canones apostolorum Aethiopice, Leipzig, 1871. 42 Rich. Simon, Histoire critique des versions du Nouveau Testament. Rotterdam, 1690.

5. ГРУЗИНСКИЙ ПЕРЕВОД (georg)

Христианство существовало в Иверии уже в начале IV века, но иверийцы пользовались первоначально Библией на других языках. Некоторые полагают, что грузинский перевод появился одновременно с армянским. то есть в V веке. Подтверждение этого находят как в палеографии, указывающей на общее происхождение алфавитов, так и в целом ряде исторических фактов. Известно, например, что в V веке грузинские монахи были в Палестинских монастырях св. Саввы и св. Феодоры и что тогда существовала литургия на грузинском языке⁴³.

Другие считают, что грузинский текст, впервые опубликованный в 1723 году в Москве и затем вновь изданный только в 1843 году, произошел из армянского или исправлен был по армянским и славянским оригиналам.

В такой зависимости от Московского издания 1743 года стоят петербург-

ские издания грузинского перевода Библии в 1816 и 1818 гг.

Zenker склонен утверждать, что в основе его лежали славянские рукописи. Надлежащему критическому исследованию грузинский перевод до настоящего времени не подвергался44.

6. ПЕРСИДСКИЙ ПЕРЕВОД

Можно было бы полагать, что персы очень рано имели свой перевод, так как очень рано восприняли христианскую религию. Однако древних рукописей с персидским текстом до сих пор не обнаружено.

По-видимому, на протяжении столетий персидские христиане пользовались Священными книгами на чужих языках, преимущественно на си-

рийском.

Открытые в XVII веке три персидских рукописи с евангельским текстом относятся к XIV веку, причем одна передает греческий оригинал, другая— сирийский и третья— латинский.

Первое печатное издание Евангелий на персидском языке было выпущено в Лондоне в 1657 году, второе — в Гельмштадте в 1750-1751 гг. в 4 частях. Положенные в основу этих изданий рукописи не восходят раньше XIV века.

7. АРАБСКИЙ ПЕРЕВОД (arab)

Время появления арабского перевода Нового Завета неизвестно. Ни одна из известных арабских рукописей с Новозаветным текстом не может

быть датирована раньше 850 года.

Тщательное изучение нанболее старых манускриптов с арабским Новозаветным текстом показало, что часть из них использовала непосредственно греческий текст александрийского типа, употребляемый мелхитами и коптами, другая часть восходит к сирийскому тексту антиохийской формы, принятому несторианами, халдеями, якобитами и маронитами, и третья часть опирается на коптскую текстуальную традицию.

Первое издание арабского Евангелия вышло в Риме в 1591 году, вто-

рое в том же году с латинским переводом.

В дальнейшем арабский перевод отдельных книг Священного Писания и всего Нового Завета в целом привлекался почти всеми изданиями XVII века, в том числе всеми Полиглоттами, начиная с Парижской⁴⁵.

Следует, однако, отметить, что арабский, равно как грузинский и персидский переводы имеют больше значения для языковой и культурной истории, а для текстуальной критики особого интереса не представляют.

43 O. Lagrange, Op. cit., p. 377.
 44 Zenker, Bibliotheka orientalis. Leipzig, 1861. Gregory, Op. cit., B. II,

⁴⁵ Joh. Gildemeister, Catalogus manuscriptorum Arabicorum bibliothecae Bonnensis. Bonn, 1873.

8. ГОТСКИЙ ПЕРЕВОД (got)

Христианство проникло к готам в III веке, когда они занимали причерноморские степи. В IV веке появился готский перевод большинства Священных книг Ветхого и Нового Завета, совершенный вторым готским епископом Ульфилой (†388 г.), принявшим арианство. Чрезвычайно малочисленные памятники не дают возможности судить о его дальнейшей

судьбе.

Сохранившиеся рукописи с Новозаветным текстом содержат в себе отрывки из Евангелий и Посланий ап. Павла, причем некоторые евангельские рукописи восходят к V или VI веку. Ни одного фрагмента с текстом из Деяний и Соборных посланий и Апокалипсиса до сих пор не найдено. Из сохранившихся рукописей Готского перевода особого внимания заслуживает так называемый "Серебряный кодекс" (Codex Argenteus) или "Упсальский", открытый в XVI веке. Он содержит отрывки из 4 Евангелий (Мф., Иоан., Лк., Мрк.). Первоначально он находился в одном из монастырей Вестфалин, затем в конце XVI века он был в Праге, где Арнольд Меркатор сделал из него некоторые выписки. В 1648 году кодекс как военная добыча был отправлен в Швецию. В 1655 году он оказался в Голландии, где был куплен графом Габриелем де ля Гарди и подарен университету в Упсале. Там он находится до настоящего времени.

Судя по отрывочным материалам, в основу перевода положен был греческий текст антиохийского типа. Переводчик близко следовал предлежащему оригиналу, употребляя иногда греческие слова. Но наряду с этим в рукописях встречаются и латинские слова, а также западные чтения. Последнее обстоятельство дало повод некоторым ученым полагать, что перевод в V или VI вв. во время пребывания готов в Италии и Испании,

был исправлен по западным и латинским переводам.

С IX по XVI в. в Европе совершенно не имелось сведений о готском

переводе.

Впервые он использован был Fell'ем в его издании 1675 года. Ввиду значительной древности и происхождения из антиохийских первоисточников готский перевод представляет довольно значительный интерес для текстуальной критики. Особое значение он имеет для русских богословов, так как тесно связан с славянским переводом Священных Новозаветных Писаний. В древних славянских сказаниях повествуется, что св. Кирилл во время пребывания его в Херсонесе по пути в Хозарию получил от некоего "русского человека" Псалтирь и Евангелие "на русском языке", с которыми близко познакомился. Некоторые ученые полагают, что эти "русские" книги представляли собой готский перевод еп. Ульфилы.

9. СЛАВЯНСКИЙ ПЕРЕВОД

По вопросу о происхождении славянского перевода Библии мы встречаемся с двумя различными мнениями ученых исследователей. По одному из этих мнений, наиболее принятому, труд перевода Священных книг Ветхого и Нового Завета с греческого на славянский язык, вместе с изобретением славянских письмен, принадлежит всецело великим первоучителям славянским, св. братьям Кириллу и Мефодию, уроженцам г. Солуни В Македонии. По другому же мнению, "Священные книги мы имеем не в Кирилло-Мефодиевых переводах, а в переводах гораздо древнейших, собранных, выправленных, переписанных и, может быть, пополненных Кириллом и Мефодием, преподавшими в славянской грамоте способ к правильному разумению и употреблению их"46.

Однако второе мнение до сих пор не могло привести в свою защиту

⁴⁶ Д. Прозоровский, Происхождение славянского перевода Свящ. книг, СПб., 1869, стр. 17. Д. Иловайский, Розыскайия о начале Руси. М., 1876, стр. 130—155.

достаточных оснований и поколебать общее убеждение, что истинными творцами славянского перевода Ветхого и Нового Завета были св. Солунские братья Кирилл (в мире Константин) и Мефодий.

Согласно летописным и другим известиям, оссбенно греческих авторов. труд перевода Библин на славянский язык возможно начат был св. Кириллом в 855 году в Византии и закончен в Моравии св. Мефодием в 885 году после смерти св. Кирилла (869 г.). С тех пор Новый Завет во множестве рукописей распространился по всему славянскому миру и с введением христианства на Руси в 988 году перешел и в наше отечество.

Первоначальный Кирилло-Мефодиевский перевод в целости до нас не сохранился, но остатки его обнаружены в некоторых древнейших рукописях.

Первым собирателем славянских рукописей Нового Завета был ученый чех, аббат Добровский. Его собрания использовал Грисбах и затем Тишендорф. Добровский пытался установить фамилии или рецензии славянского текста, но после него накопился новый материал.

Много сделали по описанию и изучению древнеславянских рукописей русские ученые А. В. Горский и К. И. Невоструев, которые при содействии и участин митрополита Филарета выпустили ценный труд "Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, ч. І. Литургические книги" (М., 1855).

По последним данным, от XI по XIV век сохранилось 226 славянских рукописей "Нового Завета", в том числе Евангелий, полных и неполных, 133 списка. Кроме того, имеется немало рукописей библейского содержания XV - XVIII вв. 47

В результате исследований обозначились четыре редакции древнеславянского перевода Новозаветных книг, одинаковые для Евангелия и Апостола48:

1) древнейшая югославянская, более или менее первоначальная Кирилло-Мефодиевская;

2) древняя русская, ведущая свое пачало от южнославянских образцов века Симеонова;

3) русская XIV века, усвояемая святителю Московскому Алексию, и

4) русско-болгарская, содержащаяся в Библии 1499 года.

Особую ценность для реконструкции первоначального греческого текста Нового Завета имеет первая редакция. Анализ рукописных свидетельств этой редакции показывает, что образцом для древнего Кирилло-Мефодневского перевода послужила антиохийско-константинопольская рецензия, в основе которой лежали лучшие греческие кодексы IV—X вв. Важнейшими представителями первой редакции являются: Зографское глаголическое четвероевангелие XI века⁴⁹, Остромирово Евангелие 1056—1057 г.⁵⁰, Охридский и Слепченский Апостолы XII века, Толковый Апостол 1220 года, Никольское четвероевангелие XIV века и Четвероевангелие и Апостол в пергаментной рукописи 1404 года и др.

Вторая редакция, древнерусская, прослеживается преимущественно в литургических списках: Архангельское Евангелие (1092 г.), Румянцевское (1164 г.), Мстиславово (до 1117 г.), Юрьевское (1119-1128 гг.), Ми-

лятино (1260 г.) и др.

Чрезвычайный интерес представляет третья редакция, усвояемая свя-

⁴⁹ l g n a z J a g i č. Quattuor Evangeliorum codex glagoliticus olim Lographensis nunc Petropolitanus. Berolini, 1879.

⁴⁷ Г. Воскресснский, Квопросу о новом пересмотре славянского перевода Библин. "Богосл. Вести.", 1913, І. 48 Г. Воскресенский, Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV века. М., 1849. Его же, Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка. М., 1896.

⁵ Издано А. Востоковым в 1843 г. в СПб.

тителю Алексию. Заслуживает внимания самый повод, по которому первосвятитель русский предпринял свой труд перевода Нового Завета на славяно-русский язык. Вместе с московскими князьями св. Алексий был ревностнейшим носителем великой мысли собирания Руси в единое всероссийское государство с Москвою во главе. Сознавая, что могущественной опорой государственного единства является единство церковное, он деятельно заботился о расширении и укреплении влияния Московской митрополии. С самого начала своего святительского служения в сане митрополита всероссийского св. Алексий должен был вести постоянную и упорную борьбу с юго-западными претендентами на русскую митрополию и ее епархии. В этой неустанной борьбе за сосредоточение в Москве власти как государственной, так и церковной у него возникает великая мысль освободить Русь и от книжно-литературного влияния юго-запада путем создания самостоятельной славино-всероссийской или редакции церковно-богослужебного текста Нового Завета.

Свой труд по переводу св. Алексий предпринял во время пребывания в Константинополе в 1353 году. Имея перед собой лучшие греческие рукописи, он представил на основании их свой самостоятельный текст славяно-русский, точнее великорусско-московский, долженствовавший стать, как удобопонятный для огромного большинства населения, всероссийско-

церковным.

Все крупнейшие авторитеты богословской науки единодушно признают высокие достоинства перевода св. Алексия. Так, чешский ученый Добровский называет его "самым чистым". Митрополит Московский Филарет отзывается о нем, как "об одном из бесценных наследий"51. Проф. А. И. Соболевский, рассматривая Чудовскую рукопись перевода св. Алексия, говорит: "Эта рукопись нечто в своем роде единственное. Это отличнейший по исправности текст, лучший из дошедших до нас текстов XIV века"⁵².

Четвертая редакция, представленная Гениадиевской Библией 1499 года, обнаруживает значительные влияния Вульгаты. Сюда же примыкают кроатские рукописи глаголического письма 53. В 1506 и 1549 гг. печаталась

чешская Библия, переведенная с Вульгаты.

Заѓем славянская Библия печаталась сначала в Праге в 1570 году, потом в Остроге в 1581 году заботами и иждивением князя Константина Острожского. Острожское издание с некоторыми изменениями было перепечатано в Москве в 1663 году. Все эти издания отпечатаны с молодых рукописей и не чужды ошибок. Исправленный славянский перевод Библии был издан в 1751 году при Елизавете. Елизаветинское издание, несколько исправленное в 1756 году, повторяется до сих пор, хотя в конце прощлого столетия поднят был вопрос об его исправлении 14.

Отдельно Новый Завет впервые был издан в Валахии, именно Евангелия в 1512 году, затем в Вене в 1575 году, в Москве в 1614 году, в Вильно

в 1623 году и во Львове в 1644 году.

10. РУССКИЙ ПЕРЕВОД

Русский перевод принадлежит к числу наиболее поздних и какоголибо значения для текстуальной критики или историн греческого Новозаветного текста не имеет. Поэтому мы коснемся этого перевода лишь с точки Зрения его отношения к славянскому переводу и к византийскому церковному тексту, как к оригиналу.

52 Проф. А. И. Соболевский, "Южно-славянское влияние на русскую письменность Б XIV — XV вв." М., 1893.
53 Joh. Berčic. Ulomsi Svetoga Pisma, ed. I. B. ed. mss. Glagoliticis recensionis Croa-

³¹ Митрополит Филарет. Слова и речи, ч. І. М., 1848, стр. 237 и 257.

ticae. Т. 5. Prag. 1864—1871.

54 Г. Воскресенский, К вопросу о новом пересмотре славянского перевода Библии. "Богосл. Вестн.", 1913, т. І.

Первый перевод Нового Завета на русский язык был сделан в 1821 году, причем Евангелия были выпущены несколько раньше — в 1819 году. История перевода довольно интересна и поучительна, так как она породила между нашими перархами и учеными множество разногласий, недоумений, сомнений, окончательно не разрешенных, надо сказать, и до настоящего времени.

Споры возбуждал основной вопрос: следует ли Св. Писание, известное нашим предкам и нам на величественном славянском языке, вообще переводить на простой, народный русский язык? Некоторые видные перархи и ученые высказались против перевода Священных книг на русский язык, как, например, Митрополит С.-Петербургский Серафим, Митрополит Киевский Филарет, Митрополит Киевский Евгений, граф М. М. Сперанский и др.

Но было немало просвещенных мужей и авторитетных деятелей Церкви, которые во главе с Московским Митрополитом Филаретом решительно отстаивали необходимость и пользу переложения Священных книг на рус-

ский народный язык для домашнего чтения.

Не вдаваясь в рассмотрение этих споров, отметим, что первый опыт перевода Новозаветных Писаний на русский язык (1821 г.) оказался не вполне удачным. Инициаторами его были лица инославного исповедания — представители Британского Библейского Общества, и осуществлялся перевод не Св. Синодом, хотя и с его разрешения, а заботами и средствами Российского Библейского Общества, в котором председательствовало лицо светское и членами были многие из католиков, лютеран и пр. Последнее обстоятельство вместе с явными недостатками и погрешностями в переводе вызвали сильное движение протеста как против действий Общества, так и против перевода. В 1826 году Библейское Общество было закрыто и дело перевода Священного Писания на русский язык приостановлено.

Вновь вопрос об издании Священных книг на русском языке был поднят в середине XIX века стараниями Московского Митрополита Филарета. В 1858 году состоялось определение Св. Синода о возобновлении русского перевода Библин, причем намечено было начать с Евангелий от Матфея и Марка. Как видно из всего хода дела, члены Синода отнеслись к этому важному предприятию с необычайным вниманием, большой осторожно-

стью и предусмотрительностью.

В основу перевода положены были следующие принципы: 1) чтобы подлинный (греческий) текст для перевода принят был в той редакции, какой держится Восточная церковь; 2) чтобы перевод совершенно точно выражал подлинник, впрочем, соответственно свойству языка русского и удобовразумительно для читающего; 3) чтобы размещение слов соответствовало свойству русского языка и благоприятствовало ясности речи; 4) чтобы слова и выражения при переводе употреблялись всегда общепонятные, по не вульгарные.

В соответствии с первым правилом в основание перевода положена была редакция Московского издания греческого Нового Завета 1810 года, которая воспроизводит textus receptus⁵⁵, совершенно сходна с греческим богослужебным текстом и наиболее близка к славянскому переводу. Пособиями служили издания Христ. Фрид. Маттея и Мар. Авг. Шольца, стоящие также весьма близко к восточно-византийской форме текста.

Переводом занимались лучшие ученые силы тогдашних четырех духовных академий. По получении перевода из академий члены Синода обстоятельно рассматривали его по частям в своих заседаниях. Просмотренные таким образом экземпляры перевода препровождались Московскому Митрополиту Филарету, который делал 'свои замечания, бывшие еще раз предметом общего обсуждения в Св. Синоде ⁵⁶.

⁵⁶ Н. А. Чистович, История перевода Библии на русский язык. СПб.,

1899, стр. 316.

⁵⁵ Под таким наименованием известен греческий текст Нового Завета, изданный голландскими книготорговцами Эльзевирами в 1633 г. Этот текст всспроизводит общепринятый на Православном Востоке с древних времен церковный текст.

В 1860 году вышло первое издание русского перевода Четвероеванге-

В 1862 году напечатан был русский перевод всего Нового Завета, ко-

торый перепечатывался во всех последующих изданиях.

Мы не будем входить в оценку означенного перевода, выпущенного "по благословению Святейшего Синода" и под непосредственным его наблюдением. Можно находить и в нем недостатки, как они есть во всяком человеческом произведении; можно спорить относительно точности перевода в некоторых местах; можно возражать против его литературных приемов. Но эти недостатки не заслоняют очевидных достоинств перевода, которые придают ему значение важного церковного памятника.

В 1903 году напечатаны были в небольшом количестве экземпляров четыре Евангелия на славянском и русском языках в Синодальной редакции, с присоединением русского текста в новой редакции, составленной К. П. Победоносцевым. В 1905 году выпущены были остальные Новозаветные книги в этой новой редакции, а в 1907 году был опубликован весь Новый Завет в переводе К. П. Победоносцева, как опыт к усовершенствованию перевода на русский язык священных книг Нового Завета. Особенностью этого опыта было то, что в нем чрезвычайно усилен элемент церковно-славянской речи. Автор считал излишним заменять многие славянские слова и обороты современными русскими, полагая, что от такой замены речь нисколько не становится понятнее, а только вульгаризируется. Так как опыт К. П. Победоносцева не вносил каких-либо существенных

усовершенствований в русский перевод Нового Завета, то он не получил широкого признания в Русской Церкви, и потребности русского народа читать слово Божие на понятном языке - продолжает удовлетворять

Синодальный перевод 1862 года.

11. ЛАТИНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ

В науке различаются хронологически три группы латинских перево-

а) древнелатинские, или до-Иеронимовские,

б) среднелатинские — от Иеронима до XI—XII вв. и

в) новолатинские.

а) Древнелатинские переводы

Когда говорят о латинском языке, то, естественно, подразумевают Италию и Рим. Но многие христиане из латинян в первые века жили не только в Италии и Риме, но и в других странах, особенно в большом количестве в Северной Африке и Галлин. В какой из этих стран появился первый латинский перевод Нового Завета?

В Италии и Галлии было много греков, и местное образованное население понимало греческий язык. Напротив, в Африке, куда очень рано проникло христианство, греческого языка не знали. Здесь, вероятно, и именно в Северо-Западной Африке, и возник первоначальный латинский перевод Священных Новозаветных книг. Текст этого перевода мы встречаем в творениях Тертуллиана, Киприана, Викторина, Лактанция, Ювенка, диакона Илария, Оптата, Амвросия, Руфина и Примаса.

Время происхождения первоначального латинского перевода в точности неизвестно, но большинство ученых склонно полагать, что перевод существовал уже в половине II века по Рождестве Христовом.

Африканский перевод (af) передает греческий текст слово за словом, удерживая греческий порядок слов и грамматических связей. Для текстуальной критики это имеет большое значение. По всем данным, древнелатинские переводы африканского происхождения в своей неиспорченной форме следовали греческим рукописям "западного типа". Возможно, что первоначально писали латинский текст на полях греческих рукописей, Затем этот текст выносился в особые рукописи, в которых по мере их рас-

пространения накоплялись разночтения.

Уже блаж. Августин жаловался на разнообразие текста в латинских экземплярах, говоря о бесконечных разногласиях и бесчисленном количестве латинских переводов (latinorum interpretum infinita varietas, interpretum numerositas). При этом в одном месте он хвалит церковные рукописи италийского перевода (Itala)57.

Из Африки переводы распространились в Италию, Галлию и Британию, где подверглись некоторым переработкам. Об этих переработках мы знаем очень мало, но можно думать, что перевод, например, Иринея Лионского представляет собою "галльскую рецензию" древнеафриканского перевода. По некоторым признакам устанавливают также "итальянскую" и "британскую" рецензии. Возможно, что, восхваляя перевод Itala, Августин имел в виду именно италийский перевод, или рецензию.

Весткотт и Хорт различали три типа древнелатинских переводов: 1) африканский (af) в писаниях Тертуллиана и Киприана, 2) италийский (it) середины IV века в произведениях блаж. Августина и 3) западноевро-

пейский, или галльский, середины IV века.

По мнению большинства ученых, восстановить основной текст древнеиталийского перевода невозможно, так как рукописи слишком разногласят между собой⁵⁸.

б) Иеронимовский перевод, или Вульгата (vg)

Накопление разногласий и ошибок в тексте латинской Библии в IV веке вызывало у многих церковных деятелей Запада жалобы и недовольство. В 382 году папа Дамас призвал блаженного Иеронима и поручил ему приготовить новый латинский текст на основании древних рукописей, который бы отличался правильностью. Блаж. Иероним взялся за труд с необычайной энергией и уже в 384 году изготовил первую часть своей работы. Через несколько лет им было закончено исправление всех остальных книг Нового Завета⁵⁹. Однако Иеронимовский перевод не являлся точной передачей текста предлежащих ему греческих рукописей, а скорее представлял собой переработку древнелатинских переводов путем сличения их с греческими манускриптами.

Иеронимовский перевод получил постепенно в Западной средневековой церкви широкое распространение и общецерковное признание под именем

"Вульгаты".

Наименование "Вульгата" относилось первоначально к переводу LXX, греческому тексту Ветхого Завета, а затем к латинскому переводу этого

греческого ветхозаветного текста.

По мнению некоторых ученых, под указанным наименованием перевод этот стал известен со времен Иеронима. По другому взгляду, в Западной церкви, наряду с Иеронимовским переводом, существовал еще один довольно распространенный перевод. С течением времени оба они подверглись значительной порче и уже с VII века на Западе предпринимаются попытки дать более исправный текст (Кассиодора — конца VI начала VII в., Алкуина – конца VIII-начала IX в.). Большинство ученых склонно полагать, что к латинскому переводу Иеронима название "Вульгата" стало прилагаться только с VII века, а возможно значительно позже. При этом высказывается мнение, что наименование Вульгата от-

58 C. Gregory, Op. cit., B. II, S. 598.
 59 I b i d., S. 614.

⁵⁷ Augustinus, De doctrina Christiana, II, cap. XV, col. 21. Термин "interргез" в данном случае употребляется не в буквальном смысле перевода, а, скорее всего, отмечает списки перевода, которых накопилось очень много и которые весьма разногласили между собой.

носилось не к собственно Иеронимовскому переводу, а к более древнему тексту, исправленному Иеронимом. Так, Грегори заявляет, что самые ранние указания на это наименование он нашел в словах Роджера Бэкона (XIII в.) в его "Compendium studii", где он говорит об ошибках "quos reprehendit Hieronymus in translatione vulgata". И Эразм в своем втором издании Нового Завета от 1519 года на полях предпосылаемой "Апологии" пишет: "Vulgata Novi Testamenti aeditio, Hieronymi non est"60. На Тридентском соборе определением от 8 апреля 1546 года текст Вульгаты был признан в качестве "editio authentica" и предписывалось, чтобы в дальнейшем этот текст всеми признавался единственно подлинным. Но утвержденный Собором текст Вульгаты не был, по-видимому, чистым текстом Иеронима, а смешанным творением, на котором остались следы обработки вышеуказанных авторов — Кассиодора, Алкуина и др.

В 1590 году вышло Сикстинское издание Вульгаты, которое предварялось буллой папы Сикста V "Aeternus ille" от 1 марта 1589 года. В этой булле папа от имени апостольской кафедры объявлял новое издание Вульгаты "pro vera, legitima, authentica et indubitata". Несмотря на такие определения буллы, Сикстинское издание вскоре признано было не вполне удовлетворительным и подверглось переработке. В 1592 году при папе Клименте VIII вышло новое издание Вульгаты, которое потом переиздавалось в 1593 и 1598 гг. Это новое издание до сих пор принято в Западной Церкви. На Ватиканском соборе 1871 года оно было канонизовано.

Параллельно с официальными церковными изданиями с середины XV века стали выходить частные издания Вульгаты, которые позднее носили критический характер, так как текст их исправлялся по греческим руко-

писям. Лучшее из ранних изданий — 1540 года. Папа Пий X в 1907 году распорядился образовать, преимущественно из членов ордена бенедиктинцев, особую комиссию для пересмотра и восстановления текста Вульгаты в первоначальной чистоте.

в) Позднейшне западные переводы

С XI по XV век на Западе вышло несколько новых переводов, предпринятых по инициативе отдельных лиц с целью устранить накопившиеся разночтения. Такие исправления делали: в XI веке архиепископ Кентерберийский Ланфранк, в XII веке кардинал Николай и аббат Стефан Сито.

С XIII века начали издаваться так называемые Correctoria biblica, как, н. пример: Парижская "Correctoria biblica" 1230 года и Доминиканская — 1236 года⁶¹. Для исправления Вульгаты, издание корректорий принесло, однако, более вреда, чем пользы. Разнообразие текста в манускриптах Вульгаты увеличилось еще более, так как каждая из корректорий предлагала свой особый исправленный текст.

Наряду с корригированными поздними латинскими переводами в разных странах Западной Европы на почве сначала сектантских движений, а потом в связи с реформацией появились переводы Нового Завета на местных национальных языках. Наиболее ранними из этих переводов являются: англо-саксонские, из которых некоторые восходят к X—XIII вв., романские или франкские переводы вальденсов (XIII в.), богемские или чешские (нач. XV в.).

После реформации национальные переводы возникают почти во всех странах, куда проникал протестантизм (Голландия, Швеция, Дания, Англия и др.).

Все эти поздние переводы имеют известное отношение к тексту Вульгаты, как к своему оригиналу, но для текстуальной критики или для истории греческого Новозаветного текста они никакой ценности не представляют.

 ⁶⁰ C. Gregory, Op. cit., B. II, S. 616.
 ⁶¹ I b i d., S. 617.

ІІІ. ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ

Третью немаловажную группу текстуальных свидетельств Новозаветных Писаний составляют творения церковных писателей или, точнее, приводимые в них цитаты священного текста.

Как указано выше, греческие рукописи являются непосредственными свидетелями текста. Если бы мы имели полностью все рукописи с древнейших времен, то можно было бы не прибегать ни к литургическим книгам, ни к переводам, ни к церковным писателям, так как мы имели бы перед собой оригиналы. Или если бы мы имели ряд верно датированных рукописей из главных городов христианского мира І-ІІ веков, то все остальные свидетельства мы могли бы отбросить. Но мы имеем из раннего времени только рукописные отрывки, часто проистекающие один из другого, без даты и без указания места происхождения. Возникает естественно вопрос, когда и где данное чтение появилось. Здесь приходится обращаться к переводам, помогающим установить страну, в которой то или другое чтение употреблялось. Но переводы не говорят нам чего-либо определенного о времени. Тогда мы привлекаем произведения церковных писателей, которые указывают время и место происхождения чтений. Последнее обстоятельство очень важно для истории текста Нового Завета. Только путем сравнения показаний греческих рукописей, переводов и текстуальных цитат из творений церковных писателей текстуальная критика в состоянии придти к более или менее определенным выводам.

Каких писателей следует использовать в качестве свидетелей тек-

Прежде всего, творения св. отцов и учителей Церкви (Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Гогослова, Иоанна Златоустого, св. Амвросия и др.). Древность и величайший авторитет святости авторов придают их произведениям особую ценность в смысле свидетельства при разрешении тех или иных текстуальных вопросов. Однако для текстуальной критики имеют известную ценность и произведения прочих церковных писателей I—IV вв. и даже сочинения еретиков и язычников (напр., Цельса и Юлиана), которые приводят выдержки из Новозаветного текста. Все эти данные помогают проследить историю образования более поздних чтений, их происхождение и источники и тем приблизить к разрешению вопрос установления первоначального текста.

Конечно, к использованию указанных источников следует подходить с большой осторожностью. Необходимо всегда иметь в виду приемы писателя и характер произведения. Один писатель передает текст точно слово за словом, другой вносит в грамматику и стиль свои поправки и тем самым в той или иной степени искажает оригинал.

По своему характеру произведения церковных писателей различаются: догматические, экзегетические, полемические и проповеднические.

Наиболее точно передают текст догматические и экзегетические писания. Полемические допускают личные истолкования и произвольную передачу, точно также не надежны цитаты в проповеднических произведениях. В гомилиях возможны приближения к разговорному языку, сокращения и упрощения, особенно при цитатах по памяти.

Сознавая огромное значение цитат из творений св. отцов и церковных писателей для установления правильного текста, издатели уже первых печатных текстов греческого Нового Завета постоянно прибегали к авторитету указанных свидетелей. Так, уже Эразм стремился определить и установить текст "ad probatissimorum omnium suffragiis auctorum, vel citationem, vel emendationem, vel enarrationem, nempe Origenis, Chrysostomi, Cyrilli, Hieronymi, Ambrosii, Hilarii, Augustini".

Особенно большую важность свидетельствам св. отцов придавали

создатели "Textus receptus".

Все ученые критики текста XVIII—XIX вв. в своих исследованиях

неизменно отводили более или менее значительное место свидетельствам

церковных писателей.

Таковы три класса текстуальных памятников Нового Завета, которые лежат в основе текстуально-критических исследований. Как видим, работа по собиранию и изучению рукописных материалов проделана очень большая. Но она имела лишь подготовительный характер. Необходимо было разобраться в этом многоголосом хоре свидетельств, тщательно оценить каждый из документов, выявить и классифицировать все варианты и, наконец, твердо установить основные принципы реконструкции, на основании которых можно было бы с уверенностью признать то или иное чтение правильным и, следовательно, первоначальным. Все это составляло предмет дальнейших изысканий текстуальной критики, непосредственно связанных с установлением подлинного Новозаветного текста.

А. Иванов, проф. Лен. дух. академии

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ СОБОР 1157 г. И НИКОЛАЙ, ЕПИСКОП МЕФОНСКИЙ

В настоящее время исполняется восьмисотлетие двух Соборов Православной Церкви, созывавшихся в 1156 и 1157 гг. в Константинополе при императоре Мануиле Комнине (1118-1180) для устранения разногласий среди византийского духовенства и общества в понимании заключительных слов известной литургической молитвы, читаемой во время херувимской песни: $,,\Sigma$ ύ γάρ ὁ προσφέρων, καὶ προσφερόμνος, καὶ προσδεχόμενος, καὶ διαδιδόμενος, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν. . . ",, Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш..."1

В XII веке, при первых трех императорах из династии Комнинов: Алексее, Иоанне и Мануиле, Византийская империя, после упадка в XI веке, достигла вновь такого внешнего могущества и внутреннего процветания, что историки с полным основанием говорят о ее культурном воз-

рождении при Комнинах2.

Империя, укрепив центральную власть, успешно боролась с внешними врагами и расширила свою территорию на востоке до Антиохии, отбросив своих главных врагов — турок-сельджуков от берегов Анатолии к Иконии.

В условиях внешней безопасности и благосостояния расцвела и развилась духовная культура Византии, которой покровительствовали Комнины. Возрождение эллинской традиции искусства, науки и философии

благоприятствовало и расцвету богословия.

Основной особенностью византийского богословия является его глубокая традиционность, т. е. верность святоотеческому преданию. Византийское богословие всегда органически развивалось из творений Отцов Древней Церкви. Поэтому естественно, что всякое учение, противоречащее Преданию, богословское или философское, вступало в конфликт с Церковью, обличалось и извергалось из церковной ограды. Так, еще в XI веке философ Иоанн Итал был осужден на Соборе в 1082 г. при Алексее I Комнине. Не менее сильный отпор и осуждение встретила при Мануиле Комнине и латинствующая партия во главе с Сотирихом, пытавшаяся внести в византийское богословие идеи западной схоластики.

Поводом к возникновению догматических споров, охвативших широкие круги и приведших к Соборам 1156—1157 гг., явилось столкновение между известными преподавателями тогдашней высшей духовной школы, занимавшими кафедры толкования Свящ. Писания в храмах столицы Византии: Михаила из Солуня и Никифора Василаки³, с одной стороны, и диа-

кона Василия — с другой.

Услышав слова Василия, объяснявшего Евангелие в храме ап. Иоаниа Богослова, о том, что "Один и Тот же Сын Божий и бывает жертвой, и

¹ Служебник, Последование Божественных литургий свв. Иоанна Златоуста и Василия Великого.

 ² Диль, История Византийской империи. ИЛ, 1948, стр. 113.
 ³ Михаил Солунский был магистр риторов и протекдик храма св. Сефии, в котором толковал Евангелие. Никифор Василаки — популярный в среде учащихся профессор, составивший, между прочим, новый учебник риторики (см. Е. Miller, "Préface d'un auteur byzantin", Annuaire de l'Assotiation pour encouragement des études grecques en France. Paris, 1873, р. 135—157). Он же занимал кафедру толкования апостольских посланий.

вместе с Отцом приемлет жертву", они сделали вывод, что Василий вводит две Ипостаси, ибо "принести жертву — значит одно, а принять ее -- другое"4.

Этот богословский спор принял вскоре массовый характер. К мнению Никифора Василаки присоединились некоторые иерархи, а также кандидат на антиохийский патриарший престол диакон Сотирих Пантевген, впоследствии упорно защищавший это мнение. Защитником православного учения, заключенного в общепринятых словах молитвы, явился епископ Николай Мефонский, написавший в опровержение мнений Сотириха и его последо-

вателей несколько превосходных полемически-догматических сочинений. Для изучения Соборов 1156—1157 гг., кроме весьма поверхностных сообщений современных историков Иоанна Кинкама и Никиты Акомината (Хониата), основным источником являются так называемые "Соборные акты"5. В наиболее полном издании "актов" (у Маі) имеются: 1) данные по истории Собора; 2) Диалог Сотириха, явившийся для Собора обвинительным документом при обсуждении и осуждении его мнения (Маі, Sp. R., pp. 3-15); 3) свидетельства из творений св. Стцов в защиту Православного учения (Маі, рр. 26-55); 4) общее соборное определение (70 р.) и 5) четыре определения — анафематизмы (pp. 55-58) 6 .

Из анализа соборных актов (например по наиболее исправному Патмосскому кодексу — изд. 1890) следует, что фактически имели место два Собора, собиравшиеся один после другого более чем через год. Первое соборное заседание датировано 26 января 1156 г., а второе и третье — 12 и

13 мая 1157 г.

По причине описок, имеющихся в Ватиканском кодексе, среди исследователей возникли разногласия относительно даты Соборов. Ряд авторов полагал, что оба Собора — январский и майский — состоялись в одном и том же 1156 г. Эта дата (1156 г.) попала и в различные энциклопедии, учебники и т. п. издания. Немецкий ученый Дрэзеке впал в другую крайность, отнеся заседание второго Собора к 1168 г. Его ошибочные вычисления в свое время принял и проф. А. П. Лебедев⁸. Ошибка Дрэзеке была указана Васильевским, а позднее разобрана Курцем⁹. Правильная дата второго Собора—1157 г.—была принята ранее Капгером, Гефеле, Ф. И. Успенским и другими.

⁴ Joannis Cinnami, Epitome, lib. 4, § 16, ed. Bonnae, 1836. Русск. пер.,

⁶ Эти анафематизмы были внесены в Синодик, читавшийся в Неделю Православия, и изданы у нас акад. Ф. И. Успенским (см. "Синодик в Неделю Православия". Одесса,

8 XI—XV ВВ. М., 1902, стр. 129, прим. 2.

9 В. Г. Васильевский, Василия Охридского, архиепископа Солунского, неизданное надгробное слово (Виз. Вр., т. I, 1894, стр. 71). Кигtz, Die gegen Soterichos gerichtete Synode zu Konstantinipol im J. 1157 (Вуz. Z., 15 В., 1906, SS. 599—602).

10 Кар-Негг, Abendländisches Politik Kaiser Manuels. Strassburg, 1881, S. 139; Небеlе, Conciliengeschichte..., 5 В., Freiburg im Breisgau. 1886, S. 567; Успенский, Очерки по истории византийской образованности, СПб., 1892, стр. 218.

СПб., 1859, стр. 193—195.

⁵ Акад. Ф. И. Успенский обращает внимание на замечание Никиты Акомината. (Р. G. 140, col. 185), поместившего эти акты в своем "Θησαυρός "Ορὸοθοξίας", lib. 24, что эти материалы являются, собственно говоря, не столько соборными актами, сколько изложением истории собора с цитатами из утраченных подлинных актов (Ф. И. У с-пенский, Очерки, стр. 219).

Акты эти изданы по нескольким рукописям: 1) Tafel' Annae Comnenae supplem histor. акты эти изданы по нескольким рукописям: 1) Talel Annae Comnenae supplem histor. eccles. graecorum, sec. XI, XII Tubingae, 1832 — по парижскому кодексу; 2) Angelo Mai в его серни сборников "Spicilegium Romanum", т. X, Romae. 1844, 1—93 рр. — по Ватиканскому кодексу (перепеч. в Р. G., 140, соl. 137—202); 3) Ἰωάννης Σαννελιών Πατμιανή μιβλιοθήνη. 'Αθήνησιν, 1890, 316—331 — по Патмосскому кодексу № 366 ("акты" только второго собора, май 1157 г.)

<sup>1893).

7 1)</sup> Мига I t, Essai de Chronographie byzantin, I, Bale et Genève. 1871, р. 169;
2) Архим. Арсений, Николай, Мефонский епископ XII в., и его сочинения (Христчтение. 1882, № 7—8, стр. 165); 3) Свящ. Рыбаков, Историческая справка о Константинопольском соборе 1156 г. ("Странник", 1914, март, стр. 366 и 369) и другие.

8 Dräseke, Zu Nikolaus von Methone (Zeitschrift f. Kirchengeschichte, IX. 1887, стр. 414); А. П. Лебедев, Исторические очерки состояния визант. восточной Церкви в XI—XV вв. М., 1902, стр. 129, прим. 2.

То, что второй Собор состоялся после 1156 г., подтверждается еще косвенными соображениями. Так, в актах второго Собора имеется высказывание Константинопольского патриарха о Сотирихе: "он уже двагода не скрытно или в углу, но открыто и небоязненно противится православному догмату"¹¹. Отсюда следует, что второй Собор собрался не в гом же 1156 г., а значительно позднее. Другим подтверждением этого является подпись Константинопольского патриарха Луки Хрисоверга под определением второго (майского) Собора, которая могла быть сделана не ранее 1157 г., ибо предшественник Луки Константин Хлиарин занимал кафедру по август 1156 г.¹²

Первый Собор 1156 г. был создан по инициативе вновь избранного русского (киевского) митрополита блаж. Константина, который перед отправлением в далекое путешествие к своей новой киевской кафедре хотел узнать определение собора в отношении пререкаемых слов "Ты еси Приносяй и Приносимый" и т. д. 13 Собор собрался в храме ап. Фомы 14 под председательством патриархов: Константинопольского Константина IV Хлиарина 15 и Иерусалимского Николая. В Соборе участвовало 24 архиерея; присутствовали великий друнгарий Стефан, принимавший деятельное участие в соборных заседаниях, асикрит Николай Зонара, логариаст Иоанн,

номофилакс Феодор Пантехн и большое число других лиц.

В начале изложения соборных актов у Маі сба миения по основному вопросу — и признанное впоследствии еретическим и православное — формулируются следующим образом: "В царствование Мануила Комнина подверглось широкому сбсуждению учение, выраженное в словах: "Ты еси Приносящий, Приносимый и Приемлющий". Одни (еретическая партия) утверждали, что Крестная Жертва была принесена одному Отцу и Духу, но ни в коем случае не Самому приносящему Слову, говоря, что если последнее допустить, то Единый Сын Божий полностью разделится на два лица, каковое разделение вводил пустослов Несторий". Другие (православные) в согласии со словами упомянутой молитвы утверждали, что "приношение было и Самому Сыну, т. е. Единому и Нераздельному Существу Безначальной Троицы" 16.

Придерживающиеся первого мнения, кроме того, утверждали, что не только Мироспасительная Крестная Жертва Христова, но и Евхаристия, совершаемая ежедневно в Его воспоминание, приносилась и приносится не Сыну, но только Одному Отцу. Этого мнения держались упоминаемые выше известные ученые Сотирих, Василаки, Михаил Солунский, к которым

присоединился Евстафий, епископ Диррахия, и другие.

Сохранившиеся акты не позволяют с достоверностью утверждать, какой круг пререкаемых вопросов действительно рассматривался на Соборе. Расположение некоторых документов противоречит их содержанию. Так, диалог Сотириха, помещенный перед изложением первого заседания Собора (Soterichi dialogus praevius), по-видимому, был им составлен между двумя Соборами. В самом деле, из изложения январского заседания 1156 г. не видно, чтобы осуждению подпал автор диалога Сотирих. Между тем, в его диалоге упоминается о Соборе и осуждении других лиц. Вместе с тем, в мнении, высказанном митрополитом Адрианопольским в заседании 12 мая 1157 г., указываются обстоятельства, отягчающие вину Сотириха и делающие его недостойным священства: во-первых, его возраст — свыше 60 лет, во-вторых, ученая и писательская известность, в-третьих, положение

16 Mai, p. 1.

¹¹ Mai, Sp. R., p. 77.

12 Krumbacher, Geschichte der Byzantinische Litteratur. München, 1897,

т. 3, таблица константинопольских нерархов.

¹³ Маі, р. 18.

¹⁴ Церковь ап. Фомы — близ гавани Кондоскалия (ныне Кум-Хану), в VII регионе Арториан, менее ¹/₂ км от ипподрома.

¹⁵ H e f e l e, Conciliengeschichte, S. 567, ошибочно называет председателем патриарха Луку, что противоречит документам.

избранного на патриарший престол Антиохии и, наконец, то, что он не только явил словами мудрование, чуждое православной веры, но и написал сочинение, полное богохульств и нелепого нечестия"17. Отсюда можно заключить, что сочинение Сотириха написано им в промежутке между

обоими Соборами.

Собор 1156 г. принял в свое определение мнение Киевского митрополита Константина, что "Животворящая Жертва, как первоначально, когда она была совершена Спасителем Христом, так и после и доныне, принесена и приносится не только одному Безначальному Отцу Единородного, но н Самому Вочеловечившемуся Слову; точно так же не лишен этой богоприличной чести и Святой Дух. Приношение же Таин произошло и происходит повсеместно Единому Триипостасному Божеству..."18.

Противное мнение до принятия Собором решения поддерживали протекдик Михаил Солунский и Евстафий, митрополит Диррахия 19. Однако, когда им предложили окончательно высказаться, то и они присоединились к мнению русского Митрополита. Диррахийский митрополит просил выдать ему письменное изложение заседаний Собора, чтобы сличить со святоотеческими творениями, но ему в этом было отказано. Когда же затем были зачитаны свидетельства (общим числом 33) из творений Отцов и богословов в защиту определения Собора (Маі, рр. 26-55), то митрополит Диррахия удовлетворился этим и присоединился к соборному решению²⁰.

Так как диалог Сотириха написан позднее, то мы не имеем данных о тезисах, защищавшихся противной стороной, которая, вероятно, еще не успела в полной мере развить свои основные положения. Поэтому о пререкаемых пунктах можно судить лишь косвенно по оглашенной на соборе

докладной записке со свидетельствами Отцов.

В актах отеческие свидетельства распределены на две группы. Первая говорит о Божественном достоинстве Евхаристии, вторая доказывает, что мироспасительная жертва принесена Спасителем всей Святой Троице.

Естественно, что Отцы Собора предпочли начать с учения об Евхаристии, как всем известного и утвержденного в сознании Церкви с апостольских времен. Еретичествующие утверждали, что спасительная крестная жертва совершена Иисусом Христом однажды одним приношением 21. Отсюда они рационалистически выводили, что ежедневно совершаемая Евхаристическая жертва не то же, что Крестная Жертва и не есть действительная жертва, но является лишь воспоминанием, возобновляющим прошлое "мечтательно и образно"22. Между тем, если литургийная жертва есть только воспоминание, то и пререкаемые слова "Приносяй и Приносимый... теряют свой великий смысл.

Оглашенные на Соборе свидетельства св. Отцов о божественности Евхаристии, состоящие из цитат св. Андрея Критского, Льва Болгарского, блаж. Феодорита, Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника и других, опровергают приведенное утверждение Сотириха и его

сторонников.

По второму вопросу Сотирих и его единомышленники утверждали, что мироспасительная жертва принесена Спасителем Отцу (а с Ним, мо-

¹⁷ Маі, р. 82, Патмос. кодекс, стр. 324—325.

¹⁸ Маі, р. 82. Личность этого митрополита Константина представляет большой интерес. "На этот раз греки послали в Россию одного из лучших представителей тогдашней богословской науки", — говорит о митроп. Константине проф. Пл. Соколов, ука-зав на участие его в Соборе 1156 г. (см. "Русский архиерей из Византин". Киев, 1913 г., стр. 88).

19 Дураццо, тур. Драч, древний Еріdamnus.

²⁰ Из соборного изложения видно, что Собор осудил всех, поддерживавших ересь, если останутся в своем мнении, а раскаявшихся на время отлучил. Неизвестно, кто конкретно подвергся отлучению. Вероятнее всего, что митрополит Диррахия и Михаил из Солуни.

²¹ Mai, p. 14. ²² Там же.

жет быть, и Св. Духу), но отнюдь не Сыну, или иными словами, что жертва принесена Ипостаси Отца.

Из многих софистических "доказательств" этого мнения обращают на

себя внимание два, которые вкратце сводятся к следующему.

1-е доказательство представляет собою reductio ad absurdum противоположного мнения, ибо если жертва принесена Божеству Сына, то отсюда будто бы вытекает несторианское разделение Единого Сына на две ипостаси: "приносящую" и "приемлющую".

2-е доказательство основано на представлении о двояком примирении падшего человечества с Богом — сначала с Богом Сыном через воплощение, а затем с Богом Отцом через крестную жертву Сына. При этом "примирение" сторонники Сотириха понимали как акт обмена. В первом случае Бог Сын принял у человечества природу, а взамен дал оставление грехов. Во втором случае, ввиду нечистоты омраченного грехом человечества, Бог Сын вместо нас принес Свою кровь в спасительное умилостивление для примирения с Отцом, Который вознаградил нас усыновлением.

Все эти "паутинные нити", как говорится в стихотворении Никифора Влеммида, посвященном епископу Николаю Мефонскому²³, были распутаны и разорваны несколько позже диалектикой этого святителя. На первом же заседании отцы Собора могли противопоставить "доказательствам"

Сотириха только отеческие свидетельства.

Из этих свидетельств важнейшее значение отцы Собора придают словам патриарха Фотия: "Лица Святой Троицы имеют общее действие"24. Этот аргумент, бывший в употреблении на Соборе, опирался на нераздельность Святой Троицы. Если Святая Троица нераздельна, то нельзя разделять действия Одной Ипостаси от действий Другой. Поэтому святейший Фотий говорит: "у Святой Троицы общее царство, сила и держава; также и слава, не только от нас возносимая, но и та, которую Сами Они — Лица Святой Троицы — принимают от Самих Себя". Отсюда, естественно, следует, что спасительная жертва принята всей Святой Троицей.

Что же касается слов литургической молитвы, по которым "Господь наш Иисус Христос Сам есть и Приносящий и Приносимый и Приемлющий, как Архиерей, жертва и Бог 25, то здесь приведены в качестве свидетельства прежде всего сами эти пререкаемые слова из молитвы на литургии Василия Великого: "Сподоби принесенным Тебе быти, мною грешным и недостойным рабом Твоим, даром сим: Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш... "Эта молитва вошла и в чин литургии св. Иоанна Златоуста, принята всей Церковью и представляет

собой, таким образом, голос Вселенской Церкви.

Затем были прочитаны слова св. Кирилла, архиепископа Александрийского: "Будем пить Кровь Его святую, во очищение (είς ίλασμόν) наших прегрешений и для участия в воскресении в Нем, веруя при этом, что Он Сам священник и жертва, Сам Приносящий и Приносимый, и Приемлющий и Раздаваемый, не разделяя на два лица божественное и нераздельное и неслиянное соединение Единого из Всечестной Троицы"26. Также и в слове на Сретение св. Кирилла Иерусалимского говорится: "Младенца вижу, приносящего законную жертву на земле, но Его же вижу принимающим жертвы от всех на небесах. Вижу Его седящим на Херувимском престоле, как Царя престололепно, вижу приносимого и очищаемого, вижу Самого все освящающего и очищающего. Сам Он — Дары, Сам — Архнерей, Сам — жертвенник, Сам — очистилище. Сам — Приносящий, Сам и Приносимый как жертва за мир. Сам — огонь сущий, Сам — всесожжение, Сам — древо жизни

 $^{^{23}}$ Allatius, De Eccles. occid. et orient. perpet. cons., lib. 2, c. 10, §2, p. 682. 24 Маі, p. 38—39 (свид. 16). 25 Там же, p. 41. 26 Там же, p. 41—42 (свид. 21).

и познания, Сам — меч Духа, Сам — Пастырь, Сам — Агнец, Сам — жрец, Сам — Закон, Сам же и исполняющий этот закон "27.

Затем был приведен еще ряд цитат из св. Кирилла Александрийского: "Когда Он стал человеком, то действовал и как иерей, принося священнодействие не как большему Богу, но Себе Самому и Отцу... "28. "Он Сам стал архиереем по человечеству, божественно принимая жертву от всех, Сам — жертва по плоти, Сам очищающий наши грехи по всемогуществу Божества... "29. "Смотри, как Он священнодействует по человечеству, и подвизается посредник Бога и человеков, весь священник служит посредником"... "Спаситель священствует по человечеству, но принимает жертву Сам по Божеству, Сый Сам и Бог и человек"30.

Прочие цитаты, имеющиеся в изложении, являются свидетельствами отцов о необходимости примирения падшего человечества со всею Святою

Тропцею, Единым Богом.

Наконец, после свидетельств св. Отцов, в актах Собора приводится "силлогизм великого друнгария Кир-Стефана": "Оскорбили ли мы преступлением все Божество, созерцаемое в трех Ипостасях, Отца и Сына и Святого Духа, или только одного Отца? Если Одного Отца, то тогда, согласно болтунам, примиряемся с Ним Одним Кровью вочеловечившегося Сына Его. Если же, как оно и было, мы оскорбили всю Святую Троицу, то Кровь Единородного Сына Божия принесена всей Троице в одном и том же Христе. Действительно в Единой Его Ипостаси созерцается тленное и нетленное, смертное и бессмертное, приносящее и приемлющее, ибо Он Сам как человек принес, а как Бог принял"31.

Все это выясняет ошибочность идеи разделения единого действия примирения человечества со Святой Троицей на два примирения и приводит к тому же выводу, что Спасительная Жертва принесена Спасителем по человечеству всей Святой Тронце, а следовательно, по Божеству и Самому приносящему.

"Силлогизм" великого друнгария дает некоторое представление о поле-

мической стороне соборных заседаний.

Хотя у Маі все эти свидетельства приложены в конце первого заседания Собора, так же как и четыре анафематизма, но мало вероятно, чтобы даже эти свидетельства были зачитаны на Соборе 1156 г. Больше оснований предполагать, что эти свидетельства, а тем более анафематизмы, были составлены и утверждены только на втором Соборе, в 1157 г. Основанием для такого предположения служит то, что первый Собор не выносил развернутого определения, а принял только мнение русского митрополита Константина, что "Мироспасительная жертва принесена всей Троице, а следовательно, и Самому Сыну".

Осужденные январским Собором 1156 г. единомышленники Сотириха замолчали. Сам же Сотирих развил свое учение в форме упоминавшегося

ранее диалога между им самим и некиим Филоном.

В этом диалоге Сотирих поддерживает мнение, уже осужденное на Соборе 1156 г. Диалог распространился и своей софистической аргументацией приобрел новых сторонников ереси в среде поверхностных христиан, особенно латинствующих.

Деятельность Сотириха и его единомышленников вынудила императора Мануила Комнина собрать второй Собор для осуждения самого Сотириха.

Собор открылся 12 мая 1157 г. под председательством нового Вселенского патриарха Луки Хрисоверга³² и Иерусалимского Иоанна, в присутст-

²⁷ Маі, р. 42—43 (свид. 22). ²⁸ Там же, р. 43. Св. Кирилл Александрийский, из 12 гл. против Феодорита (свид. 23). ²⁹ Там же. Его же из слова "К царице" (свид. 24). ³⁰ Там же, р. 44. Св. Кирилл Александрийский, из слова "О послушании Христовом" (свид. 25). ³¹ Тамже, р. 50—51.

³² Как показывает подпись под актами. При перечислении же иерархов, по-видимому, ошибочно стоит имя патриарха Константина.

вии императора Мануила Комнина, во Влахернском дворце. Отлучение предыдущего Собора вряд ли коснулось Сотириха, так как его имя, как кандидата в Антиохийские патриархи, стоит в начале соборных актов, при перечислении членов Собора, между именами двух патриархов и Болгарского архиепископа.

Предмет обсуждения Собора остался тот же.

В начале соборного томоса, после упоминания о Соборе 1156 г., собранном по почину Константина, митрополита Русского, и прочтения свитка отеческих мнений, приведен проект нового соборного определения для обсуждения и голосования.

"Итак, собрав сие немногое из многих свидетельств Божественных отцов для ясного доказательства истины, мы поместили это в настоящем списке, избегая длинноты слова. Хотящим же быть трудолюбивыми надлежит составить определение этого догмата из множества других свидетельств. После того как Божественные отцы изрекли столь единогласно об этом, ясно, что Владыка Христос добровольно принес Себя в жертву, принес же Самого Себя по человечеству, и Сам принял жергву как Бог вместе со Отцом и Духом. Итак, на этом основании, на котором мы и прежде были соединены, подобает и впредь мудрствовать питомцам Церкви, как поклонникам Троицы. Богочеловек Слово вначале во время владычних Страстей принес Спасительную Жертву Отцу, Самому Себе, как Богу, и Духу, от Которых человек призван от небытия к бытию, Которых он и оскорбил, преступив заповедь, с Которыми произошло и примирение страданиями Христа. Равным образом и теперь бескровные жертвы приносятся всесовершенной и усовершающей Троице, и Она их принимает"33.

Голосование началось с младших членов Собора (диаконов), которые все изъявили свое полное согласие с определением, кроме дидаскала храма св. апостолов Никифора Василаки, который, когда дошла до него очередь, выразил неудовольствие, свое особое мнение и сомнения, не согласившись с определением³⁴. После того как было спрошено мнение обоих патриархов и всего собрания архиереев, единогласно принявших определение Собора, спрошен был и Сотирих Пантевген, "и тогда-то, — восклицает составитель изложения, — и было открыто искомое"35. Сотирих "просил времени на размышление", "как будто, — замечает составитель изложения, — ему было недостаточно для изыскания здравого образа мыслей того многого времени (более года), в которое им распространялась на погибель других нечестивая хула против Христа". В этом ему было отказано, а был задан вопрос: "Считает ли он, что жертва принесена и приносится Святой Троице, как выяснено было ганьше, или Одному Отцу?" Сотирих, заранее не приготовившись, как предполагает составитель актов, ответил неопределенно, именно что она приносится и Одному Отцу, и не Одному. Затем он произнес пространную речь, в которой свойство "принимать" признал "собственным признаком" Отеческой Ипостаси наряду с нерожденностью. Он доказывал, что если "принимать" есть свойство не Ипостаси Отца, но божественной природы, то Божеству придется приписать признак временности, ибо и совершившееся и совершающееся приношение оба — во времени (после воплощения) и Бог будет тогда: иногда Бог, а иногда нет³⁶.

После речи Сотириха убеждать его начал сам император Мануил. Его аргументация сводилась к указанию на то, что если Жергва принесена только Одному из Лиц Святой Троицы, именно Отцу, то этим будут недовольны остальные Два Лица, спрославляемые, совечные и сопрестольные с Ним³⁷.

³³ M a i, p. 70. Патмос. кодекс, стр. 320.

³⁴ Там же, р. 72.

³⁵ Тамже. ³⁶ Там же, р. 74.

³⁷ Там же, р. 74. 37 Там же, р. 75—76.

После речи Мануила и увещаний Сотирих встал и вслух прочел отречение от ереси: "Я согласен со святым и священным Собором о том, что Жертва, и ныне приносимая и тогда принесенная от Единородного и Вочеловечившегося Слова, принесена была тогда и ныне вновь приносится Святой Троице, и что она одна и та же самая, а не так думающему — анафема. Если же отыщется что-либо написанное к ниспровержению сего, то и это подвергаю анафеме". Подпись: Сотирих Пантевген³⁸.

После отречения Сотириха от ереси возник вопрос, как поступить с ним далее. Раскаявшихся еретиков обычно принимали в церковное общение. Однако с Сотирихом поступили необычно строго. Император уклонился от участия в обсуждении этого вопроса, указав на каноны. Эти каноны и были применены со всей строгостью. В соборном изложении не указапричина этого. Должно быть за полтора года пропаганды своего учения Сотирих достаточно досадил всем. Правда, семь членов Собора предлагали отложить обсуждение на следующий день, но оба Патриарха, Архиепископы Болгарский, Кипрский, Кесарийский и остальное большинство Собора не согласились и единогласно признали, что Сотирих недостоин священного сана³⁹.

На последнем заседании 13 мая 1157 г. Сотирих не присутствовал. К нему была послана комиссия из четырех человек с предписанием явиться на Собор и предупреждением, что в случае неявки протокол будет заслушан и подписан без него. Мануил Комнин торопил Собор с решением, так как собирался в поход40. Сотирих отказался явиться на Собор "ни сегодня, ни завтра, по болезни". Поэтому Собор заслушал протокол предыдущего заседания и признал, что Сотирих недостоин никакого священного сана, "и все двери оправдания закрылись для него"⁴¹. Протокол был подписан

35 архиереями⁴².

Кроме общего соборного определения, находящегося в "актах" Собора и приведенного выше⁴³, сохранились четыре анафематизма Собора 1157 г., вошедшие в "Синодик в неделю Православия"44, имеющийся во многих списках, а также в печатной греческой Триоди 45. Догматическая ценность этих нижеприводимых (в русском переводе) статей Синодика является даже большей, нежели определения соборных актов, потому что здесь имеется не одно соборное определение, но то же соборное определение, во-первых, тщательно и подробно формулированное для всеобщего обнародования, а во-вторых (это особенно важно), что это есть реципированное определение, т. е. определение, принятое Церковью, вслух которой оно возглашалось ежегодно в 1-ю неделю Св. Четыредесятницы.

Необходимо отметить, что анафематизмы эти провозглашались и в Русской Церкви везде до 1766 г., когда весь Синодик был сокращен (из него были исключены перечисления отдельных еретиков, начиная с Ария и Нестория), и вновь сформулированы лишь 12 анафематизмов. В Греческой же Церкви эти анафемы против тех, кто ошибочно истолковывает слова литургийной

³⁸ Маі, р. 77. 39 Там же, р. 77—83. 40 Там же, р. 86. Шлатак наз. Южнонтальянская война (1156—1157). См. заметку В. Васильевского, "Славянский сборник", т. III. 41 Маі, р. 86—87.

⁴² Точная дата низвержения Сотириха 13 мая 1157 г. может уточнить хронологию списка антиохийских патриархов. Например: в полном месяцеслове Востока, архиепископа Сергия (Спасского), т. II. Владимир, 1901, ч. 3. Приб. стр. 687, в таблице (по епископу Порфирию Успенскому) стоят последовательно имена:

Иоанн V **†** 1140 Сотирих 1155 - 11561156-1170, Афанасий

здесь, очевидно, необходимо исправить год 1156 на 1157.

⁴³ Маі, р. 70.

⁴⁴ Проф. Ф. И. Успенский, "Синодик в Неделю Правосдавия". Одесса, 1893 (см. экже Записки Новороссийского университета, т. 59, 1893).

45 Маі, р. 55.

молитвы и неправильно понимает евхаристическую и искупительную жертвы, имеются в современных печатных триодях (например венецианской изд. 1856 г.).

О значении этого памятника (Синодика), как источника для изучения Византии, Ф. И. Успенский говорит: "Формальная ценность этого материала (статей Синодика) доказывается тем, что большинство соборных актов утрачено бесследно, между тем, как вносимые в Синодик статьи вырезывались на камне и хранились в церкви св. Софин"46. "До самого падения Константинополя наблюдается развитие и наращение в частях этого памятника. Можно сказать, что Синодик ближайшей ко времени турецкого завоевания эпохи, или Синодик полного состава, представляет собою всю историю болезни, которая по временам захватывала Византийскую Церковь, и заключает живыми красками написанную картину борьбы из-за богословских, философских и близких к ним вопросов. Разумею не отвлеченные вопросы, интересующие только клир церковный, но такие, которыми занималось все общество, о которых велись беседы на площадях и частных собраниях..."

Ниже приводятся эти четыре статьи Синодика (определения 1157 г.)⁴⁸

в переводе на русский язык:

1. Говорящим, что во время мироспасительной страсти Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа Жертву честного Его Тела и Крови, принесенную от Него о нашем спасении, как от архиерея, действовавшего ради нас по человечески (так как он Сам и Бог и жрец и жертва, согласно великому в богословии Григорию), Он принес Сам Богу и Отцу, но не принял как Бог с Отцом Сам Единородный и Дух Святый (так как через это они отчуждают от боголепного единочестия Самого Бога Слова и Единосущного и Единославного Сему Утешителя Духа), анафема трижды.

2. Не принимающим, что жертва, ежедневно приносимая принявшими от Христа Священнодействие Божественных Таин, приносится Святой Троице, как противоречащим Священным и Божественным Отцам Василию и Златоусту, с которыми согласны и остальные Богоносные

Отцы в своих словах и писаниях, анафема трижды.

- 3. Слышащим Спасителя о преданном Им священнодействии Божественных Таин, говорящего: "сие творите в Мое воспоминание", но не пони мающим правильно слова "воспоминание" и дерзающим говорить, что оно (т. е. воспоминание) обновляет мечтательно и образно жертву Его Тела и Крови, принесенную на честном Кресте Спасителем нашим в общее избавление и очищение, и что оно обновляет и ежедневную жертву, приносимую священнодействующими Божественные Тайны, как предал Спаситель наш и Владыка всех, и поэтому в водящим, что это иная жертва, чем совершенная изначала Спасителем и возносимая к той мечтательно и образно, как уничижающим неизменность жертвы и таинство страшного и Божественного священнодействия, которым мы принимаем обручение будущей жизни, как это изъясняет Божественный отец наш Иоанн Златоуст во многих толкованиях посланий великого Павла, анафема трижды.
- 4. Выдумывающим и вводящим временные расстояния в примирении человеческого естества с божественным и блаженным е стество м Живоначальной и Всенетленной Троицы и законополагающим, что мы сперва примирились с Единородным Словом из самого соединения (с Ним), а после с Богом и Отцом спасительною Стра-

⁴⁶ Ф. И. Успенский. "Очерки по истории византийской образованности". СПб., 1891, стр. 2. Ф. И. Успенский далее замечает (стр. 4), что после падения Византии три мраморных плиты с вырезанными статьями Синодика размерами 3×2 саж. сохранились до XVI в. и были употреблены султанами для своих усыпальниц. Древние списки Синодика относятся к XI и XII вв.

⁴⁷ Ф. И. Успенский, "Очерки", стр. 3. ⁴⁸ Ф. И. Успенский, "Синодик", стр. 428—431.

стию Владыки Христа, и разделяющим то, что нераздельно у Божественных и блаженных Отцов (которые научили, что Единородный примирил нас с Самим Собою посредством всего таинства домостроительства и через Самого Себя и в Себе с Богом и Отцом и, соответственно вполне, со Всесвятым и Животворящим Духом), как изобретателем новых и иноплеменных учений, анафема трижды.

Собор 1157 г. может иметь большое значение для богословской науки, С общей точки зрения его история и определения свидетельствуют о догматической жизни Византийской Церкви только через сто с небольшим лет после разделения церквей. Они отражают борьбу Византийской Церкви с латинским влиянием, просачивавшимся с близкого Запада. Изложение истории Соборов ясно показывает, что попытка партии западников⁴⁹ ввести иноземные идеи была отражена. Всем таковым, "как изобретателям новых и и ноплеменных учений", Собор провозгласил анафему трижды⁵⁰.

Этим Собор являет добрый пример для каждой из православных поместных церквей. Ведь и в жизнь другой поместной Церкви, в ее богословскую науку могло проникнуть много чуждого с инославного Запада. Собор 1157 г. показывает, как следует критически отнестись к "иноплеменным учениям" и к их "изобретателям" в догматике.

Кроме того, Собор 1157 г. имеет значение собственно догматическое. Главный и специальный вопрос, которым Собор занимался, было определение учения об Евхаристии.

В догматических определениях и правилах Вселенских и поместных Соборов до 1157 г. нигде не сформулирован отдельно догмат об Евхаристии. Правда, согласно сохранившихся актов Вселенских Соборов (особенно 1-го, 3-го и 7-го), исповедовалось Божественное достоинство Евхаристии. Хотя в правилах этих Соборов Таинство причащения упоминается лишь в случаях, относящихся к литургической практике (Трульского собора правила 101, 23, 32), но и эти краткие упоминания дышат глубокой верой в Святые Тайны и в благодать, ими подаваемую 1. Эти правила, а также свидетельства Отцов, показывают, что древняя Церковь глубоко верила в Таинство св. Причащения и не перетолковывала установительных слов Спасителя (Мф. 26, 26—28; Мрк. 14, 22—24; Лк. 22, 19). Сами же ереси, касавшиеся Евхаристии, были настолько очевидны, что легко изобличались Церковью.

Ересь же Сотириха не была столь явной, и для борьбы с нею понадо-

билось созвать два Собора — 1156 и 1157 гг.

Собор 1157 г. "против Сотириха" и явился первым Собором Восточной

Церкви, специально рассмотревшим вопрос об Евхаристии.

Кроме утверждения веры в ее Божественное достоинство, против рационалистических мнений сторонников Сотириха (предшественников позднейших реформаторов), Собор сформулировал ответ на вопрос, кому была принесена Спасителем Мироспасительная Жертва и ныне приносится Евхаристия: в противоположность сторонникам Сотириха, Собор признал, что она приносится не только Богу Отцу, но всей Святой Троице. Собор, основываясь на положении о едином и нераздельном действии Единосушной и Нераздельной Троицы, догматически выразил древнее учение Церкви, что примирение грешного человечества с Богом и освящение совершилось через весь домостроительный подвиг (включая сюда и Крестные

⁴⁹ Ф.И.Успенский, "Очерки", стр. 66: "За выделением более или менее случайных черт, соответствующих эпохам и потому изменчивых, в Византии в действительгности имеют жизненное значение две политические партии — западиическая и национальная".

⁵⁰ Четвертый анафематизм. Ф. И. Успенский, "Синодик", стр. 430—431.
51 Например, в правиле 101 Трульского Собора говорится: "... ядущий и пиющий Христа непрестанно преобразуется к вечной жизни, и душу и тело освящая причашением божественныя благодати".

страдания) Господа нашего Иисуса Христа, с участием и других Лиц Святой Тронцы (благоволением Отца и содействием Святого Духа). Разделять этот единый акт примирения людей с Богом на два (сначала с Богом Сыном через воплощение, а потом с Богом Отцом через Крестную смерть Сына) крайне нечестиво и богохульно (четвертый анафематизм).

Можно заключить (см. 4-й анафематизм), что Сотирих, Василаки и их единомышленники принадлежали к партин латинствующих, западников, а их умствования были навеяны "ветром с Запада" и представляют одну

из многих возможных теорий западной схоластики.

Это предположение подкрепляется фактом догматизирования на Тридентском Соборе учения о принесении обеих жертв одному Богу Отцу⁵²,

сходного с мнениями, отвергнутыми Собором 1157 г.

На 6 и 22 сессиях Тридентского Собора сформулировано и католическое учение: "Dominus noster Jesus Christus... Sua Sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit". (Sessio VI, с. 7).

"Is igitur Deus et Dominus noster, et si semel se ipsum in ara crucis, morte intercedento, Deo Patri oblatus erat, ut aeternam illis redemptionem

operaretur...

...Corpus et sangninem Suum sub speciebus panis et vini Deo Patri ob-

tulit⁶³ (Sess. XXII, 1, 17 августа 1562 г.).

Встречающееся иногда в нашей богословской литературе мнение о принесении жертвы Богу Отцу объясняется, очевидно, недоразумением, а, может быть, так же как это было в далеком от нас XII столетии, западным влиянием.

Из вышеизложенного уясняется значительность догматических вопросов, рассмотренных на Соборе, и значение их для богословской науки, непонятые некоторыми западными учеными, например Крумбахером, который по поводу Собора 1157 г. утверждает, что "последние (споры при Мануиле Комнине) указывают на новую жизнь, которая проникла в догматику, но они доказывают также, что великие догматические и философские вопросы исчезли навсегда из поля зрения греческих богословов "54.

Под выражением "великие вопросы" (die grossen Fragen) Крумбахер, по-видимому, разумеет триадологические и христологические проблемы. Они, конечно, не являлись в то время нерешенными вопросами, так как были с достаточной полнотой раскрыты Древней Церковью. В отношении к ним осталась задача, может быть, только углубления традиционных решений и защита этой традиции от латинствующих богословов (Сотирих и другие) и от оторвавшихся от Свящ. Предания философов (вроде Иоанна Итала). Но мнение Крумбахера о том, что Собор не решал "великих вопросов", ошибочно. Проблемы скрылись, должно быть, только от взора самого Крумбахера.

Мы видели, что кроме формулирования учения о Божественной Евхаристии (ради чего Собор собственно и был созван), которое, по своему значению в жизни христианина, конечно, является само по себе "великим вопросом" богословия, Собор определил и уяснил другую великую проблему сотериологическую, завещанную Преданием Древ-

ней Церкви (четвертый анафематизм).

Нельзя не отметить, что положительное разрешение споров о словах

53 Canones et decreta concilii Tridentini. Vindobonae, 1850, p. 29 et p. 119; см. также Catechismus Romanus: "Est integra atquae omni numeris perfecta, satisfactio quam Christus Patris persolvit" (II, 16, Sab. 67).

54 K. Krumbacher, Geschichte der byzantinische Litteratur, München, 1897,

S. 43.

⁵² Подобное мнение еще ранее было формулировано в булле папы Климента VI "Unigenitus Dei Filius" (1343) — см. Н. Denziger, Enchividion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. II, Friburgi Brisgoviae, 1911, p. 220—221.

литургической молитвы является показателем признания Церковью важности догматического содержания текста богослужебных книг.

Согласие православного богословия и богослужения приобретает еще более глубокий смысл, если уяснить онтологичность того и другого: неизменная догматическая истина, созерцаемая святыми богословами, переживается верующими в богослужении, которое является не только "общественной молитвой" (как оно определяется у протестантов), а совершается как некое таинство соединения душ верных со Христом55. При совершении богослужения догматические истины, в нем содержащиеся, исповедуются народом, и это исповедание, все более расширяющее свой объем во времени, само по себе является их подлинной рецепцией.

На Соборе 1157 г. эту рецепцию пререкаемых слов литургической молитвы вследствие сомнений, возбужденных латинствующей ересью Сотириха, пришлось дополнить и утвердить соборным решением с включением

соответствующих статей в Синодик.

Главным деятелем, подготовившим решения Собора 1157 г., был Николай, епископ Мефонский (Μεθώνης), который несомненно является самым замечательным и глубоким богословом XII века. Однако сведений о его жизни сохранилось очень немного. Нельзя даже установить с достаточной достоверностью даты его рождения и смерти. Можно только сказать, что он жил и действовал в первой половине царствования императора Мануила Комнина (1143—1180), с которым был связан тесной дружбой. Епископ Николай был своего рода советником по богословским вопросам при этом императоре, интересовавшемся богословием. Можно полагать, что епископ Николай родился близко к началу XII века, а скончался в промежутке между 1157 и 1166 годами.

Несмотря на скудость сведений о жизни Николая Мефонского, можно заключить, что он был известным богословом своего времени. Никифор Влеммид (1198—1272) посвятил ему панегирик, в котором называет его "премудрым учителем", "отцом истинных желаний" (үνησίων νοημάτων), в сочинениях которого желающие могут увидеть "православные уставы Богоносных Отцов, боговдохновенные апостольские Предания, истиннейшие определения чистой веры"⁵⁶.

Совершенно несомненно его непосредственное участие в подготовке определений Собора 1157 г. Известно еще, что после Собора 1157 г. епископ Николай "был послан василевсом Мануилом в различные города и области, чтобы укрепить верующих в благочестии и отвратить их от новой ереси"57.

Тем не менее в актах Собора 1156—1157 гг. нет подписи этого защитника Православия. О нем нет даже и упоминания в изложении соборных актов. Отсутствие епископа Николая, столь знаменитого богослова и полемиста, помогшего уяснить и обличить ересь, на самом Соборе есть тайна, как и почти вся его жизнь. Это замалчивание его имени можно объяснить тем, что богословская деятельность епископа Николая между Соборами 1156 и 1157 гг. велась им, как частным лицом, и, главным образом, для самого императора Мануила, любившего участвовать лично в решении богословских вопросов. Если "Опровержение Сотириха" (см. ниже) и могло циркулировать среди более широких кругов, то "Послание императору Мануилу" несомненно предназначено последнему. Может быть,

lib., 2, с. 10, § 2).
⁵⁷ См. "Послание к Мануилу".

⁵⁵ Подробнее об этом см. статью свящ. П. Викторова "Сокровищинца богословия" ("Ж.М.П.» № 12, 1956, стр. 48 и др.).
⁵⁶ Стихотворение сохранилось у Алляция (De Eccl. occid. et orient. perpet. cons.,

богословская компетенция и диалектика, обнаруженная василевсом Мануилом в речи на соборном заседании 12 мая 1157 г. (согласно отзыва составителя "актов" Собора), явились простым следствием изучения представляемых самодержцу трудов епископа Николая. Если это так, то понятно. почему имя последнего осталось в тени. Может быть, к этому присоединидись и другие причины: его смирение, скромность и желание остаться незамеченным.

До настоящего времени сохранилось значительное число сочинений епископа Николая Мефонского. Согласно сведениям, сообщаемым одним из его издателей архимандритом Андроником Димитракопулом, можно заключить, что число их (изданных и неизданных) доходит до 40^{58} .

Из сочинений, посвященных вопросам Собора 1157 г., сохранилось

четыре:

1) 3 Аντίρρησις πρός τὰ γραφέντα παρὰ Σ ωτηρίχου ("Опровержение на писания Сотириха") 59 . Это сочинение является главным догматико-полемическим трактатом, направленным против ложного кования Сотирихом Крестной Жертвы и Евхаристии. В противоположность западному рационалистическому и схоластическому пониманию епископ Николай в этом трактате развил православную отеческую концепцию

домостроительства нашего спасения.

Во вступлении к "Опровержению" Николай Мефонский объясняет. что "одной из побудительных причин выступить против учения Сотириха было распространение его — оно стало теперь предметом разговоров и споров в публичных местах, причем некоторые осмелились даже письменно изложить нечестивое мнение (намек на "Диалог" Сотириха, написанный между Соборами 1156 и 1157 гг.) и смело явиться на заседание Собора"60. Отсюда следует, что это сочинение написано вскоре после Собора 1156 г. Догматическое значение этого труда, несмотря на его полемический характер, несомненно и, думается, еще недостаточно оценено в богословской

2) Послание к императору Мануилу (с весьма длинным заглавием первое из двух слов, напечатанных в книге Νιχολάου Μεθώνης λόγοι δύο, Lpz., 1865, ээ 1—46). Это, по утверждению издателя — того же Димитракопула, третье из слов Николая Мефонского, посланных Мануилу по поводу ереси Сотириха. По основному содержанию "Послание" есть перифраз "Опро-

вержения". 3) ,,Τὰ λείποντα περὶ τῆς, θείας ἰερουργίας, καὶ τοῦ πῆς ὁ Χριστὸς λέγεται ,, Π ροσφέρων καὶ προσφερόμενος κτλ"". "Дополнение о божественном священнодействии" (в той же книге «λόγοι δύο" σσ. 46—72) — фраг-

мент несохранившегося полностью сочинения.

4) ,,Πρός τοὺς διστάζοντας καὶ λέγοντας, ὅτι ὁ ἱερουργοὺμενος ἄρτος καὶ οἶνος οὺκ ἔστι σῶμα καὶ αἶμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ''. ,,Κ сомневающимся и говорящим, что освященный хлеб и вино не есть Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа". Париж, 1560, и Bibliotheca vet. patr., t. II, Paris, 1642, также в Р. G., 135, col. 504—517, — сочинение, посвященное специально Евхаристии.

Сочинения первое и второе охватывают круг вопросов, связанных с 1, 2 и 4 анафематизмами Собора 1157 г., а третье и четвертое — с учением

об Евхаристии (анафематизм 3-й).

Полемический характер "Опровержения" (и его пересказа — "Послания") представляет некоторую трудность для изучения и передачи, а так как эта полемика, сохраняющая ныне историческое значение, утратила для нас актуальность, то удобнее вместо нее дать систематическое изложение учения Николая Мефонского по пунктам, рассмотренным на Соборе.

60 B. E., pp. 321—322.

⁵⁸ Α. Δημητρακόπουλος, Νικολάου Μεθώνης λόγοι δύο. Lpz., 1865, σσ.δ—ιγ. 59 Издано в сборнике "Еххдиріастіхи Віздіодихи", Lpz., 1866, 321 — 359 (цитируется в дальнейшем сокращенно: В. Е.)

Первым вопросом, приведшим к созыву Собора и рассмотренным на нем, был вопрос о том, Кому принесена Христом Мироспасительная Жертва (а также Кому приносится ежедневно Евхаристия). Православное учение о сем выражено в первом и втором анафематизмах: "И Первоначальная Жертва принесена и Литургийная ежедневно приносится Христом Естеству всей Святой Тронцы, в том числе и Себе Самому". Противное учение было подвергнуто анафеме.

Обосновывая это православное учение против Сотириха, Николай Мефонский исходит из двух положений, необходимых для правильного употре-

бления понятий "естество" и "ипостась".

Первое из них состоит в том, что природа сама пο без ипостаси ничего не может делать: ни страдать, ни приносить, ни принимать; так что не существует природы полностью неипостасной"61. Еп. Николай указывает, что "никто до сих пор, даже языческие философы, например Платон, идеи которого были ипостасны 62, не допускал чистых и неипостасных (ανυπόστατος) природ, могущих действовать как-либо сами по себе".

Это положение находится в основе отеческой христологии. Например, преп. Иоанн Дамаскин говорит: "нет естества (природы), существующего без ипостаси, и не бывает сущности без лица, ибо и сущность, и естество

усматриваются в ипостасях и лицах"63.

Далее он же так объясняет действия Ипостаси Христа по Его двум природам: "Христос действует по тому и другому из Своих естеств, и каждое

из двух естеств действует в Нем с участием другого "64.

Однако софистическая аргументация Сотириха часто была основана именно на нарушении этого правила. В своем диалоге он обвинял православных в том, что выражение: "Христос Свою человеческую воспринятую природу принес не только Отцу, но и Своему Божеству" вводит разделение по Несторию, так как "если одна из природ приносит, а другая принимает, то совершенно необходимо и приносящую, как Архиерея и Жертвоприносителя, и принимающую жертву, как Бога, называть "и постасями" и, следовательно, появляются две ипостаси, как у Нестория"65.

Епископ Николай Мефонский указывает, что основной ошибкой Сотириха в данном случае является нарушение вышеуказанного положения, т. е. произвольное допущение, что одна из природ самостоятельно приносит, а другая приемлет⁶⁶. Из этого вытекает вторая ошибка, на которую указывал и сам Сотирих 67, что оба естества (природы) Христа, и "приносящее" человечество и "принимающее" Божество — суть ипостаси, но эта "смертная погрешность Нестория" вытекает не из православного положения о принесении жертвы Божеству, а из ложной посылки самого Сотириха о действующих самих по себе естествах.

На самом же деле: "Если во Христе две природы: Бог и человек, а Христос — одна ипостась и нельзя одной из природ приносить, а другой принимать ⁶⁹, то необходимо Единому Христу по каждой из своих двоих природ, по одной, как Человеку, Архиерею и Жертвоприносителю - приносить жертву (το θύμα), т. е. собственную Кровь, а по другой, как Богу, сию принимать, чтобы Он был и Приносящим, и Приносимым, и Приемлющим,

⁶¹ B. E., p. 325. 62 Ibid., p. 324.

⁶³ Преп. Иоанн Дамаскин, Точное изложение Православной веры, кн. 3, тл. 9 (Р. С., т. 94, col. 1017; русск. пер., т. І. СПб., 1913, стр. 255).

⁶⁵ Mai, p. 5; B. E., p. 323. 66 B. E., p. 325. 67 Mai, TAM Me.

⁶⁸ В. Е., р. 325. 69 "Нельзя", во-первых, в силу противоречивости понятия "действующего безипо-стасного естества" и, во-вторых, ввиду reductio ad absurdum — вытекающего несторианского следствия из этой гипотезы (прим. автора).

по выражению Василия Великого, Иоанна Златоуста и всей Кафолической

Иронизируя над Сотирихом, Николай Мефонский спрашивает: почему он, ложно приписав православным представление во Христе двух лиц — приносящего и приемлющего, не прибавляет третье - приносимое, "чтобы назвать погрешность еще более смертельнейшей, чем Несториева", "ибо разделяющему приносящего и принимающего, необходимо разделять и приносимое"⁷¹.

Приведя образец полемики Николая Мефонского, нет нужды много останавливаться на рассмотрении его диалектики, которую он обнаруживает при разборе различных противоречнвых высказываний Сотириха. Непреходящая ценность богословия еп. Николая состоит не в этой полемике, а в установлении общих принципов православной сотериологии и указании следствий из них.

Второе положение, определяющее правильность употребления понятий "естество" и "ипостась", Николай Мефонский формулирует так: "Не должно ни естество противополагать ипостаси, ни ипостась естеству, но естество — естеству, как во Христе, и ипостась — ипостаси, как в Триипостасном Божестве". Это положение является вторым основным критерием для оценки правильности суждений.

Применяя его, видим, что суждение: "Жертва (человеческой природы) принесена Богу (Святой Тронце)" - истинное, так как здесь естество (приносимое человечество) противополагается (приносится) другому естеству (Божеству). Напротив, суждение: "Спасительная жертва принесена только Богу Отцу" — ложное, так как естество (человеческое) противополагается Ипостаси (Отца). Этот критерий помогает Николаю Мефонскому безошибочно вскрывать ошибки в двусмысленных формулировках Сотириха 72.

Для доказательства своего основного положения Сотирих не ограничился составлением богословских софизмов. Им была измышлена, кроме того, особая теория двойного искупления, состоящего, во-первых, из двоякого

освящения и, во-вторых, из двоякого примирения.

Сотирих приходит к концепции двух освящений человечества следующим образом. Первым освящением человечества у него называется то освящение плоти Спасителя, которое она получила при ипостасном соединении с нею Бога Слова. Но так как Спаситель сказал перед Своей Страстию: "за них Аз свящу Себе" (αγιαζω έμαυτόν, Иоан. 17, 19), то Сотирих считает, что освящением (вторым) (αγιασμός) Христос назвал принесение Себя в жертву и Он принес эту жертву Отцу. Следовательно, по Сотириху, имеют место два освящения человечества Христова, разделенные временным интервалом. Первое, совершенное Спасителем при воплощении, и второе через принесение Им жертвы Отцу при распятии 73.

Вскрывая ошибочность этой концепции двух освящений, Николай Мефонский прежде всего показывает ее противоречивость. С одной стороны,

принес не Отцу только, но и Божеству Единородного" (М а і, р. 5) слово "Отец" можно понимать либо как естество (Божество) Отца, либо как Ипостась Отца. В первом случае Сотирих "отличает, по-ариански" природу Сына от природы Отца, а во втором — приравнивает "сводит, по-савелиански, ипостась к природе" (В. Е., р. 326, "Посл.", стр. 16).

⁷⁰ В. Е., р. 326; "Посл.", стр. 15. 71 В. Е., там же. 72 Так, в выражении Сотириха: "природу, воспринятую Словом, Свою Кровь, Он

равнивает "сводит, по-савесивански, ипостась к природе" (В. Е., р. 326, "Пост.", стр. 16). Ошибочность терминологии Сотириха следует главным образом из его обычного смешения и отождествления понятий "естества" и "ппостаси". Он принимает "Божество Слова"вместо "Слова" (В. Е., р. 331), и поэтому у него нередки неправильные выражения вроде: "Спаситель принес жертву Своему Божеству" вместо правильного выражения: "Спаситель принес жертву Самому Себе", то есть "Самому Спасителю". Иными словами, Спаситель Сам принес Себя Самого Самому Себе (В. Е., р. 330). Из такой терминологии, смешивающей Божество и Ипостась, легко вытекает не только несторианство, но и пругие ереси, например, арианство, но принесение жертвы Олному Отим или Его но и другие ереси, например, арианство, ибо принесение жертвы Одному Отцу или Его Божеству вводит различие в самое Божество Лиц Святой Тронцы (В. Е., р. 332).

73 Маі, р. 7, 8; В. Е., р. 330—331.

плоть Христова освящена и совершенна от соединения с Богом Словом. а с другой - она же оказывается все еще недостаточной и несовершенной и нуждается еще в принесении жертвы Отцу для второго, более совершенного, освящения и усовершенствования. Это противоречие может вытекать из арианской предпосылки о том, что Бог Сын чем-то недостаточен и несоверщенен по сравнению с Отцом, а поэтому и первое освящение (от соединения с Ним) несовершениее второго, исходящего от Отца 74.

В полемике с Сотирихом выясняются два основных сотернологических принципа, на которые опираются Николай Мефонский и Отцы Собора 1156— 1157 гг. Первый из них, фундаментальный принцип всякого православного учения о домостроительстве спасения, состоит в следующем: всякое действование (ενέργεια) Святой Единосущной и Нераздельной Троицы также едино и нераздельно. Если действует одна из Ипостасей Троицы, то в этом действии участвуют и две другие. Иными словами, не существует действий какой-либо Ипостаси, изолированных и совершенно независимых от действий других Ипостасей. Так, когда воплотился Сын, то Отец благоизволил, а Дух содействовал. Это не означает, как заключает Сотирих, что воплотился и Отец и Дух 75, но что Они также соучаствовали в воплощении Сына. Также, когда "Дух Святый сходит, то Отец и Сын везде соприсутствуют Ему, и соблагоизволяют и содействуют"⁷⁶.

Признание единого действия Святой Троицы является общим для Святых Отцов и проходит красной нитью через все византийское богословие. Для обоснования этого принципа можно найти немало указаний в Свящ. Писании. Так, в самом начале его говорится о едином действии Святой Тронцы: "В начале Бог (Элогим — Святая Троица) сотворил небо и землю" (Быт. 1, 1). В Превечном Совете вся Святая Троица изрекает согласно: "Сотворим человека" и т. д. (Быт. 1, 26). В Новом Завете можно указать тексты: Иоан. 1. 3; 5, 19—21, 36; 6, 38, 57; 13, 20; 14, 7, 11, 13, 20, 23; 16, 15 и многие другие. В них Спаситель говорит о единстве Своего действия с Отцом.

Согласно учат и Св. Отцы. Св. Василий Великий выводит из этого положения единосущие Ипостасей: "Если же уразумеем, Духа ничем не разствование Отца, Сына И личается и не разнится, то по тождеству действования необходимо заключить о единстве естества. Освящает, творит, просвещает, утешает и все подобное производит одинаково Отец и Сын и Дух Святый "77. Особо говорит св. Василий Великий о едином домостроительном действии Святой Троицы: "Превысшее нас домостроительствуется силою Духа, так же как силою Отца и Сына"78.

То же утверждает св. Григорий Богослов: "невозможно и ни с чем несовместимо, — говорит он, — чтобы Сын творил что-либо такое, чего не творит Отец. Ибо все, что имеет Отец, принадлежит Сыпу, как и обратно "79.

Эту истину можно проследить в творениях и других отцов и учителей

⁷⁴ B. E., p. 332.

⁷⁵ Сотирих, смешивая Божество с Ипостасью, утверждал, что если из общности естества (Отца и Сына) выводить и общность принятия Жертвы, то "отсюда необходимо следует и общность воплощения для того и другого, ибо если воплотилось Божество (?!) Слова, то вследствие тождества Божества Отца и Духа необходимо заключить, что воплотились Отец и Дух" (Маі, р. 12). Ф.И.Успенский по этому поводу замечает: "обратим внимание на некоторые места, могущие ознакомить с опасной почвой, на которой Сотирих держался" ("Очерки", стр. 216).

⁷⁷ "Письмо к Евстафию, первому врачу" (374—375). Р. G., t. 32, col. 693—694;

Творения, русск. пер., ч. 7, изд. 4. Сергиев Посад, 1902, стр. 23.

78 Там же, Р. G., 32, соl. 693 (русск. пер., стр. 24).

79 Слово 30 (о богословин четвертое). Творения, русск. пер., ч. 3, 1889, стр. 71. См. также Р. G., 34, соl. 109 (русск. пер., стр. 66): "Покорность Христова состоит в исполнении воли Отчей. Покоряет же и Сын Отцу, и Отец Сыну, поскольку Один действует, а Другой благоволит".

Древней Церкви; она же проинкает и богослужение на Св. Пятидесятницу (особенно стихира на "Господи воззвах" — Слава и ныне). В позднейшем византийском богословин этот принцип исповедует архиеп. Николай Кавасила 80, св. Григорий Палама и другие. Последний прилагает этот принцип к учению о сошествии Св. Духа: "Дух Святый, — говорит он, — является не по существу (ουσίαν), ибо естество Божие никто никогда не видел и не истолковывал, но по благодати, силе и действию (ἐνέργειαν), которые общи Отцу, Сыну и Святому Духу, ибо собственное Каждому из Них есть Ипостась Каждого, а общее не только пресущественная Сущность (д оперобσιος ουσία), но и благодать и силы и энергия, и слава и Царство и бессмертие, и вообще все то, что Бог сообщает ангелам и людям, и чем, по благодати, соединяется с ними"81.

Прилагая этот принцип к освящению человечества Христова, Николай Мефонский заключает о невозможности двух освящений — одного от Сына, а другого от Отца, но "так как я знаю одно естество Их, и одно допускаю действие, то и освящение не различное, а одно: Отца и Сына и Святого

Луха"82.

Более того, из этого принципа — единствия действия (энергии) Единосущной и Нераздельной Тронцы следует, что вся Святая Тронца участвовала в домостроительстве спасения. Хотя Совершителем был Воплотившийся Сын Божий, но содействующими были и Отец и Святой Дух: "Хотя одно Слово воплотилось, но Оно пребывает доселе Богом со Отцем и Духом не воплотившимися, но участвовавшими в домостроительстве воплощения... "83 "И Воплотившийся... все Свое божественное действование считает не Своим собственным, но общим Отца и Духа"84. Следовательно, и освящение человека через соединение есть не только действие Сына, как Бога, но и всей Святой Троицы, а потому совершенно не нуждается еще в другом освящении. Хотя Спаситель и принял законные обряды очищения и освящения (обрезание, принесение в храм, крещение), но не потому, что Он нуждался в чем-либо подобном, но Он Сам явился освящением и очищением всех 85. Слово "освящаю, свящу" в Иоан. 17, 19 означает, что Христос "Освящает (как Бог) Самого Себя (как человека), ибо Он — то и другое. Сам Он — Освящающий и Освящаемый согласно обеим природам, до и после Голгофы. Поэтому не два освящения или более, но одно и через одного посредника между Богом и людьми, Христа (1 Тим. 2, 5), многократно и многообразно производимое единым Богом, т. е. Святой Троицей "86.

Если отбросить ошибки Сотириха в области богословской терминологии, то и приписывание Сотирихом принесения Жертвы только Богу Отцу является нарушением вышеуказанного принципа. Оно состоит в признании у различных Ипостасей отдельных противоположных действий: Сыну — "приносить", Отцу — "принимать". Более того, эти действия Сотирих причисляет к ипостасным свойствам, добавляя их к единственно исповедуемым Церковью ипостасным свойствам Отца и Сына (нерожденность и рожденность).

Напротив, Николай Мефонский, в согласии с литургической молитвой св. Василия Великого, утверждает, что Христос Сам принес Себя Самого (как человека) Самому Себе (как Богу) и Сам принял Жертву (как Бог).

82 B. E., p. 333.

^{80 «}Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς», λόγος 2, § 46. В приложении к изданию: W. Gass, Die Mystik des Nicolaus Cabasilas von Leben in Christo. Lpz., 1899, S. 38.

81 «'Ομολογία τῆς ὀρθοδόζου πίστεως» (P. G., 151, col. 766).

⁸³ Там же. 84 **Т**ам ж е. р. 334. Приводятся тексты: 1) Об общей сущности (Иоан. 10, 30); 2) Об общем действии (Иоан. 8, 28), а также приближенно: Иоан. 12, 49 или 14, 24; 5, 30. О содействии Духа (Мф. 12, 28).

⁸⁵ В. Е., р. 334. 86 В. Е., р. 335. "Когда я именую Бога, разумею Отца и Сына и Святого Духа" (св. Григорий Богослов, слово 38 "На Богоявление или Рождество Спаси-теля". Р. G., 36, соl. 320, 623). Николай Мефонский твердо стоит на почве богословия св. каппадокийцев.

Сотирих для обоснования необходимости второго освящения ст Бога Отца создал еще концепцию двух примирений, против которой собственно и обращен четвертый анафематизм: "У примиряющихся есть обычай принимать нечто друг от друга в залог прочности полагаемой дружбы. Поскольку нам, оскорбившим Бога, должно было примириться с Ним, то Бог Слово положил начало, воспринял нашу сущность, а взамен даровал нам оставление от грехов, избавление от заблуждения и прочие благодеяния (первое примирение). Когда же нам должно было возблагодарить и Отца за всыновление (сыноположение — υίοθεσίαν), а у нас не имелось ничего чистого и достойного Его величия, так как все омрачил грех, то Сам Богочеловек Слово, восполняя наш недостаток, как Посредник со стороны человечества, принес Свою Кровь, Пречистую Жертву, спасительное умилостивление (σωτήριον χαλλιέρημα), основательнейшее для примирения нас с Отцом"87.

Николай Мефонский, возражая Сотириху, указывает на соответствие у него между двумя освящениями и двумя примирениями. "И то и другое — нечестивое разделение на два единого и неразделимого действования Единых и Нераздельных в Святой Троице Отца и Сына. В двойном освящении разделяются природные действия (τὰς φυσικὰς ἐνεργείας), двойном примирении — хотения (τὰ θελήματα), "как будто Отец не соблагоизволил Сыну, примирившемуся через воплощение, и не сопримирился до тех пор, пока и Сам нечто не получил, как и Сын, и стал участником в прибыли"

ит. п.⁸⁸

Но, как уяснили Николай Мефонский и отцы Собора, если вся Святая Троица соучаствует в домостроительстве спасения, то един и сам домостроительный подвиг Господа нашего Иисуса Христа, от которого нельзя отделить ни один из его моментов, в частности Воплощение и Крестные страдания. Рассечение единого домостроительства Святой Троицы, совершенного Воплотившимся Сыном Божиим, на два: 1) домостроительство Сына (примирение и освящение при воплощении) и 2) домостроительство Отца (дополнительное примирение и освящение, после принятия Крестной Жертвы), которое измыслил Сотирих, должно быть отвергнуто, так как нарушает прежде всего указанный отеческий принцип единства и единого действования Святой Троицы.

Первозданный Адам был создан Богом, т. е. Святой Троицей; в раю он наслаждался общением с Нею же; своим преслушанием он оскорбил Бога, т. е. всю Святую Троицу. Он, а с ним и все падшее человечество, умножившее свои грехи, удалилось от Бога, т. е. от Святой Троицы. Отсюда следует, что и примириться оно должно не только с Одной из Ипостасей, но вообще

с Богом, т. е. со Святой Троицей 89.

Поэтому нельзя единое примирение со Святой Троицей разделять на два последовательные, отделенные друг от друга во времени, примирения, как это делал Сотирих, т. е. сначала с Сыном через воплощение, а потом еще с Отцом через принесение Сыном, освятившим наше естество, Крестной Жертвы Отцу. Приводя слова Спасителя: "Никто не приходит ко Мне, если не привлечет его Отец" (Ноан. 6, 44), Николай Мефонский замечает: "Как Отец, еще не примирившись, должен был привлекать к уже Примирившемуся? Или не ясно ли вполие, что никакой временный промежуток (χρόνος) не может возникнуть между Отцом, Сыном и Святым Духом ни в бытин Их, ни в действии, ни в каком-либо благоволении. Поэтому об Отце говорят, что Он влечет приходящих к Сыну, а о Сыне, что Он путеводит к Отцу (Иоан. 14, 6). Дух же Святый путеводит к Обоим, ибо и Он — Свет (Еф. 5, 8—9), а лучше сказать: Каждый из Трех — свет, а без света невозможно ходить, не заблуждаясь (Иоан. 12, 35; Пс. 142, 10; 35, 10). Следовательно, абсолютно Единая и Неразлучная Троица вместе и существует, и хочет, и действует,

⁸⁷ Mai, p. 8-9. ⁸⁸ B. E., p. 337.

⁸⁹ Там же, р. 333.

вместе и освящает, и примиряется. Итак, не должно допускать ни двух освящений, ни двух примирений Единой Троицы, или пусть удвояющий каждое из них, представит и третье"90.

Николай Мефонский доводит последнюю мысль до конца и доказывает, что одинаково нелепо как вводить второе освящение и примирение с Отцом, так и придумывать новое, третье — со Святым Духом (принимая за последнее соществие Святого Духа после домостроительства Христова). Ибо как воплотившийся Бог Слово действовал купно со Отцом и Духом, так и Дух, хотя и сошел особенным образом на апостолов, всегда пребывал и пребывает неразлучно со Отцом и Сыном, Которые Ему соприсутствуют, соблагоизволяют и содействуют (1 Кор. 12, 4—5), несмотря на то, что эти действия можно усвоять и одному только Духу (1 Кор. $12, 11)^{91}$.

В согласни с мнением Николая Мефонского отцы Собора в четвертом определении утверждают святоотеческую истину, что Спаситель примирил нас с Самим Собою посредством всего таинства домостроительства, а через Самого Себя и в Себе — с Отцом и Духом, т. е. со всей Святой Троицей. Разделяющим во времени же "нераздельное у божественных и блаженных Отцов", т. е. разделяющим нераздельное домостроительство спасения на примирение с Богом Сыном через воплощение и примирение с Богом Отцом через Спасительную Страсть Христа, анафема трижды.

Оставляя в стороне множество нелепых следствий из мудрований Сотириха о двух примирениях, на которые указывает Николай Мефонский, обратим внимание на второй вопрос, получивший решение в его работах, а именно на вопрос о существе и характере самого примирения людей с Богом.

Основная ложь Сотириха в его теории двух примирений состояла в том, что он подменил понятне примирение (хатаλλαγή) — обменом (ἀνταλλαγή, αντάλλαγμα) ценностями 92. Разделив единое примирение со Святой Тронцей на два, Сотирих естественно был принужден измыслить для каждого из этих примирений характерный признак и подменил нравственное отношение между человеком и Богом чисто внешними отношениями выгоды, расчета. Возражения Николая Мефонского и его концепция примирения основаны на другом святоотеческом принципе, имеющем методологическое и руководящее значение для богословствования и состоящем в отрицании всего чувственно человеческого в применении к Богу. Епископ Николай неоднократно обращал внимание на недопустимость применения к Богу грубых представлений или приписывания Ему каких-либо страстей, в частности гнева. Каждое из обычных человеческих выражений, терминов ит. п., применяемых к Богу, должно пониматься в богоприличном смысле. Так, все выражения Свящ. Писания, в которых говорится о "гневе, ярости Бога" и т. п., Николай Мефонский предлагает понимать иносказательно, разумея под гневом Божинм и т. п. те скорби и несчастия, которые попускаются человеку, как следствия приобретенного им греховного состояния 93.

В предостережениях против антропоморфизма и антропопатии в понятиях о Боге Николай Мефонский следует св. Отцам, у которых это отрицание чувственно-человеческого в Боге является общим местом. Св. Василий Великий неоднократно говорит о недопустимости понимать буквально человекообразные понятия о Боге⁹⁴. В частности, он объясняет, в каком смысле Свящ. Писание приписывает гнев Богу 95. Также и св. Григорий Бого-

⁹⁰ B. E., p. 338-339.

⁹¹ Там же. См. также св. Василий Великий, Творения, русск. пер., ч. 3. 1900, стр. 163.

⁹² Между тем «обмен есть акт, в котором каждая из сторон отдает нечто свое и взамен получает равноценное. Искреннее примирение, напротив, состоит в оставлении оскорбившему его прегрешений, ничего не получая от него" (В. Е., р. 338).

⁹³ В. Е., р. 345.

⁹⁴ Р. G., 29, col. 621 (Творения, русск. пер., ч. 3. 1900, стр. 89, 183).

⁹⁵ Его ж е. Р. G., 30, col. 421—424 (русск. пер., ч. 2, стр. 207).

слов указывает на истинный смысл антропоморфных выражений о Боге ⁹⁶. Лучше же всего выражает это учение св. Отцов св. Кирилл Александрийский. Показав на примерах, что все, что "человекообразно говорится о Боге, надо понимать богоприлично", он говорит: "Наши выражения имеют превышающие нас значения, если употребляются о Боге. Ты хочешь понять что-либо из этих трудных предметов, но твой ум оказывается бессильным..., ибо божественная природа обитает в неприступном свете. Поэтому должно, когда и божественные предметы выражаются человеческими словами, ничего не думать низкого, но в бедности наших выражений, как в зеркале, созерцать богатство божественной славы" ⁹⁷.

Таким же образом и "примирение с Богом" нельзя представлять в виде обычного обмена ценностями или подарками между человечеством и

Ипостасями Божества, как это думал Сотирих⁹⁸.

Слово ἀνταλλαγή, означающее "обмен, замену, изменение" и т. п., и также слово ἀντάλλαγμα в учении о домостроительстве надо также понимать богоприлично, не в смысле "обмена" с Богом Сыном человеческого естества на оставление грехов, а в смысле "изменения" нашей падшей природы. Произвести это изменение своей природы человек собственными силами не мог: "не мы взошли на небо", богословствует Николай Мефонский, "но Сам Сын Божий снисшел к нам и принял наше естество, не как какойнибудь дар (как мудрствует Сотирих), но чтобы явиться нам, беседовать с нами", общаться и соединиться с нами. Примирение, освящение, всыновление и все прочие духовные блага даровал нам Сын Божий в домостроительстве нашего спасения. Через него мы примирились, освятились и всыновились Богу, т. е. Святой Троице.

Примирение нас между собой и с Богом, дарованное нам Христом, состоит в том, чтобы мы были единым Телом Христовым, спасаемые одной

верой в Него и возводимые к Богу (Иоан. 17, 22) 99.

Св. Василий Великий так характеризует обновление человечества, произведенное Спасителем: "Главное в спасительном домостроительстве по плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому, как наилучший врач целительными средствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части "100.

Богочеловек Христос совмещает в Себе все: примирение, примирителя и примиряющегося. На Голгофеив таинстве Божественной литургии Он приносит, как Архиерей, и приносится в священнодействии, как человек, и принимает жертву со Отцем и Духом¹⁰¹. А это и выражает евхаристическая молитва: "Ты бо еси Приносяй, и Приносимый, и Приемляй, и Раздаваемый", догматическое достоинство которой защищал

Николай Мефонский.

Следует обратить внимание, что эта молитва (на херувимской) не является единственной из литургийных молитв, выражающих ту же истину. В возгласе священника перед освящением Св. Даров «Тά σὰ ἐχ τῶν σῶν σοὶ προσφέρομεν, κατὰ πάντα, καὶ διὰ πάντα» (Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся) 102 , очевидно, слову «Σοί» (Тебе) соответствует в молитве на херувимской слово «Пροσδεχόμενος» (Приемляй), группа

⁹⁶ См. Р. G., 36, col. 157. Творения, русск. пер., ч. 3, стр. 99, 100. ⁹⁷ "Толкование на Евангелие от Иоанна", гл. 10, ст. 34—37— Р. G., 74, col. 28 (Творения, русск. пер., ч. 14, Сергиев Посад, 1909, стр. 19—20).

У Сотириха примирение посредством обмена состоит из двух актов: 1) Бог Слово воспринимает человеческое естество от человечества и дарует взамен оставление грехов;
 Богочеловек, "восполняя нашу нищету", приносит за нее Свою Кровь как умилостивительную жертву Отцу, а Отец дарует взамен человечеству всыновление. М а і, р. 8—9.
 В. Е., р. 338—342.

^{100 &}quot;Подвижнические уставы", гл. 18, Р. G., 31, col. 1385 (Творения, русск. пер.,

ч. 5, изд. 4, стр. 360). ¹⁰¹ В. Е., там же. ¹⁰² Служебник.

слов «Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν» (Твоя от Твонх) — слову «Проσφερόμενος» (Приносимый). Только слова «Проσφέρομεν» (слав. "приносяще", русск. "мы приносим") и π роσφέρων (Приносящий) означают разных приносителей: в первом случае — приносящих святое возношение (ἀναφοράν) священнослужителей, во втором же случае — Самого Приносящего Бескровную Жертву Христа.

Св. Василий Великий утверждает, что одни мы враждовали против Бога, прилепившись греху, но не Бог, ибо Бог Отец отпустил нам грехи еще прежде послания в мир Своего Сына: "Как душа несомненно удостоверяется, что Бог отпустил ей грехи? — Если усмотрит в себе расположение сказавшего: "неправду возненавидех и омерзих" (Пс. 118, ст. 163), потому что Бог, для отпущения наших грехов ниспослав Единородного Сына Своего, со Своей стороны предварительно отпустил грехи всем"103.

Св. Иоанн Златоуст в Толковании на 2-е послание к Коринфянам (беседа XI) говорит, что не Богу надлежит примириться с нами, но нам с Богом, ибо "не Бог враждует против нас, но мы против Него. Бог никогда не враж-

nver"104.

В своих рассуждениях Николай Мефонский ссылается на св. Григория Богослова: "По какой причине Кровь Единородного приятна Отцу (τίς δ λόγος μονογενούς αξμα τέρπειν Πατέρα), Κοτορый не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Или из сего видно, что приемлет Отец, не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием"105.

Таким образом сотериологические высказывания Николая Мефонского сводятся к выяснению двух положений: 1) о принесении Спасителем жертвы Святой Троице и единстве всего домостроительства, Святой Троицей совершаемого, и 2) о возвышенном характере примирения человечества с Богом. Оба эти положения основаны на двух других непререкаемых отеческих истинах: 1) о единстве действования Святой Единосущной и Нераздельной Троицы и 2) о недопустимости применения антропоморфных выражений в буквальном смысле к Богу. Эти четыре положения, составляющие сущность сотериологии Николая Мефонского, благодаря своей общности могут иметь методологическое значение для построения всякой православной сотериологии.

В заключение следует остановиться на сохранившихся высказываниях Николая Мефонского об Евхаристии, обосновывающих третий анафематизм Собора 1157 года.

Николай Мефонский рассматривает софизм, основанный на антиномичности конечного и бесконечного, временного и вечного, и лежавший, должно быть, в основании рационалистических воззрений Сотириха на Евхаристию.

Нельзя говорить о жертве, принесенной за нас однажды, что она была принесена Богу на время (урочкайс) и сейчас перестала действовать. То, что Богом сделано здесь во времени, в ином мире пребывает в вечности (ὁ αὶων) и должно рассматриваться под категорией вечности. "Поэтому и бывающее у нас здесь временно, в будущем веке не будет таким, но станет вечным для каждого, и от того мы или получим вечную жизнь или вечное наказание"¹⁰⁶.

¹⁰³ "Правила, кратко изложенные", пр. 12, Р. G., 31, col. 1089—1090 (Творения,

русск. пер., т. V, изд. 4, стр. 186).

104 Р. G., 61, соl. 478 (Творения, русск. пер., т. X, кн. 2. СПб., 1904, стр. 575).

105 Слово 45 "на Св. Пасху". Р.G., 36; соl. 653 (и русск. пер., ч. 4, изд. 3. М., 1889, стр. 142). ¹⁰⁶ В. Е., р. 354.

"Чтопрепятствует нам называть однажды совершенное здесь для нас спасение, а там вечно предстоящее лицу Божию (Евр. 9, 24), вечно совершаемым (διαιωνίως τελούμενον), а потому и дарующим нам вечное избавление — (λύτρωσιν αίωνίαν) (Евр. 9, 12)?" Один раз чувственно принесенная жертва вечно приносится Богу на вышнем жертвеннике, усвояя и нам вечное искупление.

"Образцом и доказательством (δεῖγμα) этого вечного явления является ежедневно совершаемое нами по божественной заповеди Спасителя таинство священнодействия, отличающееся от того (вечного) только тем, чем первая преобразовательная скиния отличалась от второй (Евр. 9, 5-6)"107.

Во втором из сочинений об Евхаристии ("К сомневающимся") Николай Мефонский говорит, что великое таинство Евхаристии получило начало от Самого Христа, от Которого апостолы научились и чину совершения. Цель этого великого священнодействия есть приобщение Христу, телом Которого причастники соделываются, для получения вечной жизни. Приводя тексты Евангелий и 1-го Послания к Коринфянам, выписку из чина Климентовой литургии и ссылаясь на всемогущество Божие и Евангельские чудеса, еп. Николай доказывает, что в Евхаристни под видами хлеба и вина предлагаются истинное Тело и истинная Кровь Христовы.

В этом сочинении для именования образа присутствия Тела и Крови Христа в Евхаристии и изменения предложенных хлеба и вина употребляются традиционный богослужебный термин — прелагаться или претворяться (μεταβάλλεσθαι). В предыдущем сочинении употреблялось несколько иное выражение: о "хлебе и чаше, превращаемых (истастогустουμένων) действием Вседетеля Духа в Пресвятое Тело и Честную Кровь

Христа"¹⁰⁸.

Но нигде епископ Николай не впадает в крайность латинских схоластов. Впрочем, термин «μεταστοιχείωσις», очевидно, ближе стоит к «μετουσίωσις», чем «μεταβολή» (или μετάβλημα) "преложение", пременение 109 .

Изучение трудов Николая Мефонского обнаруживает его большой и разносторонний богословский и полемический талант, который в связи с глубокой эрудицией и неразрывной связью со святоотеческим преданием ставит его на первое место среди богословов XII века. Его труды переписывались и сохранились во многих списках. Его цитирует ряд позднейших византийских богословов (Никита Акоминат, Андроник Каматир, Иоанн Векк и другие). Наконец, ему посвящены работы западноевропейских (Ullmann, Draseke и др.) и русских ученых (епископ Арсений, отчасти свящ. Рыбаков и Ф. И. Успенский).

Малоизученность византийского богословия и обособленное изучение некоторых его представителей не позволило до сих пор выявить те ценности, которые имеются у Николая Мефонского. Неполноту некоторых его сочинений можно восполнить трудами других авторов, ибо все они говорят об одной и той же традиционной концепции домостроительства спасения,

принадлежащей древней Церкви.

Вышеописанный догматический спор произошел, как уже отмечалось, спустя сто лет после разделения Церквей. Западная Церковь, в стремлении подчинить себе Восточную, действовала как внешними, так и внутренними средствами. Известно, какие побочные цели имели крестовые походы, особенно четвертый, завершившийся взятием Константинополя в 1204 г.

¹⁰⁷ B. E., p. 355.

¹⁰⁸ "Дополнение", стр. 51.

¹⁰⁹ Гефеле считает слова изтактокувіють; (transelementatio) и истоктіють; (transsubstantiatio) тождественными и делает вывод, что "за 59 лет перед IV Латеранским Собором (1215—1216 гг.), при папе Иннокентии III, Николай Мефонский уже употребил термин "пресуществление" (transsubstantiatio). (Hefele, Conciliengeschichte nach den Quellen, Freiburg im Breisgau, 1886, S. 568). С этим полностью согласиться нельзя, ибо между словом истоктобых пресуществление, перемена сущности" и словом посуществление, перемена сущности" и словом посуществление, перемена сущности" и словом посуществление, перемена сущности" и словом посуществление преобразование пре вом "истиотичувішої: — "преобразование, превращение, преображение" — есть некоторое различие.

Не менее энергично действовали латиняне, стараясь поколебать Православную Церковь изнутри и привести ее к унии. Этому способствовали элементы, сочувствовавшие Западу, "латиномудрствующие" (λατινόφρονες). Можно считать, что Сотирих и его последователи были такими западниками, поскольку они пытались внести в богословие Церкви схоластические кон-

цепции, противные Отеческому Преданию.

Эта догматическая борьба была прелюдией иной борьбы, разыгравшейся уже двести лет позже и известной под именем исихастских споров. Тогда в изнемогавшей от наступления турок Византии возникла среди партии западников варлаамитская ересь, побежденная таким защитником благочестия, как св. Григорий Палама. Не вдаваясь в изложение содержания споров паламитов с варлаамитами, можно определить их смысл словами покойного Патриарха Сергия: "Константинопольский Собор, осудивший Варлаама от лица Церкви, признал правильной борьбу св. Григория за церковное предание против рационализма, который угрожал тогда с Запада "110.

Подобным образом и Константинопольский собор 1157 г., осудивший "изобретателей новых и иноплеменных учений"¹¹¹, осудил их рационализм в богословии и, в частности, в учении о домостроительстве спасения. Труды Николая, епископа Мефонского, имели при этом огромное значение для

уяснения православного учения.

Иеромонах Павел (Черемухин)

¹¹⁰ Архиеп. (впоследствии Патриарх) Сергий (Страгородский), Основное заблуждение католичества и протестантства («Правосл. Финляндек. Сборник». Гельсингфорс, 1911 г., № 3, стр. 6).
111 Четвертый анафематизм.

COLLECTIO AVELLANA КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

(К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ВОСТОКА И ЗАПАДА В КОНЦЕ V И НАЧАЛЕ VI ВВ.)

Основным источником по истории взаимоотношений Востока и Запада в конце V и начале VI вв. (в период так наз. "Акакианской схизмы") является объемистое собрание церковно-исторических документов этой эпохи, известное под названием "Collectio Avellana", изданное в 1895—1898 гг. О. Гюнтером в венском "Корпусе" латинских церковных писателей (т. 35,

Дополнением к этому, но уже в другом роде, являются изданные в 1934 г. Э. Швартцем в "Трудах Баварской академии наук" документы веронских и берлинских рукописных сборников по делу "Акакианской схизмы"

("Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma").

Оба эти издания (О. Гюнтера и Э. Швартца), дополняя и иногда дублируя друг друга, заключают в себе богатейший документальный материал для истории взаимоотношений Рима и Византии в период "Акакианской схизмы" и являются основным, главным источником по этому вопросу.

Collectio Avellana представляет собой собрание свыше 240 документов, в основном писем и посланий пап и императоров с 367 по 553 г. Это собрание проливает яркий и обильный свет на взаимоотношения Запада и Востока1 в интересующую нас эпоху. Самый ранний документ собрания — рескрипт имп. Валентиниана I от 367 г.; самый поздний — конститутум папы Вигилия от 14 мая 553 г.

А. ИСТОРИЯ НАЗВАНИЯ И ОПИСАНИЙ СБОРНИКА

Впервые описали это рукописное собрание документов братья Баллерини (Петр и Иероним), знаменитые итальянские ученые XVIII в., горячие поклонники папского главенства, издавшие в 1757 г. в трех томах "Творения папы Льва В. "2 В третьем томе этого издания братья Баллерини поместили свое капитальное каноническое исследование "Трактат о древних сборниках и собирателях канонов, как изданных, так и неизданных "3, во второй части которого в гл. XII содержится описание нескольких рукописей этого сборника¹. Баллерини первые и присвоили этому сборнику название Collectio Avellana. На одной ватиканской рукописи (Codex Vatic. 4961), которую Баллерини считали древнейшей и основной для этого сборника, последней (109) странице иной рукой (не рукой переписчика всей рукописи) дописано: "Эта книга принадлежит монастырю св. Креста на Авелланском источнике, Евгубинской епархии "5.

Этот монастырь находился в Северной Италии (Умбрия). Пометка ниже

4 Appendix ad S. Leonis opera. De antiquis collect. canonum, II, cap. 12, стр. CLVIII

8-9390 113

¹ Насколько эта проблема актуальна, похазывает доклад G. P. Bognetti на X Междунар. конгрессе историков «I repporti etico-politici fra Oriente e Occidente dal sec. V al sec.\III. Relaz. X Congr. Intern. Sc. Stor., vol. III, Storia del Medioevo, 65; даю по Byzantinische Zeitschrift, Bd. 48, 1955, H. 2, cтр. 465.

² Sancti Leonis Magni, Romani pontificis-opera, I—III, Venetiis, 1757.
³ Da entiquie tum additis tum inaditis collectionibus et collectoribus concerne.

³ De entiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum; Appendix ad S. Leonis opera, t. III.

[&]quot;Iste liber est monasterii Sanctae Crucis fonte Avellane Eughubin(e) dioc(esis), — Ballerini, ук. соч., стр. CLIX.

гласила: "Книгу эту приобрел господин Дамиан Св."6. Петр Дамиан, знаменитый средневековый католический учитель и святой, был аббатом монастыря Fonte Avellana с 1043 до 1058 г., когда папа Стефан X сделал его епископом Остии и кардиналом⁷.

Рукопись эта в XVI в. попала в Ватиканское книгохранилище, о чем имеется пометка на первой странице кодекса: "Куплена из книг кардинала

Сирлети"8.

Такое происхождение рукописи, которой пользовались Баллерини, дало-

им основание весь сборник назвать "Collectio Avellana".

Следующее после Баллерини описание "Collectionis Avellanae" находим у Фридриха Маассена, известного австрийского канониста XIX в. (1825—1900), тоже ревностного католика, профессора канонического права в университетах Инсбрука, Граца и Вены. В своем солидном труде "История источников и литературы канонического права, т. I" (1870 г.)⁹, а потом в "Докладах фил.-ист. отделения" Венской академии наук ¹⁰ Маассен дал краткое описание и первый опыт классификации документов "Авелланского сборника" (всего на 5 страницах).

Выводы Маассена пересмотрели и частично опровергли в своих статьях юрист, член "Общества в честь Карла Савиньи" Павел Эвальд¹¹ и геттин-

генский филолог Вильгельм Мейер¹².

И, наконец, свои соображения и замечания о составе, источниках и хронологии рукописного наследства "Авелланского сборника" изложил в конце XIX в. последний издатель "Сборника", профессор классической (латинской) филологии геттингенского, а потом берлинского университетов Отто Гюнтер — в статьях: "К хронологии писем папы Гормисды"13, "Рукописное наследство Собрания по монофиситским делам"¹⁴, "Относительно Gesta de nomine Acacii"¹⁵, "Аввелланские этюды"¹⁶ и, наконец, в латинском предисловии (Prolegomena) к изданию "Collectionis Avellanae"17.

В этих исследованиях О. Гюнтер поставил — и частично решил, частично наметил — целый ряд вопросов, связанных с историей, составом и содержанием "Collectionis Avellanae".

Последующие годы не прибавили к выводам О. Гюнтера ничего нового, и проф. Э. Швартц, издавая в 1934 г. веронское и берлинское собрания рукописей по делам "Акакианской схизмы", работу Гюнтера считал отвечающей самым высоким научным требованиям 18.

8 Спрлети был кардиналом во второй половине XVI в.

146 - 149.

^{6 &}quot;Hunc librum acquisivit domn. Damianus St.", — Ballerini, yk. coy., crp. CLIX.
7 Fridolin Dressler, Petrus Damianis Leben und Werk, Rom, 1954, 247 crp. (=Studia Anselmiana, 34); M. H. Löwe, Petrus Damiani, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, t. VI, 1955, crp. 65—79; P. Jean Gonsette, Pierre Damien et la culture profane, Louvain. 1956; J. Josph Ryan, Saint Peter Damiani and his canonical sources, Toronto, 1956, 213 crp. (=Studies and Textes, N 2).

⁹ Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis Zum Anfange des Mittelalters, von Friedrich Maassen, I Band, Gratz, 1870, ctp. 787—792.

10 "Über eine Sammlung Gregor's I von Schreiben und Verordnungen der Kaiser und Päpste", Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kaiser. Akademie der Wissenschaften zu Wien, Bd. LXXXV, 1877, ctp. 227—239.

11 Sybel's Historische Zeitschrift, N. F., Bd. IV. 1885, ctp. 154—161.

¹² Göttinger Indices scholarum vom Sommer 1888 und Winter 1888/89, Bd.1, crp.3—18. ¹³ "Beträge zur Chronologie der Briefe des Papstes Hormisda", Sitzungsberichte der phil.-hist. Cl. der Akad. der Wiss. zu Wien, Bd. CXXXVI, Abh. XI, crp. 50—68 II 1892 r. Abh. XIX, crp. 1—54.

¹⁴ "Die Überlieferung der Sammlung in Sachen des Monophysitismus", Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, 1894, N 2, crp. 27.

¹⁵ "Zu den Gesta de nomine Acacii", Byzantinische Zeitschrift, Bd. III, 1894, crp.

[&]quot;Avellana-Studien", Sitzungsberichte der phil.-hist. Cl. der der Wiss. zu Wien, Bd. CXXXIII, 1896, crp. 134.

^{17 &}quot;Prolegomena" к I т. издания, 1895 г., стр. 1—LXXXIX. 18 E. Schwartz, Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma, München-1934, стр. 161.

Б. ИЗДАНИЯ "COLLECTIONIS AVELLANAE"

Что же касается изданий рукописного богатства "Авелланского сборника", то отдельные документы публиковались начиная с 1591 г., когда кардинал Антоний Карафа издал часть "авелланских" документов среди своих "Писем — декреталий верховных первосвященников, т. I"¹⁹.

Бароний в своих "Анналах"20 использовал и издал много папских писем и посланий. Документы, изданные Карафой, перепечатали в своих изданиях соборных деяний и Северин Бинь 21 , и Филипп Лябб 22 , и Жан Гардуэн 23 ,

и, наконец, Доминик Манси²⁴.

Однако это была лишь частичная и по большей части стереотипная пе-

репечатка из издания Карафы.

В 1863 г. издал основную массу "авелланских" документов Андрей Тиль, брунсбергский профессор, потом Вармийский епископ, в I томе своих "Писем римских епископов (от св. Илария до Гормисды) 25.

Издание Тиля, однако, не было изданием специально "Collectionis Avellanae" и далеко ее не исчерпывало. К тому же хронологические выкладки Тиля иногда ошибочны и потому текст Тиля необходимо всегда сверять с

текстом Гюнтера²⁶.

Наконец, последнее, полное и исчерпывающее, стоящее на высоком уровне филологической акривии издание "Collectionis Avellanae" появилось в венском "Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum" (т. 35, ч. I и II, 1895—1898 гг.) 27. Первоначальное издание этого сборника было поручено видному юристу исторической школы, члену "Общества в честь Карла Савиньи" Павлу Эвальду, но он через три года после этого умер (1887), успев сверить только один Ватиканский кодекс (4961)²⁸.

В 1888 г. издание было поручено известному геттингенскому (потом берлинскому) филологу Отто Гюнтеру. Чтобы изучить все рукописи "Collectionis Avellanae", Гюнтер в 1889 г. едет в Италию, где работает в Ватиканской библиотеке. После годичной работы над рукописями Гюнтер возвращается в Геттинген, где готовит вывезенные материалы к изданию. Зимой 1893 г. он опять едет в Рим. Кроме того, Гюнтер вступил в ученую переписку с библиотеками и многими филологами Итални, Франции, Австрии, Швейцарии и Германии. И только после 8-летней напряженной его работы в 1895 г. вышла из печати I часть (LXXXIX - 493 стр.), а в 1898 г. — II часть (494 — 976 стр.) полного издания "Collectionis Avellanae"29.

В основу издания Гюнтером положены два наиболее полных и наиболее древних пергаментных рукописных кодекса "Авелланы" (оба XI в.) Vat. lat. 3787 и Vat. lat. 4961. Кроме того, Гюнтером изучены и использованы еще 9 харатейных (бумажных) кодексов XV—XVII вв. Ватиканский кодекс 3787 (обозначенный Гюнтером сиглой Г), начала XI в., в 163 листа, письма в два столбца, является более древним, чем Ватиканский кодекс 4961 (обозначенный у Гюнтера сиглой а), в 109 листов, тоже писанный в два столбца.

²⁰ Annales ecclesiastici, t. IV-VII, Romae, 1593-1596.

²³ Conciliorum collectio regia maxima, t. IV, Paris. 1715.

datae Avellana quae dicitur collectio, ex recensione Ottonis Guenther, Pars I, Prolegomena; Epistolae I—CIV, Vindobonae, 1895 r., ctp. XCIV+493; Pars II, Epistolae CV—CCXXXXIV, Appendices; Indices, Vindobonae, 1898, ctp. 495—976.

²⁸ Prolegomena, стр. 1, к 1-му тому изд. Гюнтера, 1895 г.

8*

¹⁹ Epistolarum decretalium summorum pontificum tomus primus, Romae, 1591.

Concilia generalia et provincialia, t. I. Coloniae Agrippinae, 1606.
 Sacrosancta Concilia... stud. Ph. Labbei et Gabr. Cossarti, t. V, Lutetiae Parisiorum, 1671—1674.

²³ Conciliorum collectio regia maxima, t. IV, Palis. 1719.

²⁴ Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, t. VII—VIII, Florentiae, 1759.

²⁵ Epistolae Romanorum pontificum genuine et quae ad eos scripta sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II, t. I-a S. Hilaro usque ad S. Hormisdam, Brunsbergae, 1868.

²⁶ Du ches ne, L'Eglise au VI-ème siècle, Paris, 1925, crp. 48, прим. I.

²⁷ Epistolae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCL XVII usque ad a. DLIII

²⁹ Рецензии (совершенно бесцветные и краткие) на 1 часть в Byzantinische Zeitschrift, 1896, стр. 366, С. W. и на II часть, в том же Byzantinische Zeitschrift, т. 8, 1899, стр. 226—227. С. W.

Этот последний кодекс и описали впервые братья Баллерини и, на основании пометки на нем о принадлежности его в XI в. монастырю св. Креста у Авел-

ланского источника, все собрание назвали "Collectio Avellana".

После издания Гюнтера, когда выяснился приоритет кодекса Vat. 3787 (V) от которого прямо или посредственно зависят все остальные рукописи "Авелланы", в том числе и Vat. 4961 (a) братьев Баллерини, прежнее название всего сборника "Collectio Avellana" утратило право на существование и научно бы название "Collectio Vaticanici manuscripti было 3787"30, однако прежнее краткое и звучное наименование так привилось и вошло в железный фонд научных termini technici, что менять его даже сам Гюнтер нашел и неудобным и невозможным³¹. Такова вкратце внешняя история этого главного источника по вопросам "Акакианской схизмы".

В. СОСТАВ И СОДЕРЖАНИЕ СБОРНИКА

Переходя теперь к составу и содержанию памятника, необходимо сразу же отметить, что его высокое достоинство и значение для науки состоит в том, что большинство его документов сохранилось до нашего времени только в нем и нигде больше. Лишь незначительная часть его документов известна нам и из других исторических источников.

По составу и содержанию документы "Авелланского сборника" возможно

расчленить на 8 групп.

1-я группа, № 1—13 — документы, относящнеся к римскому расколу Урсина — Дамаса (366/367 г.) и его последствиям (стр. 1—58 изд. Гюнтера)³².

2-я группа, № 14—37 — документы, относящиеся к римскому расколу Евлалня — Боннфация (418/419 г.) него последствиям (стр. 59—84 изд. Гюн-

тера)³³.

3-я группа, № 38—50 — ряд мало связанных между собою документов (стр. 84—114 изд. Гюнтера),состоящих из послания имп. Гонория к имп.Аркадию с протестом против насилия над Иоанном Златоустом (№ 38, стр. 85—88); два письма узурпатора Максима (383—388 гг.), одно к малолетнему имп. Валентиннану II в защиту Православной Церкви против ариан и манихеев (№ 39, стр. 88—90) ³⁴, а другое к папе Сирицию (384—399 гг.) против манихеев (№ 40, стр. 90—91)³³, четыре письма папы Иннокептия I (402—417 гг). ³⁶ о пелагнанстве: к африканским епископам (№ 41, стр. 92 – 96), Иеропиму (№ 42, стр. 96—97), к Поанну, еп. Перусалимскому (№ 43, стр. 97 — 98) и Аврелию Карфагенскому (№ 44, стр.

К этой же группе отпосятся и шесть документов времен папы Зосимы (417—418 гг.), по содержанию связанные с осуждением пелагианства³⁷:

№ 45 (стр. 99—103) — письмо Зосимы Аврелию Карфагенскому и прочим североафриканским епископам в защиту сподвижника Пелагия — Келестия;

№ 46 (стр. 103—108) — второе письмо Зосимы Аврелию и африканским епископам, посвященное палестинским соборам в связи с обвинениями Героса и Лазаря против Пелагия;

№ 47 (стр. 108—111) — обвинительный доклад диакона Павлина папе

Зосиме против Келестия;

³¹ О. Günther, ук. сон., стр. I. ³² Обэтом см. у Е. Саs раг, Geschichte des Papsttums, Bd. I, Tübingen, 1930 г.,

стр. 196—199. ³³ Об этом см. там же, стр. 361—366.

³⁰ O. Günther. Avellana-Studien, стр. 1. Подобиую мысль высказал и А. А. Васильзв в своей монографии об Юстине: V as iliev A. A., Justin the First, Cambridge, 1950,

³⁴ Там же, стр. 315—316.
35 Там же, стр. 270—274.
36 Там же, стр. 328—337.
Страницы издания Гюнтера указываю потому, что в самом издании никакого указателя содержания или хотя бы композиционной группировки нет.
37 Об этом см. Е. Са s p a r, ук. соч., стр. 350—356.

№ 48 (стр. 111—113) письмо блаж. Августина пресвитеру Сиксту (будущему папе Сиксту III, 432—440 гг.);

№ 49 (стр. 113—115) — письмо Евсевия, — по моему разумению³⁸, — пре-

свитера Антнохийского Кириллу Александрийскому (412—444 гг.); № 50 (стр. 115—116)—письмо Зосимы Аврелию и Карфагенск. собору. Содержание и характер этих трех вышеперечисленных групп Авелланы имеют значение для суждения о составителе этого сборника и его целях.

При внимательном рассмотрении этих документов видно, что эти три группы существовали самостоятельно до включения их в "Collectio Avellanae" окончательным ее редактором 39.

Бросается в глаза при этом различие в форме надписания документов этих трех групп. Первая группа (о расколе Урсина) имеет надписания в форме искаженной адресовки. Вторая группа (о расколе Евлалия) пачинает свон документы вводными словами (relatio, epistola, oratio, edictum, exemplum relationis, precum). Третья группа, в основном посвященная пелагнанству, ввиду ее разного состава имеет смешанный характер надписания ее документов⁴⁰.

K 4-й группе относится 5 писем папы Льва I Великого (440—461 гг.), посвященных целиком смещению с Александрийской кафедры Тимофея Элура и замене его Тимофеем Салофакиолом⁴¹:

№ 51 (стр. 117—119) — императору Льву Гот 17 июня 460 г.;

№ 52 (стр. 119—120) — письмо Геннадию Константинопольскому, одновременное и апалогичное с № 51;

№ 53 (стр. 120—121) — письмо Тимофею Салофакиолу; № 54 (стр. 121—122) — письмо клиру Александрии и

№ 55 (стр. 123—124) — письмо десяти египетским епископам, поддерживающим Тимофея Салофакиола.

Все три последних письма писаны одновременно — 18 августа 460 г. Характерно для этой группы то обстоятельство, что эти пять писем Льва I, посвященные одному и тому же вопросу и написанные им в два приема в течение двух месяцев (17 июня и 18 августа 460 г.), сохранились до нашего времени только в "Collectio Avellana", и нигде в весьма многочисленных (и еще при жизни папы Льва Великого обнародованных) списках его писем (специальных сборниках и смешанных кодексах) этих писем нет. Все издатели писем паны Льва Великого начиная с Пасхазия Кенеля 42, Петра Какциария 43, братьев Баллерини 44 и кончая последним изданием

 39 О. Günther, Avellana-Studien, стр. 4.
 40 Особенно интересно надписание № 48 (письма блаж. Августина к пресвитеру Сиксту). Для суждения о характере всего сборника оно имеет немаловажное значение.

Об этом речь будет ниже.

41 Об этом письмах см. у Е. С as p ar, ук. соч., т. I, стр. 554 н у J aff c-W attenbach Regesta Pontificum Römanorum, т. I, 1885 г., стр. 74—75; К l i n k e n b er g H. M., Papst Leo der Grosse. Römisches Primat und Reichskirchenrecht Köln, 1952, 164 стр.; его же— Papsttum und Reichskirche bei Leo der Grosse, Zeitschrift Savigny-Stiftung, 69 Kanon. Abt., 38). 1952 г., стр. 37. Попытку пересмотра взглядов Е. Caspar'a предпринял Prot.G о е m a n s "Zur Geschichtlichen Rahmen des Konzils von Chalkedon", стр. 25!— 289 (2 Teil) в монументальном издании A. Grillmeier und H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. I. Der Glaube von Chalkedon. Würzburg,

1911. 768 ctp.

42 P. Quesnell, Leo Magnus—Opera omnia (Sermones et epistolae), Paris, 1675.

43 P. Th. Cacciarius, Romana Leoninarum Epistolarum Collectio, t. I—II, Romae, 1753—1755.

³⁸ Пишу "по моему разумению", ибо ни в надписании, ни в адресовке, ни в содержании письма иет никаких указаний на его отправителя. Ни слова не говорит об этом и Понтер. Что письмо написано к Кириллу Александрийскому, видно, конечно, из содержания (стр. 114, стих 2—3), но отправитель там не значится. Только у Е. S c h w a r t z, Acta Conciliorum Oecumenicorum, t. I, vol. I, ч. VII (стр. 164, стихи 7—8), я нашел указание на это письмо и на личность Евсевия, пресвитера Антиохийского, как автора этого письма.

⁴⁴ P. et G. Ваllетіпі, t. I---III, Venetiis, 1775 г. Издание Баллерини перепечатал Migne, Patr. Lat., t. 54-55.

Э. Шварца 45, ни в одной рукописи, кроме "Collectionis Avellanae", не нашли даже следа этих пяти писем папы Льва Великого 46.

Эго имеет весьма важное значение для суждения о редакторе "Авелланы",

методах и целях его работы и характере всего "Сборника" в целом.

Так как письма эти подлинны (и никто в этом никогда не сомневался), то остается только предположить, что редактор "Авелланы" взял их непосредственно из папского архива или видел их в Константинополе и в Александрин (вероятно, было и то и другое). Далее, ни один сборник известных до сих пор писем Льва I не преступает хронологически даты 103 и 104 письма (по изд. E. Schwartz'a) ⁴⁷, т. е. 17 августа 458 г., а эти пять писем датируются 460 г. Значит редактор "Авелланы" присоединил их к своему "Сборнику" как редчайшие документы, как дополнение к уже известному 48.

К 5-й группе — 14 писем папы Симплиция: к Василиску — одно (№ 56, стр. 124—129); к Зинону—четыре (№ 60, стр. 135—136; № 62, стр. 139—141; № 64, стр. 144—145 и № 66, стр. 147—149); к Акакию—восемь (№ 57, стр. 129—130; № 58, стр. 130—133; № 61, стр. 138—139; № 63, стр. 142—144; № 65, стр. 146; № 67, стр. 149—150; № 68, стр. 151—154 и № 69, стр. 154—155); к ду-

ховенству Константинополя — одно (№ 59, стр. 133—135).

Содержание всех этих писем касается монофизитских смут в Александрии и Антиохии времен Тимофея Элура, Петра Монга и Петра Гнафея⁴⁹.

К этой группе примыкает еще и послание римского Собора 485 г. при Феликсе III (483—492 гг.) к духовенству и верующим Константинополя о низложении папских легатов Виталия и Мисена за их уступчивость перед Акакием и об осуждении этого последнего (№ 70, стр. 155—161) 50.

Документы этой группы хотя и написаны от имени Симплиция и Феликса III, но почти целиком принадлежат перу их секретаря Геласия, будущего

их преемника 51.

К 6-й группе относятся 8 подложных писем (Феликса Римского — № 71, стр. 162—169; Квинтиниана, еп. Аскуланского—№ 72, стр. 170—182; Юстина, еп. Сицилийского—№ 73, стр. 182—187; Антеона, еп. Арсинойского— № 74, стр. 188—194; Фауста, еп. Аполлониадского — № 75, стр. 194—199; Памфила, еп. Абидосского — № 75, стр. 200—205; Флакцина, еп. Родопского № 77, стр. 206—212, и Асклепия, еп. Траллского — № 78, стр. 212—218) к Петру Гнафею, патриарху Антнохийскому, против введения им в Трисвятое прибавки "Распныйся за ны" 52.

Общее у 5-й и 6-й групп то, что документы этих групп имеются не только в

15 E. Schwartz издал письма Льва I В. в Tomus alter, vol. IV, Acta Conc. Oecum.

B.—Lpz., 1932 г., стр. XXXXVI±191.

16 См. Е. Schwartz, ук. соч., стр. XIII: "Epistolarum enim illarum quinque argumenta et intentionem ab eis quae in ceteris habemus collectionibus, non differe nemo negaverit, tamen in illis quamvis non paucae et ad modum inter se diversae sint Avellanae epistolarum ne vestigium quidem reperitur..." Об этом же см. у О. Günther, Avellana—Studien, стр. 27; у Fr. Maassen, ук. соч., т. І, стр. 789 и особенно стр. 272—273, а также у J. Langen, Geschichte der rönischen Kirche von Leo I bis Nicolaus,

273, а также у J. Langen, Geschichte der rönischen Kirche von Leo I bis Nicolaus, Bonn, 1885 г., стр. 101—102.

47 См. E. Schwartz, ук. соч., стр. XIII: "neque ulla collectio ultra epistolarum 103. 104 diem, qui est 17. УІІІ. 458, progreditur, ne Casinensis quidem, quam raritatem curiosam fuisse supra (стр. XII) apparavit".

48 О. Günther, Avellana Studien, стр. 60; E. Schwartz, ук. соч., стр. XIII.

49 Об этих письмах см. Е. Савраг, II. München, 1933 г., стр. 18—21; Jaffe-Wattenbach, I, стр. 78—79; J. Langen, I, стр. 127—132.

50 Об этом у Е. Савраг, II. стр. 37—39; Jaffe-Wattenbach, I, стр. 81; J. Langen, I, стр. 143.

51 Об этом см. Н. Косh, Gelasius im Kirchenpolitischen Dienste seiner Forgänger der Päpste Simplicius (468—483) und Felix III (483—492). Sitzungsberichte der Bayer.

от Об этом см. Н. Қ о с h, Gelasius im Kirchenpolitischen Dienste seiner Forganger der Päpste Simplicius (468–483) und Felix III (483–492), Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Abteilung, 1935 г., стр. 85.

32 Об этих письмах и их подложности: О. G ü n t h e r. "Die Überlieferung der Sammlung in Sachen des Monophysitismus", Nachrichten der Götting. Gesell. d. Wiss., phil.-hist. Cl., 1894, N 2, стр. 27; Fr. M a a s s e n. I, стр. 756; E. S c h w a r t z. Publiz. Samnl., стр. 287. Несмотря на их подложность, письма эти важны для характеристики той эпохи, так как появились они как орудие борьбы и в этой борьбе сыграли известную роль.

"Авеллане", но и в Берлинском рукописном кодексе 79 (В). Рукописи этого кодекса датируются VIII в. (Корбейский монастырь) 53 н началом IX в. 54. Неизвестно, когда эти рукописи очутнлись в Вердюне, в библиотеке тамошней Иезуитской коллегии. Там их видел и частично использовал в приложении к изданию кодекса Феодосия⁵⁵ известный ученый и издатель многих отцов церкви и соборных деяний Сирмонд 56. Потом этот кодекс через библиотеку Иезунтской коллегии в Клермоне (1764 г.) и частные собрания Мейермана-Филиппса (1824 г.) попал, наконец, в Берлинскую библиотеку (где по описанию В. Розе значился сначала под № 1776).

Рукописи этого кодекса внимательно изучил О. Гюнтер (1892 г.) для сличения с "Авелланой" ⁵⁷ и Э. Шварц (1932 г.) для издания своих "Publi-

zistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma" 58.

В результате кропотливой сличительной работы О. Гюнтера и Э. Швартца над взаимоотношениями "Авелланы" и Берлинского кодекса 79 (бывш. 1776) выяснились очень важные для происхождения "Авелланского сборника" обстоятельства. Оказывается, все документы 5-й и 6-й групп "Collectionis Avellanae", за исключением № 60 и 67, имсются также и в Cod. Berol. 79, причем размещены они там почти в совпадающей последовательности: Письма Симплиция в Coll. Avell. № 61—66=Coll. Berol. 6—11 и т. д.

Изучая это явление. Гюнтер пришел к твердому выводу⁵⁹, с чем вполне совпали и разыскания Швартца 60, что для этой группы документов и у Collectionis Avellanae и у Collectionis Berolinensis был какой-то общий источник, который редакторы этих обоих "сборников" использовали независи-

мо друг от друга.

Распорядок подложных писем к Петру Гнафею в "Авеллане" и отсутствие в ней 18 и 19 номеров Coll. Вегоl. (письма Симплиция к Акакию и ответ последнего) убеждают, что Coll. Berol. 79 независима в своей редак-

ции от "Авелланы".

Обратное явление (т. е. зависимость "Авелланы" от Берлинского сборинка) тоже исключается отсутствием в Coll. Berol. 79 двух писем Симплиция к Зинону (№60) и к Акакию (№67), а также разницей в надписании подложных писем к Петру Гнафею. В "Авеллане" надписания краткие, а в Берлинском кодексе в распространенной редакции. Что это не добавления редактора, показывает тот факт, что надписания в Берлинском кодексе буквально совпадают с греческими оригиналами писем, опубликованными Гюнтером и Швартцем по различным рукописям⁶¹. Таким образом, раз оба редактора (Coll. Avell. и Coll. Berol.) друг от друга независимы, совпадение и последовательность документов в их "сборниках" 62 можно объяснить только наличнем у них какого-то общего источника, который Гюнтер назвал "Сборником X" и попытался его реконструировать 63. Подобную же попытку

³³ E. Schwartz, Publiz. Samml., стр. 280.
34 О. Günther, Avellana-Studien, стр. 28.
35 Appendix codicis Theodosiani, cum epistolis aliquot veterum conciliorum et pontificum Romanorum tunc primum editis, а. 1631 (Opera, ed. Venetiis, t. I, со. 435).
36 О нем — см. Ф. Терновский. Русская и иностранная библиография по истории Византийской Церкви IV—IX вв. Киев, 1885 г., стр. 932; Fr. Мааssen,

истории Византийской Церкви IV—IX вв. Кнев, 1885 г., стр. 932; Fr. Мааssen, т. I, стр. 764.

57 О. Günther, ук. соч., стр. 28—37.
58 Е. Schwartz, ук. соч., стр. 280—287.
59 О. Günther, Avellana-Studien, стр. 36—43.
60 Е. Schwartz, Publ. Samml., M., 1934 г., стр. 283—287. См. отзывы об издании Швартца: J. Rücker, Byzantinische Zeitschrift, Bd. 36, 1936 г., стр. 419—427; Н. Косh, Theologische Literaturzeitung Bd. 60, 1935 г., стр. 117—121; Fr. Diekamp, Theolog. Revue, vol. 34, 1935 г., стр. 190—193; et P. Heseler, Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, Athen, 1936 г., стр. 202.
61 Гюнтер в I томе издания Авелланы (стр. 163—219), а выводы в Avellana-Studien, стр. 37; Шварти в "Publizistische Samınlungen", стр. 125—150.
62 Как на образец совпадения Швартц указывает еще на одинаковую в обочх сборниках последовательность писем времен Василиска (Coll. Avell. № 56—59=Coll. Вегоl.

никах последовательность писем времен Василиска (Coll. Avell. № 56—59=Coll. Berol. 14-17), что отнюдь не может быть объяснено их содержанием. Е. S c h w a r t z, ук. соч., стр. 283. 63 О. Günther, Avellana-Studien, стр. 40--47.

сделал и Шварц, реконструкция которого кое в чем разпится от гюнтеровской⁶⁴.

Расхождения между Швартцем и Гюнтером сводятся к тому, что Гюнтер при реконструкции взаимоотношений "Авелланы" и Берлинского кодекса с предполагаемым "Сборником Х" полагал, что редактор Coll. Berol. непосредственно черпал из "Сборника Х", а редактор "Авелланы "заимствовал свои документы 5-й и 6-й групп не непосредственно, а через посредство еще одного неизвестного нам "Сборника V" 65, Швартц же не видел необходимости осложнять дело введением еще другого неизвестного "Сборинка"(V), а хропологический распорядок писем "Авелланы" относил непосредственно к работе ее редактора 66. Его собирательской ревности Швартц приписывал и дополнеине "Сборника" № 60 и 67, которых нет в Collectio Berolinensis 67. Для суждений о предполагаемом редакторе "Авелланы" это расхождение между Швартцем и Гюнтером, само по себе малое и незначительное, чему и сам Швартц не придавал особого значения, будет иметь, однако же, как увидим ниже, очень существенное значение.

документов "Авелланы" (79—104) имеет явно неупо-7-я группа рядоченный характер. Однако состав ее является хорошим показателем

приемов работы составителя "Авелланы".

Группа эта начинается тремя письмами (№ 79, 80, 81) времен п. Геласия (492—496 гг.) 68, затем прерывается 12-ю документами (№ 82—93) времен Юстиинана I В. (527—565 гг.), пап Иоанна II (533—535 гг.), Агапита (535—536 гг.) и Вигилия (537—555 гг.), затем опять идут документы геласинского времени в числе 10 (№ 94—103), из них четыре посвящены пелагнанству (№ 94, 96, 97, 98), один (№100) направлен против остатков языческих люперкалий в Риме, а пять относятся к "Акакианской схизме" и ее последствиям (№ 95, 99, 101, 102 и 103); наконец, последним в этой группе помещено письмо п. Симмаха 498—514гг.) к епископам, духовенству и верующим Иллирии и Дардании, побуждающее их к сопротивлению по отношению к Константинополю.

Для истории "Акакианской схизмы" и взаимоотношений между Востоком и Западом в этот период существенное значение имеют следующие документы этой группы: № 79 (стр. 219—223) — письмо п. Геласия епископам Дарданни от 493 г. с извещением о вступлении на кафедру и с предупреждением сторониться еретиков—греков, у которых, по словам папы, всегда было оби-

лие ересей⁶⁹.

№ 80 (стр. 223—225)—письмо дарданских епископов к п. Геласию от 494 г., в ответ на № 79, выдержанное в очень подобострастном тоне 70. Лянген называет его "самым рабским из всех писем, какие до сих пор получались в Риме"71.

№ 81 (стр. 225—229)—письмо папы Анастасия II (496—498 гг.), ошибочно в "Авеллане" приписываемое п. Геласию, — к Лаврентию, еп. Лихнидскому, с кратким изложением веры и известиями о переговорах с Коистантинополем 72 .

№ 95 (стр. 369—398)—послание папы Геласия епископам Дардании от

⁶⁷ Там же.

⁶⁴ E. Schwartz, ук. соч., стр. 283—284. ⁶⁵ O. Günther, ук. соч., стр. 40. ⁶⁶ E. Schwartz, ук. соч., стр. 283.

¹⁸ W. Enßlin, Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltlehre des Papstes Ge-

lasius, Historisch. Jahrbuch, 74, 1955 r., ctp. 661—668.

69 Об этом письме см. Е. Caspar, т. II, ctp. 55; Jaffe-Wattenbach, т. I, ctp. 84; J. Langen, т. I, ctp. 164.

70 Онем см. Е. Caspar, т. II, ctp. 55—56; J. Langen т. I, ctp. 166—167; Jaile-Wattenbach, r. I. crp. 85.

⁷¹ J. Langen, т. I, стр. 167.
72 О нем см. Е. Caspar, т. II, стр. 84; J. Langen, т. I, стр. 215; Jaffe-Wattenbach, т. I, стр. 95; П. Лепорский, История Фессалоникского экзархата. СПб., 1901, стр. 148 и О. Günther, Avellana-Studien, стр. 96—98.

1 февраля или 13 мая 496 г. ("Очень мы удивлены"), представлявшее собой попытку оправдания римской кафедры относительно правомочия ее осудить Акакия самолично без соборного постановления, в чем сомневались дарданцы⁷³. Послание это для выяснения истинных целей Рима и приемов его борьбы имеет очень важное значение 74. В "Авеллане" имеется две редакции этого письма. Вторая, более краткая, помещена Гюнтером в I приложении. стр. 774—790.

№ 99 (стр. 440—453) — так называемое "Gesta de nomine Acacii", обычно приписываемый п. Геласню трактат "In causa fidei" ("В деле веры")⁷⁵ и представляющий собой историческое изложение хода "Акакианской схизмы", предназначенное, по мнению Швартца⁷⁶, служить инструкцией магистру оффикий правительства Одоакра, Андромаху, посланному для переговоров в Константинополь и уполномоченному папой Феликсом III вести перегово-

ры о возобновлении общения.

Другая, более краткая редакция "Gestorum" помещена

в III приложении к "Авеллане", стр. 795—800.

№ 101 (стр. 464—468)—послание п. Геласия епископам Дардании и Иллирии от 3 августа 494 г. в ответ на их льстивое письмо (№ 80), в котором папа

предостерегает их снова от общения с Константинополем?7.

№ 102 (стр. 468—474) — докладная записка (libellus) апокрисиариев Александрийской Церкви в Константинополе (пресвитера Диоскора и чтеца Еремона), врученная легатам папы Анастасия II (496—498), содержащая предостережение против искажения в греческих переводах томоса Льва I и предложение восстановления общения между Римом и Александрией на основе прилагаемого ими исповедания веры (между прочим. почти дословно совпадающего с текстом Эпотикона)78.

№ 103 (стр. 474—487) — деяния Римского собора при п. Геласии от 13 мая 495 г. относительно снятия отлучения с бывшего легата Феликса III Мизена, осужденного летом 484 г. вместе со своим товарищем Виталием (к тому времени уже умершим) за уступки по отношению к Акакию⁷⁹. И, наконец, последний документ 7-й группы, имеющий значение для

истории "Акакианской схизмы", это № 104 (стр. 487—493), представляющий собою письмо папы Симмаха (488—514 гг.) от 8 октября 512 г. (или 5 марта 513 г., об этом ниже) к епископам, духовенству и верующим Иллирии и Дардании, полное самой низкопробной агитации против Константинополя⁸⁰.

Относительно общей характеристики этой группы необходимо отметить, что:

а) Ряд документов этой группы, в числе 8 (№ 79—81, 95, 99, 101, 103— 104),встречаются и в Coll. Berol. 79 (№ 38—39, 36, 40, 31,37 и 45—46). Причем в последовательном порядке совпадают в обоих сборниках 2 группы писем: Avell. 78-80=Berol. 38-39 H Avell. 103-104 = Berol. 45-46.

⁷³ См. соображения Fr. D v o r n i k, Pope Gelasius and Emperor Anastasius I, Byzantinische Zeitschrift, Bd. 44, 1951 г., crp. 111—116, а также монографию Peter C h ar a n i s, Church and State in the later Roman Empire — The religious policy of Anastasius the First, 491—518, Madison-Wisconsin, 1939 г., crp. 102.

74 О нем: Е. С а s р а г. т. II, crp. 56—63; J. L a n g e n, т. I, crp. 178—185; L a f fe-W a t t e n b a c h, т. I, crp. 88; Л е п о р с к и й, ук. соч., стр. 140—145.

75 О нем см. О. G й n t h e r, Zu den "Gesta de nomine Acaciis", Byzantinische Zeitschrift Bd. III. 1894 г. стр. 146—149.

⁷⁶ E. Schwartz, Publiz. Samml., стр. 265—267.
77 О нем см. E. Caspar, т. II, стр. 55; J. Langen, т. I, стр. 174; Лепорский, ук. соч., стр. 138; Jaffe-Wattenbach, т. I, стр. 86.
78 О ней (как и о самом посольстве) см. Е. Сaspar, т. II, стр. 85—87; J. Langen, т. I, стр. 216—217; Лепорский, ук. соч., стр. 138; J. Langen, т. I, стр. 26—216—217; Лепорский, ук. соч., стр. 147, прим. 25.
79 Обэтом см. у J. Langen, т. I, стр. 186—188; E. Schwartz, Publiz. Samml., стр. 225—226

стр. 225—226.

80 Об этом см. Е. Sehwartz, Publiz. Samml., стр. 248—249; Е. Савраг, т. II, стр. 123; J. Langen, т. I, стр. 245—246; Лепорский, стр. 149—151; Jaffe-Wattenbach, т. I, стр. 99. Интересны замечания об этом Т. G. Jalland, The Church and the Papacy (An historical Study), London, 3 1132., 1949 r., crp. 335-336.

Если в первом случае благодаря близости содержания возможно случайное совпадение в последовательности, то во втором случае (Avell. 103— 104 = Berol. 45—46) ввиду их хронологической и смысловой разнородпости случайность в последовательности абсолютно исключается. Это еще раз подтверждает, что оба "Сборника" использовали какой-то общий для иих источник⁸¹.

б) Приписка к № 102 (libelli александрийских апокрисиариев)— "Смиренный Диописий в Риме перевел с греческого "82 весьма важна для определения состава всего "сборника". Гюнтер 83 на основании розысканий де Россив предполагает, что латинский перевод подложных писем к Петру Гнафею (№ 71—78) сделан также Дионисием Малым. На основании этого Гюнтер высказывает предположение, что и весь неизвестный нам "Сборник Х", послуживший общим источником для редактора "Авелланы" и Берлипского кодекса 79, составлен, возможно, тоже Дионисием Малым (около 534 г.)⁸⁵.

Эта гипотеза Гюнтера имеет гораздо большее значение, чем предполагал он сам, для суждения о редакторе и составителе "Авелланы".

8-я (и последняя) группа документов "Авелланы" — это письма, послания и инструкции папы Гормисды (514—523 гг.) и адресованные к нему документы, начиная с 514 по 521 г. Переписка эта состоит из 139 документов (№ 105—243) на 249 страницах (стр. 495—743) и занимает собой весь второй том издания Гюнтера (больше половины всей "Авелланы").

В основном (за исключением незначительного числа) все эти документы сохранились до нашего времени только в "Авеллане" и нигде больше, и в этом, как мы уже говорили, ее значение, как незаменимого для данной эпохи исторического источника.

Все документы этой группы имеют прямое отношение к "Акакианской схизме" и взаимоотношению Востока и Запада после церковного разрыва между Римом и Константинополем (переговоры Гормпеды и имп. Анастасия, окончившиеся неудачно, халкидопская реакция при Юстине I, переговоры с папой, восстановление общения и ликвидация "схизмы").

Эга группа документов носит на себе все признаки того, что редактор ее заимствовал свой материал прямо и непосредственно из архива папской канцелярии (scrinia sedis apostolicae).

Доказательства этому следующие:

1) Только одно письмо папы Гормисды (№ 106, стр. 498) имеет полный

адрес "Дражайшему брату Дорофею"86.

Все остальные имеют краткую адресовку: Гормисда такому-то (тому-то). Это верный признак, что письма не являются списками с оригиналов, а взяты из "scrinia sedis apostolicae", где был регистр со скрепленными списками исходящих и входящих бумаг папской канцелярии³⁷.

Что эти сокращения не дело самого редактора, видно изтого, что такая адресовка имеется и в письмах папы Симплиция (напр. № 64, стр. 144), а их ведь редактор "Авелланы" взял из "Сборника Х", общего источника с Берлинским кодексом 79. Такая же адресовка и в старом греческом переводе письма папы Гормисды к Епифанию Константинопольскому (520— 535 гг.).

№ 237 (стр. 723). Перевод этот был сделан с латинского оригинала и

⁸¹ O. Günther, Avellana-Studien, crp. 42-43; E. Schwartz, Publiz. Samml., ctp. 284-285.

^{82 &}quot;(Explicit) Dionysius exiquus Romae de graeco convertit", — Coll. Avell., T. I, стр. 473.

⁸³ O. Günther, Avellana-Studien, crp. 47. 84 De Rossi, Vaticanus Palatinus, т. I (введение), стр. LI, цит. по О. Günt.

⁸⁵ O. Günther, ук. соч., стр. 48.
86 "Dilectissimo fratri Dorotheo", — Coll. Avell., N 106, стр. 498.
87 H. Breslau, Die Commentarii der römischen Kaiser und die Registerbücher der Päpste, Zeitschrift der Savigny-Stiftung. VI, цит. по О. Günther, стр. 49.

читан римскими нотариями в 536 г. на Соборе в Константинополе по делу Анфима (535—536 гг.). Несомненно, что римские нотарии делали перевод не с оригинала, полученного Епифанием, а с заверенного списка, хранившегося в регистрах папского архива ⁸⁸.

2) В письмах же к папе Гормисде краткая форма адресовки встречается только 10 раз, полная — 30 раз; а 37 писем сопровождаются вводными: exemplum epistolae, exemplum relationis, exemplum sugestionis (напр. № 196, 222 и т. д.). Это тоже безусловно указывает на папскую канцелярню,

как на источник.

3) В надписаннях писем встречаются такие выраження, как legati nostri (напр. № 158, 192), имеются пометки и дат получения (напр. № 105, 107, 109, 136, 146, 166, 195, 199, 212, 215, 222—225, 230, 232, 233); имеются канцелярские пометки: a pari (или a paribus) (напр. № 152, 153, 155, В письме же № 171: Иоанну патриарху и Диоскору диакону (стр. 628) стоит обращение к fraternitatem dilectionem. В новейших рукописях, чтобы придать смысл этим словам, ставится между ними союз et. Однако это просто педоразумение. Письмо было послано папой Гормисдой Иоанну II Константинопольскому (518—520 гг.) и Диоскору диакону, советнику папских легатов в Константинополе. Так как содержание писем совпадало, то папская канцелярия ограничилась одним списком, но сохранила в нем оттенки в обращении к адресатам. Ясно, что fraternitatem было обращено к патриарху и в экземпляре письма к нему и стояло только такое обращеине, a dilectionem — это обращение к Диоскору диакону и стояло в письме к нему. Редактор же "Авелланы" взял это письмо из регистра папского архива, где был только один (общий) список этого письма, с сохранением в нем, однако, различий в обращении к столь разным по сану лицам⁸⁹.

4) Содержание и внешняя форма инструкции папы от 515 г. легатам в Константинополе (№ 116, стр. 513—522) свидетельствуют о том, что это скорее памятная записка самого папы об указаниях легатам, чем оформленная инструкция. Это не законченная запись для себя, чтобы не забыть чегонибудь, когда придется дать письменную инструкцию в качестве официаль-

пого документа, как это хорошо доказал Гюнтер⁹⁰.

Та же необработанность и незавершенность имеется и в № 173 и 175 (стр. 629—632), представляющих собой одно и то же письмо папы Гормисды к диакону Диоскору, но в двух разных редакциях, с некоторыми пропусками (№ 173) и добавлениями (№ 175). Ясно, что № 173 — это только проект письма, а № 175 — самое письмо, посланное Диоскору.

Теперь спрашивается, где же редактор "Авелланы" мог взять черновые наброски и незаконченные проекты папских писем, пикогда не вышедших в таком виде из папской канцелярии? Ясно, что ответ может быть только один. Редактор имел доступ в самое сокровенное папского

архива и свободно черпал из него все, что его там интересовало.

5) Из отметок о подателях писем, стоящих большей частью (из 27 номеров, имеющих такие отметки, в 22) в начале, после сокращенной адресовки, видно, что ни отправитель писем, ни редактор сборника не могли их, т. е. отметок о подателях писем сделать. Отправитель не ставил бы их в начале, да еще после сокращенной, немыслимой в официальном оригинале адресовки, а редактор не мог этого сделать, так как из содержания некоторых писем никак нельзя узнать имя их подателя (напр. № 125 и 191). Значит, сделать это могла только папская канцелярия.

6) Даты и надписания многих писем не полны, а ссылаются на другие документы, напр. quibus supra (№ 220, 221, 228); data eodem die (№ 172), data (die) quo supra consule; suprascripto. Иногда даже это указание не совпадает с содержанием предшествующего документа. Значит редак-

⁸⁸ O. Günther, ctp. 49, n. 57.

⁸⁹ Там же, стр. 50. ⁹⁰ Там же, стр. 52.

тор брал из архивов не все по порядку, а что хотел и в каком порядке хотел (хотя, в основном, порядок все же хронологически последовательный)⁹¹.

7) Очень интересная вставка редактора имеется между письмом папы Гормисды от 26 марта 521 г. Константинопольскому собору о поставлении патриархом Епифания (№ 240, стр. 739—740) и письмом Юстина от 1 мая 521 г. к Гормисде относительно отречения антнохийского патриарха Павла 9^2 (N_2 241, стр. 740 — 741). II вот, между этими двумя письмами 740 стр.) вставлена заметка: "Документы по делу Абундантия, епископа траянопольского, имеем в шкафу "93 (то есть дома, в ящике, где хранятся документы). Ни в какой связи дело Абундантия со всем предыдущим и последующим содержанием писем Гормисды не состоит и сам Абундантий траянопольский упоминается только здесь, в одном этом месте и является для истории личностью совершенно неизвестною. Все усилия идентифицировать этого загадочного траянопольского епископа, выясшить его личность или найти где-либо что-нибудь о нем, кроме этой краткой заметки в "Авеллане", не увенчались успехом⁹⁴. Братья Баллерини, Ф. Маассен, Эвальд, О. Гюнтер, Э. Швартц и все.

кто изучал или имел соприкосновение с "Авелланой", не быв в состоянии отождествить Абундантия с кем-нибудь или выяснить что-либо относительно этого загадочного лица, единодушно делают заключение только о том. что это вставка самого редактора сборника, а не пометка папы или его кан-

целярии.

В самом деле, разве стал бы папа или его канцелярия делать пометку о том, что документы по делу этого Абундантия находятся у них в архиве (scriпіа), если и все остальные документы и письма папы Гормисды находятся там же, в архиве, и взяты из него. Ясно, что это редактор сборника, просматривая регистр папского архива и извлекая оттуда нужные ему документы, натолкнулся на дело Абундантия и вспомнил вдруг, что списки с этого дела у него уже имеются дома, в его личном архиве, в его библиотеке и потому не стал их выписывать, а сделал только для себя соответствующую памятную запись.

Это, конечно, верно. Кроме того, эта вставка показывает, что "Авеллана", по крайней мере в таком виде, в каком она до нас дошла, не была предназначена или не была подготовлена для обнародования, опубликования. Редактор ее — ученый любитель, собиратель рукописей и документов, имевший их у себя очень много и выискивавший отовсюду все новые, еще у него не имеющиеся. Когда он натолкнулся на документы, имевшиеся уже у него дома, то сделал об этом только пометку для себя. Ясно, что рукопись сборника была сначала предназначена лишь увеличить собрание самого редактора, носила, до некоторой степени, черновой, необработанный и незаконченный характер выписок из документов, должна была служить хранительницей материалов, которые собиратель предполагал, по-видимому, в будущем обработать и издать.

Однако и сам по себе этот Абундантий очень интересен. Если бы удалось выяснить его личиость, то можно было бы кое-что выяснить и относительно самого редактора "Авелланы" и времени его работы. Почему последний уже имел дома списки с дела этого Абундантия? II что это было за дело? Не даст ли разгадка его чего-либо нового для происхождения "Авелланы"? Исторические источники и справочники решительно не знают Абундантия Траянопольского. Траянополей было три (киликийский, фригийский и фракийский) 95. Судя по имени епископа, речь может идти только о

⁹¹ O. Günther, стр. 54—60. 92 Об этом см. Е. Савраг. И, стр. 181 и прим. 3; L. Duchesne, L'Eglise au VI siècle, стр. 66—67; GrumelV., Les regestes des actes du Patriarchat de Constantivi siècle, crp. 60-67; Grumeri., Les regestes des actes du Patriarchat de Constanti-nople, vol. I, fasc. I, Les regestes de 381 à 715. Paris, 1932, стр. 89, № 219.

⁹³ "Gesta in causa Abundantii episcopi Traianopolitani in scrinia habemus" — Coll. Avell., стр. 740.

⁹⁴ O. Günther, стр. 64.

⁹⁵ H. Kiepert, Atlas Antiquus, 12 изд., Berlin, 1925, стр. 24.

Траянополе фракийском (в провинции Родопе—Гемимонте) 96 , епархии Константинопольского патриархата. Ле-Киен в I томе своего "Христианского Востока" внес этого Абундантия в каталоги траянопольских епископов⁹⁷, но, опять же, как выясняется из его собственной справки, только на основа-

нии этой пометки между 240 и 241 документами "Авелланы".

Между тем епископ Абундантий не только существовал, но еще какнето документы (Gesta) по делу о нем были в папской канцелярии и дело это настолько было известно в свое время и возбуждало интерес к себе, что списки с этого дела очутились у редактора "Авелланы" даже раньше, чем списки папских писем и важнейших церковно-исторических документов конца "Акакианской схизмы". Не могло же все так исчезнуть, что малейшего отзвука, ни малейшего следа, пигде, пи в каком историческом памятнике не оставило о себе, кроме этой, чисто случайной, пометки редактора "Авелланы". Да и дело-то было необыкновенное. Траянополь ведь епархия Константинопольского патриархата, а дело его епископа разбиралось в Риме. И когда? Во время "схизмы"? Но тогда ведь не было общения между Римом и Константинополем. После восстановления общения, после 518 г.? Но этот пернод (по крайней мере 518—521 гг.) нам очень хорошо известен и по источникам можно проследить за всем, тогда происходившим, чуть ли не по месяцам и диям.

Однако, как мне кажется, можно все же отождествить или по крайней мере попытаться отождествить этого Абундантия Траянопольского с Абундантием, бывшим епископом Димитриадским. Гипотеза эта будет, если не впол-

не доказуєма, то все же весьма правдоподобна.

Дело в том, что некоторый толчок, некоторое указание по этому вопросу может дать само место, где находится эта заметка об Абундантин. Внес ее редактор "Авелланы" в свою рукопись после того, как переписал письма папы Гормисды повопоставленному Константинопольскому патриарху Епифанию (№ 239, стр. 738—739) и собору Константинопольскому

(№ 240, стр. 739—740), поставлявшему Епифания.

Оба письма полны поздравлений, выражения чувств радости и благоволения. Епифаний восхваляется как достойный по вере, жизни и благочестию такого высокого сана. Вместе с тем папа увещевает крепко содержать утвержденную недавно веру и единение, т.е. имеется в виду известная "формула Гормисды", столь унизительная для Константинополя и столь льстящая стремлениям Рима к главенству во Вселенской Церкви. И вот за этими письмами непосредственно следует известная заметка редактора. Она имеет какой-то смысл, сопоставительный с содержанием предшествующих писем. Ход мыслей редактора мог быть приблизительно таким: "Содержание этих писем такое-то, а вот у меня дома хранится дело Абундантия". Это как бы сопоставление, вызванное предшествующими письмами, а может быть и противопоставление им. Если это было действительно так, то Абундантия можно разыскать. В так называемом "Каноническом сборнике Фессалоникийской Церкви", который описали Маассен и Швартц⁹³, находятся деяния Римского собора 531 г. при папе Бонифации (530—532 гг.) относительно жалобы Лихиндского епископа Стефана, митрополита Фессалии, входившей в состав Римского патриархата, на действия Епифания Константинопольского, который, по жалобе епископа Димитриадского Пробнана, отстранил Стефана от управления кафедрой⁹⁹. Обвинителем

⁹⁶ Hieroclis Synecdemus, ed. G. Parthey, Berlin, 1866, стр. 4, № 634,7; L'Illiricum ecclesiastique, Byzantinische Zeitschrift, Bd. I, 1892, стр. 531. Хороший свод всех данных: Ernst Hön i g m a n n, Le synekdèmos d'Hierocles et l'opuscule geographique de Georges de Chypre, Bruxelles, 1939, 77 стр. (=Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae. Forma imperii Byzantini. Fasc. I).

97 M. Le Q u i e n, Orient. Christianus, t. I, Paris, 1740, стр. 1196.

98 Fr. M a a s s e n, ук. соч., стр. 766—767; E. S c h w a r t z, Die sogenannte Sammlung der Kirche von Thessalonich, 1931, стр. 139.

99 Об этом см. Е. С a s p a r, ук. соч., т. II, стр. 206—209; J. L a n g e n, ук. соч., т. I, стр. 308—312; H e f e l e-L e c l e r c q 1908 г., стр. 1115—1120; Л е п о р с к и й, ук. соч., стр. 172—181.

Епифания и ходатаем — представителем Стефана на этом соборе был епископ Абундангий, и сам имевший против Пробиана целый ряд обвинений, в том числе и то, что Пробиан лишил его, Абундантия, законного епископа Димитриадского, кафедры и стал вместо него епископом Димитриадским.

Собор вынес приговор в пользу Стефана и Абундантия, но привести это в исполнение не мог, так как Фессалия подчинялась Византии и многое здесь зависело от позиции императора. По этому делу один из преемников папы Бонифация II — Агапит I (535—536 гг.) хлопотал в Константинополе перед Юстинианом, но пичего не мог достичь, так как на место Стефана Епифанием по повелению императора уже был поставлен некто Ахиля и папа вынужден был примириться в 536 г. с Епифанием и оставить Стефана и Абундантия ни с чем. Что было дальше с ними—неизвестно.

Это обстоятельство может служить объяснением того, что после поздравительных и вссхвалительных писем папы к Епифанию Константинопольскому, где выражается уверенность, что этот последний будет твердо держаться положений "формулы Гормисды" о римском главенстве, редактор "Авелланы" вспомнил о деле Абундантия и Стефана. Ведь в этом деле Епифаний не только не проявил той покорности по отношению к папе, о которой папа писал в своих письмах, а наоборот — вторгся даже в пределы уже несомненной папской юрисдикции, в пределы области, издавна принадлежавшей папе, и сумел поставить там своих епископов, а верные папе Стефан и Абундантий остались, несмотря на все усилия папы, без кафедр.

Как естественно было после таких мыслей сделать на рукописи помету, что документы по делу Абундантия имеются у редактора дома. Видно, он еще раньше почему-либо заинтересовался этим делом и переписал его

для своего архива.

Такая реконструкция происхождения этой заметки в "Авеллане" имеет только один, но зато крупный недостаток. Согласно актам собора 531 г. Абундантий был епископом Димитриадским (в Фессалии), а помета называет нам Абундантия епископа Траянопольского (во Фракии). Правда, чтение "траянопольский" засвидетельствовано только одной рукописью, но зато самой древней и наиболее надежной. Это Vat. 8377 (V), но все же и в этой рукописи, по свидетельству видевшего ее Гюнтера, слово "траянопольский" (точнее, как там стоит — traiapolitani) внесено после слов "документы по делу Абундантия имеем в шкафу" другой рукой и иным почерком 100.

Можно предположить, что "traiapolitani" внесено позже, уже переписчиком "Авелланы" и не принадлежит самому ее редактору. Но против этого говорят два соображения: первое, что Гюнтер, изучивший все рукописи "Авелланы", все же нашел возможным внести это слово сод. Vat. 3878 в текст издания, как принадлежащее редактору, а второе, откуда мог взять переписчик, что Абундантий был епископом Траянопольским. Если он решил дополнить рукопись, то естественнее всего было бы дополнить ее словом "Димитриадский", которое могло быть взято из актов собора 531 г. А откуда переписчик мог взять слово "траянопольский"? Или, может быть, Абундантий, проиграв дело после 536 г., постарался найти себе вакантную кафедру в Константинопольском патриархате и она ему была в виде некоего возмещения предоставлена в Траянополе. Конечно, это последнее — лишь предположение. Подтвердить это показанием источников пока нет возможности.

Если мое предположение относительно отождествления личности еп. Абундантия верно, то отсюда следует вывод, что редактор "Авелланы" работал в папском архиве уже после 531—536 гг.

Между тем, Э. Швартц высказал предположение ¹⁰¹, что документы Авелланы со времен Юстиниана I В. (527—565 гг.) и пап Иоанна II, Ага-

¹⁰⁰ О. Günther, Coll. Avell., стр. 740, прим. 20. ¹⁰¹ Е. Schwartz, Publiz. Samml., стр. 284—287.

пита I и Вигилия (период между 533 и 550 гг., когда издан последний в хронологическом отношении документ "Авелланы" — конститутум п. Вигилия) являются вставкой позднейшего времени. Но если редактор Авелланы работал в папском архиве после 536 г., то и документы времен папствования Иоанна II, Агапита I и Вигилия мог внести в "Сборник" сам же его редактор.

Таковы вкратце общие замечания относительно последней группы "Авелланы" — документов времен папы Гормисды (№ 105—233)¹⁰².

Г. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СБОРНИКА

Теперь необходимо остановиться на общем характере и достоинстве "Авелланы" как исторического памятника, на времени и методах ее композиции и попытаться установить личность ее составителя-редактора.

Из всего вышесказанного ясно: а) "Авеллана" не является сборником систематического характера, в котором составные его части и весь документальный материал обработаны по определенному плану и подготовлены составителем или редактором в полном издательском оформлении к опубликованию.

- б) Составитель ее был собирателем-любителем, который не списывал все документы, к каким имел доступ, а выискивал то новое, которое он еще не имел у себя в домашнем своем архиве, а значит это был собиратель, уже имевший большие запасы исторических документов пред работой над "Авелланой", работавший над источниками долго и много и, вероятно, уже много издававший их, причем документы "Авелланы" должны были пополнить и продолжить его коллекции.
- в) "Авеллана" не является обычным типом древних канонических и исторических сборников образца Дионисия Малого (Dionysiana) и ничего общего с ним не имеет; цели ее не лежат в области практически-административной деятельности Римского престола или в сфере назидательно-благочестивого чтения широкой римской общественности.

 г) Собиратель или редактор "Авелланы" имел непосредственный до-
- г) Собиратель или редактор "Авелланы" имел непосредственный доступ в самое сокровенное папского архива и канцелярии (включая черновики, проекты, личные памятные записки пап, первичные, не посланные редакции папских писем и посланий), а значит это было лицо, весьма близкое к папе.
- д) Составитель или редактор "Авелланы" жил и работал в Риме во время папы Вигилия и был лицом очень близким к нему.
 - е) Работу свою он завершил уже после 553 г.
- ж) Первые две группы документов "Авелланы" (№ 1—37) по делу расколов Урсина и Евлалия существовали самостоятельно и обособленно одна от одной задолго до работы редактора "Авелланы" и включены им в его сборник, так как эти расколы почему-то интересовали составителя "Авелланы".
- з) Кроме группы документов о расколе Урсина и Евлалия, редактор Авелланы включил в свой сборник много документов по делу пелагианства в аспекте отношений к нему римских епископов (№ 41—50 времен Иннокентия I и Зосимы, 3-я группа документов "Авелланы" и № 94, 96—98 времен папы Геласия, являющихся частью 7-й группы); то, что редактор еще и до этого интересовался отношением римских епископов к пелагианству, видно из надписания письма блаж. Августина к пресвитеру Сиксту

¹⁰² В основу настоящего расчленения и группирования исторических материалов "Авелланы" положена мною классификация Маассена и Гюнтера, с той только разницей, что у Маассена письма папы Льва I, выделенные мною в самостоятельную, 4-ю группу, причислены к следующей группе писем времен Симплиция, что совершенно нерационально, так как эти группы разделяет хронологический период в 13 лет и по содержанию они ничего общего друг с другом не имеют; кроме того, я, вопреки Гюнтеру, выделил подложные письма к Йетру Гнафею в особую (у меня 6-ю) группу по соображениям компактности содержания группы.

(№ 48. стр. 432—440), где говорится еще о другом письме Августина по этому делу, которое согласно пометке редактора имеется уже у него дома и потому вместо полного текста он ограничивается только краткой ссылкой на то, "что написано выше"¹⁰³, и обрывает всю выписку "и т. д." (etreli-

auem).

и) Письма Льва I в четвертой группе "Авелланы" (№ 51—55, стр. 117—124), нигде, кроме "Авелланы", не имеющиеся, редактор включил в свой сборник как нечто новое, ему неизвестное, что предполагает в свою очередь наличие в архиве у редактора остальных (других) писем Льва I, в противном случае он мог бы из папского регистра списать больше писем папы Льва. Значит эта группа писем должна была дополнить собрание писем папы Льва I, уже имевшихся у редактора "Авелланы". Взять же эту группу писем редактор мог только из папского архива или видеть их по месту их адресовки: в Константинополе и Александрии.

к) Редактор включил в свой сборник подложные письма к Петру Гнафею против прибавки к Трисвятому "Распныйся за ны" (N = 71 - 78, стр. 162-218), потому что этот вопрос интересовал его и был актуален во время работы его над сборником. Письма эти, как это показали исследования О. Гюнтера 104 и Э. Швартца 105, сфабрикованы какими-то константинопольскими монахами в 511-512 гг., когда прибывшие в столицу восточные монофиситствующие монахи привнесением в литургическую практику прибавки в Трисвятому "Распныйся за ны" вызвали там сопротивление и серьезные беспорядки, переходящие в уличные столкновения. То, что на первом месте в группе этих подложных писем стоит письмо папы Феликса IV, означает, что авторы этого подлога были сторонниками проримской ориентации в Константинополе. Хотя Гюнтер и Швартц дальше этих выводов не пошли, но, продолжая их мысли, можно указать точнее и ближе

среду, в которой возникли эти письма.

Известно, что самыми решительными противниками прибавки к Трисвятому и верными сторонниками Рима во время "Акакианской схизмы" были константинопольские монахи общины Акимитов. Библиотека же и архив Акимитов были богатейшим собранием церковно-исторических документов близкого Акимитам направления, и члены этой общины усердно списывали и собирали всякие пригодные материалы с целью их публикации для борьбы против Константинопольских патриархов и императоров. Отсюда напрашивается сам собой вывод, что подложные письма к Петру Гнафею созданы в среде Акимитов, среди которых, кстати, было много знающих латинский язык 106 . О том, что редактор включил эти письма в свой сборник не во времена Гормисды, — свидетельствует факт помещения им в непосредственной близости от этих писем послания папы Иоанна II к Юстиниану от 25 марта 534 г. (№ 84, стр. 320—328) с признанием формулы "един Святые Тройцы пострада" и с отлучением на Акимитов, этих верных союзников папства — за их сопротивление Юстиниану в его усилиях добиться признания этой формулы. Помещено это послание вскоре после подложных писем к Петру Гнафею, где показан Римский престол энергично осуждающим прибавку к Трисвятому. Это может служить доказательст-

¹⁰³ О. Günther, стр. 23 и стр. 65.
104 О. Günther, Avellana-Studien, стр. 39—40; Die Überlieferung der "Sammlung in Sachen des Monophysitismus", стр. 27.
105 Е. Schwartz, Publiz. Samml., стр. 287—300; Acta Conciliorum Oecumenicorum, t. III, Collectio Sabbaitica, Berlin, 1940, стр. XI—XIII.
106 Об Акимитах см. Dom Cabrol, Dictionnaire d'archeologie et de liturgie chretienne, t. I, стр. 307—321; Ваи drillart, Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclesiastiques, t. I, стр. 274—282; Наиск, Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche, Bd. I, стр. 282; Е. Schwartz, Publiz. Samml., стр. 204—206; L'Abbe Mаrin, Les moines de Constantinople, Paris, 1897, стр. 187—203 и 257—296; есть сокращенный пусский перевод (извлечения) — «Константинопольское монашество (380—898 гг.)». ный русский перевод (извлечения) — «Константинопольское монашество (380—898 гг.)». СПб., изд. Сойкина, 1899 г., но там об Акимитах очень немного, кое-что на стр. 98—129 и во II части на стр. 3-22.

вом намерения редактора противопоставить прежнюю твердую позицию пап по отношению к императору — теперешней, современной редактору политике уступок, послушания и исполнения императорской воли. Это же еще более наглядно иллюстрируется тут же помещенным и конститутумом и. Вигилия от 553 г.

Если это мое предположение верно, то значит редактор "Авелланы" был оппозиционно настроен к политике папства времен Юстиниана, бли-

зок к Акимитам и имел доступ к сокровищам их библиотеки.

л) Приписка Дионисия Малого к докладной записке александрийских апокрисиариев папе Анастасию II (N_2 102, стр. 468—473) о том, что он перевел этот документ с греческого 107, указывает на личное знакомство и контакт редактора "Авелланы" с известным переводчиком, издателем канонов и хронологом начала VI в. Дионисием Малым¹⁰⁸. Связь эту признали Гюнтер 109 и Швартц 110 , причем первый предполагал (хотя ничем не мог доказать, как в этом и сам признается) 111 , что и латинский перевод писем к Петру Гнафею сделан тем же Дионисием после 534 г.

м) Лежащий в основе 5-й и 6-й групп "Авелланы" общий с Берлинским кодексом 79 неизвестный нам источник, названный Гюнтером "Сборником Х"112, попытки реконструкции которого даны Гюнтером 113 и Швартцем 114, возможно, как это показывает открытое и опубликованное Амелли в 1893 г. 113 собрание латинских документов эпохи монофизитства, тоже восходит к Дионисию Малому и, таким образом, увеличивает точки соприкоснове-

ния редактора "Авелланы" с Дионисием.

н) Однако высказанное Амелли предположение, что редактором всей "Авелланы" был Дионисий Малый, неверно потому, что, во-первых, характер всего сборника, как это было указано выше¹¹⁶, совершенно не подходит к типу "Dionysiana", а во-вторых, Дионисий Малый к сороковым годам VI в. уже умер¹¹⁷, а редактор "Авелланы", как мы видели выше¹¹⁸, работал над сборником еще после 553 г. Гюнтер во время личной встречи с Амелли в Монтекассинском монастыре в 1890 г., сначала было склонявшийся к этой гипотезе, потом, после тщательной проверки, решительно отверг ее в своем издании "Авелланы"119.

Д. ВОПРОС О "РЕДАКТОРЕ (СОСТАВИТЕЛЕ) СБОРНИКА"

Редактор "Авелланы" до сих пор в науке неизвестен. Предложенная в свое время Маассеном ¹²⁰ гипотеза, возводящая "Авеллану" к папе Гри-

¹⁰⁷ Об этом см. выше, стр. 122.

 E. Schwartz, Publiz. Samml., crp. 283—284.
 D. A. Amelli, Dionysii Exiquii nova Collectio pro controversia de uno e Trinitate in carno passo, Spicilegium Casinense, 1893 г., стр. 1—189; цит. по В a r d e n h ewer, Patrologie, Freiburg, 1910 г., стр. 539.

117 Bardenhewer, стр. 538; Altaner, Patrologie, 1951 г., стр. 431; G. Rauschen, Grundriss der Patrologie, стр. 359; J. Langen, I, стр. 338; E. Caspar, II, стр. 307; O. Günther, Avellana-Studien, стр. 69; Fr. Maassen, I, стр. 423, прим. 6.

¹⁰⁷ Об этом см. выше, стр. 122.
106 О нем см. А. Strewe (hrsg.); Die Kanones-Sammlung des Dionysius Exiquus in der ersten Redaction, Berlin, 1931 г., 107 стр. (=Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von Flirsch und Lietzmann, 16); Ram bau d-Buh ot, Dictionnaire de droit canonique, IV, стр. 1131 п.сл. Н. Wurm, Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiquus, 1939, 3 Abt. (Kanon. Stud. und Texte, hrsg. von Koeniger, 16); E. Schwartz. Die Kanones-Sammlungen der alten Kirche, (Sonderabdruck) Zeitschrift des Savigny — Stiftung, Bd. 56 (Kannon. Abt. 25), 1936 г., стр. 114.
109 О. Günther, Avellana-Studien, стр. 47.
110 Е. Schwartz, Publiz. Samml., стр. 285.
111 О. Günther, vs. соч., стр. 48.
112 Там же, стр. 38—40.
113 Там же, стр. 34 и 42.
114 Е. Schwartz, Publiz. Samml., стр. 283—284.

¹¹⁸ Cm. ctp. 126.
119 O. Günther, ctp. 69.
120 Fr. Maassen, Über eine Samınlung Gregor's I von Schreiben und Verordnungen der Kaiser und Päpste, crp. 227.

горию I В. (590—604 гг.), совершенно опровергнута изысканиями П. Эвальда и В. Мейера и является настолько неосновательной и устарелой, что Гюнтер не счел нужным ее даже повторять и опровергать 121. Гипотеза Амелли о Дионисии Малом, как редакторе всей "Авелланы", тоже, как

мы видели выше¹²², несостоятельна и решительно отвергается.

Гюнтер 123 и Швартц 124 не пошли дальше утверждения, что редактор был очень близким к папе лицом и имел доступ к папским архивам, причем нервый считал вероятным, что редактор "Сборника" жил и работал во время п. Вигилия¹²⁵. С этими данными и вошла Collectio Avellana во все современные курсы истории латинской литературы и патрологии, как намятник неизвестного происхождения половины VI в. 126 Устойчивость этого взгляда можно проследить в исторической литературе вплоть до настоящего времени 127 . Однако, как мне кажется, редактора "Авелланы" можно все же найти с довольно солидной степенью правдоподобности.

Редактором "Авелланы" мог быть, по всей вероятности, племянник папы Вигилия днакон Рустик. Пришел я к такому заключению следующим

путем.

Исходя из содержания, состава и общего характера "Авелланы", как они изложены мною выше (стр. 116—129), и основываясь на хорошо аргументированном Гюнтером и принятом в науке положении, что редактор "Сборника" имел доступ в недра папского архива VI в. и был близок к папе, я исключил всю многочисленную группу африканцев (Фульгентия, еп. Руспийского, Факунда, еп. Гермианского, карфагенских диаконов Фульгентия Ферранда и Либерата, Примасия, еп. Адруметского, Веракунда, еп. Юнкского, Виктора, еп. Туннунского, Фелика, аббата Хиллюнского 128 и Юнилия квестора). Испанские и галлийские писатели того времени, весьма малочисленные и к "Авеллане" не могущие иметь никакого отношения, исключатся само собою. Из римских литературных деятелей исключается Дионисий Малый (по соображениям, изложенным выше)¹²⁹.

стр. 86, прим. 8.

127 В изданной Васильевым А. Л. в 1950 г. монографии об имп. Юстине относительно относительного "Авелланы" повторяется то же самое (V a s i l i e v A. A., Justin the First, Cambridge; Mass., 1950, стр. 20 и прим. 47 на стр. 161).

128 Согласно траскрипции В. В. Болотова: Chyllitanus; согласно Э. Швартцу: Gil-

¹²¹ O. Günther, Avellana-Studien, crp. 67: "Brauche ich hier nicht zu wiederholen".

Суть гипотезы Маассена сводилась к тому, что "Авеллана" есть тот самый канонический сборник папских и императорских посланий и законов времен Григория I, который обещал представить импер. Генриху IV (1056—1106) его юрист Петр Красс для борьбы с папой Григорием VII (1073—1085), о чем есть упоминание в изданной Моммсеном в Monumenta Germaniae Historica (Libelli de lite imperatorum, I, стр. 434, стр. 39 и след.) "Защите Генриха IV", произведении вышеупомянутого Петра Красса. Весь характер "Азелланы" противоречит такому предположению.

122 См. выше, стр. 129.

123 О. Günther, Avellana-Studien, стр. 48.

¹²⁴ E. Schwartz, Publiz. Samml., crp. 285.

¹²⁵ O. Günther. ctp. 66.

126 R. Naz. Dictionnaire de droit canonique, I, Paris, 1924, col. 1491; Labriolle P., Histoire de la litterature latine chretienne, Paris, 1920. ctp. 742; Salvatore, li Luigi, Storia della literatura latina christiana (I—VI), 1946, 328 ctp.; A. G. Amarica della literatura latina christiana Torino 2 изд.. 1955 г., 336 стр.; В. Al-11 Luigi, Storia della literatura latina christiana (1—VI), 1946, 328 стр.; А. G. Amatucci, Storia della literatura latina christiana, Torino, 2 изд., 1955 г., 336 стр.; В. Altaner, Patrologie, 1951 г., стр. 212; Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (Vorzeit und Karolinger) Beiheft, Die Rechtsquellen. Weimar, 1953 г., стр. 65, прим. 281; Р. Fournier et G. Le Bras, Histoire des collections canoniques en Occident, v. I, Paris, 1931 г., стр. 35 и след. Об этом же: Stutz, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Bd. 52 (Kanon. Abt. 21), 1932 г., стр. 381 и след.; Н. Е. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, Bd. I, Die katholische Kirche, Weimar, 1955 г., стр. 86, прим. 8.

¹²⁸ Согласно траскрипции В. В. Болотова: Chyllitanus; согласно Э. Швартцу: Gillensis, согласно же Н. Кіереті у город, где был монастырь Феликса, назывался Chyllu (в Нумидии), см. Болотов, Письмо и две записки о неоконченной работе о Рустике. СПб., 1907 г., стр. 25; Е. S. c. h. w. a. r. t. z., Acta Conc. Oecum., t. I, vol. IV, fasc. IV, München, 1923 г., стр. 1X Praefationis; Н. Кіерет, Atlas antiquus, 12 изд., Berlin. 1925 г., карта Х. Еі.

129 См. выше,стр. 129 настоящей работы. Кроме того,см. J. На 1 1 е.г. Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit, Bd. I, Die Grundlagen, Stuttgart, изд. 2, 1950 г., стр. 531.

Предложенное мною отождествление личности еп. Абундантия позволило мне отклонить мнение Швартца о привнесении документов времен Юстиниана I в "Авеллану" не ее редактором, а кем-то другим в позднейшее время. А это подтвердило мнение Гюнтера о том, что редактор жил и работал во времена п. Вигилия. А так как редактор "Авелланы" пользовался даже черновиками папского архива, то осталось только искать его среди ближайшего окружения Вигилия.

Из известного истории окружения папы Вигилия, диаконы Севастиан и Анатолий и апокрисиарий Стефан исключаются, так как об их литературных трудах нигде не упоминается и таковых у них не было. Остаются только диакон Пелагий — апокрисиарий папы в Константинополе до 543-544 гг., потом наместник папы в Риме во время его пребывания в столице и преемник Вигилия по кафедре (556—561 гг.) 130, и племянник Вигилия, сначала его горячий сторонник, потом еще более горячий противник, диакон Рустик¹³і.

Пелагий, хотя и известен как писатель в защиту трех глав и противник п. Вигилия, однако все, что мы о нем знаем, решительно не согласуется с приведенными выше (стр. 127—129) выводами относительно содержания, состава и характера "Авелланы" и личности, методов и целей ее неизвестного редактора. Как апокрисиарий папы в Константинополе, а потом как наместник его в Риме во время его отсутствия (не говоря уже о времени собственного понтификата), Пелагий не имел времени и возможности заниматься долгими и кропотливыми поисками в архивах, не был ни собирателем, ни списывателем или издателем каких-нибудь рукописей или сборников исторических документов. Это был типичный карьерист и конъюнктурист, который одно говорил, когда боролся против Вигилия, а другое, когда сам стал папой, дипломат, старавшийся угодить императрице Феодоре и Юстиниану с одной стороны, а с другой — возбудить на Западе оппозицию Вигилию, и таким образом пробраться на папский престол, что ему, в конечном счете, и удалось. Став папой, он был послушным орудием в руках Юстиниана. Как писатель, Пелагий отнюдь не историк исследователь или богослов-догматист, а только лишь полемист легкого пошиба. Вся его аргументация основана не на первоисточниках, а взята из других рук, от ученейшего карфагенского диакона Фульгентия Ферранда¹³².

Это вовсе не тип ученого-подвижника, ревностного и трудолюбивого собирателя документального материала из архивов и рукописей, везде выискивавшего и списывавшего все новое, чего он не имел еще у себя дома, каким был редактор "Авелланы". К тому же Пелагий старался угодить

ste von der Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregors des Grossen), Leipzig, 1939 r.,

¹³⁰ О Пелагии см.: E. Caspar, II, стр. 241—252 о времени Вигилия и стр. 287—305 о папствовании Пелагия. J. Langen, I, стр. 385—398. L. Duchesne, L'Eglise au VI siècle, 1925 г., стр. 170—175 и 219—225; Болотов, т. IV, стр. 384—386 и 427—431. Ваг denhewer, Patrologie, 1913 г., стр. 550—551. Rauschen, 1925, стр. 364. Есть специальное сочинение о Пелагии — L. Duchesne, Vigile et Pelage, Revue des questions historiques, 1884, II, но мне оно было недоступно. С выводами из него я знакомился по Ш. Дилю — "Юстиниан и визант. цивилизация в VI веке". СПб., 1908 (пер. с франц.), стр. 357 и 367, и по книге самого Дюшена L'Eglise au VI siècle.

¹³¹ О Рустике специальной работы нет. См. о нем: E. C as p ar, II, стр. 256—257; B ar d e n h e w e r, Patrologie, стр. 551; A l t a n e r, 1951, стр. 416; P a u l y-W i s-s o w a-K r o l l, Realencyklopädie der klassisch. Altertumswissen., t. II, Reihe I, 1914 г., стр. 1243, E. S c h w a r t z, Acta Conc. Oecum., t. I, vol. IV, fasc. IV, Berlin, 1923 г., стр. VIII—XVI. E r o ж e, Aus den Akten des Concils von Chalkedon, Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XXXII Bd. 1925 г., стр. 13—21, a главное — заметки болотова о Рустике в его "Письмах и двух заметках о неоконченной работе о Рустике", СПб., 1907 г., стр. 20—26. М. S с h a n z, G. K r ü g e r, Geschichte des Römischen Literatur, T. IV, H. II, München, 1920 г., стр. 596.

132 В. Болотов, т.IV,стр. 389—191 и Е. С a s p ar, II, стр. 248—249; Fr. X. S e p-p e l t, Geschichte des Papsttums, Bd. I, Der Austieg des Papsttums (Geschichte der Päpsten der Aufängen bigung Pariamengentitt Geschichte des Papstums, 1909 p. 1909 p.

императорскому двору в Константинополе, а редактор "Авелланы" настроен в этом отношении воинственно и стоит за твердую политику по отношению к Константинополю времен Геласия и Гормисды, как это было показано выше (стр. 123—129).

Значит Пелагий не мог быть редактором "Авелланы". Остается один

Внимательно перечитывая "Письмо и две заметки о неоконченной работе о Рустике" В. В. Болотова (СПб., 1907, стр. 20—26), я пришел к мысли, что Рустик мог быть и редактором "Авелланы".

Как известно, еще в 1880—1881 гг. В. В. Болотов, изучая источники эпохи несторианства, открыл, что напечатанный в V томе трудов Феодорита Киррского, так называемый Synodicon Lupi (=Wolfi), сборник документов по истории несторианства 430—435 гг. 133, есть произведение диакона Рустика, племянника папы Вигилия, автора "Диалога против акефалов".

Сообщение о своем открытии Болотов послал в 1890 г. в Москву проф. А. П. Лебедеву в анаграмме, гласящей в расшифрованном виде: "Synodi Casinensis collectorem esse Rusticum, Romanae ecclesiae diaconum, puto".

В 1896 г. он изложил суть своего открытия в письме к проф. И. Е. Троицкому по поводу сообщения последнего о намечавшемся присвоении Болотову степени доктора церковной истории за совокупность его церковноисторических трудов (в особенности же за отзыв о сочинении проф. А. И. Садова "Древнехристианский писатель Лактанций", СПб., 1895 г.). После смерти Болотова в его бумагах были найдены две краткие записки с его тезисами о Рустике (одна конца 1883 или начала 1884 г., адресованная, на случай смерти Болотова, декану церковно-исторического отделения проф. М. О. Кояловичу, а другая — "На всякий случай", написанная не раньше 1890 г., когда появилась в свет монография Н. Н. Глубоковского о блаж. Феодорите, еп. Киррском, и Болотов опасался, что талантливый ученик А. П. Лебедева (Глубоковский) "перехватит", как выражался Василий Васильевич, его открытие, чего, однако, не случилось).

Материалы эти опубликованы проф. А. И. Бриллиантовым в указанной выше статье "Письмо и две заметки о неоконченной работе о Рустике"134.

Как видно из письма В. В. Болотова проф. И. Е. Троицкому, Василий Васильевич собирался обработать свое открытие в виде докторской дис-

сертации о Рустике, но этому помешал устав 1884 г.

Диссертация так и осталась ненаписанной и все, что мы о ней знаем, сводится к нескольким страницам его заметок, о которых речь была выше. Однако открытие В. В. Болотова не прошло для науки бесследно. После его смерти тезисы его открытия (из записки "На всякий случай") были сообщены в Revue Internationale de Theologie и помещены редакцией этого старокатолического журнала в некрологе Болотова (№ 31, 1900 г., стр. 43). Благодаря же работам Э. Швартца над изданием "Actorum Conciliorum Oecumenicorum" открытие В. В. Болотова прочно и навсегда вошло в международный научный обиход¹³⁵.

134 Первоначально в Хр. Чт. 1907 г., № 3, стр. 380—381, потом в отдельном оттиске,

¹³³ Synodicon Lupi назван так по латинской передаче немецкой фамилни первого его издателя Фр. Вольфа (Ad Ephesinum concilium variorum patrorum epistolae, Loviaпит. 1682). Исследовавший этот сборник французский ученый XVII в. Ст. Балюз в 1863 г. назвал этот сборник "Synodicon adversus tragaediae Irenaei", так как сборник был направлен на опровержение несторианствующего сборника Иринея, епископа Тирского († около 450 г.), друга Нестория. Иначе еще этот сборник называют Synodicon Casinens' is, так как основная его рукопись хранится в Монтекассинском монастыре в так наз. Collectio

СПб., 1907 г.

135 Сам В. В. Болотов, как он писал, считал свое открытие "ценным" и "придавал оказать что-нибуль новенькое в заезженной ему значение", потому что, по его словам, "сказать что-нибудь новенькое в заезженной всякими "пособиями" древней церковной истории не совсем легко". Сначала он боялся за свой приэритет, но потом, как он говорит, "долгне годы убедили меня не бояться страха, идеже не бе страх. Опасаюсь лишь... унести с собой в могилу и сделанное мною, русским открытие, до которого, пожалуй, ни немцы, ни французы не добредут и в XX столетии (Письмо и две записки, стр. 23 и 24).

Издавая деяния III Вселенского Собора по рукописям "Collectionis Casinensis", Э. Швартц так и озаглавил IV книгу (volumen) I тома (1923 г.) "Collectio Casinensis sive Synodici a Rustico diacono compositi", a B "Praefatio" к изданию (стр. X) рассказал об открытии Болотова и вполне признал его доказанным, назвав при этом Болотова: "Vir non inter Rossos tantum, sed per totum virorum doctorum mundum ingenio et doctrina eminens" ("муж не только среди русских, но и среди ученых всего мира дарованием и ученостью превосходнейший (выдающийся)". Открытие Болотова косвенным образом было подтверждено и итальянским ученым J. Mercati, открывшим, что 49 писем Исидора Пелусиота в "Collectio Casinensis" переведены тоже Рустиком 136.

В настоящее время тезисы В. В. Болотова о Рустике, как редакторе "Synodicon Casinensis", признаются всеми и стали прочным достоянием

науки¹³⁷.

Тезисы же эти сводятся в основном к следующим положениям:

1) Составитель Синодика был одним из защитников трех глав.

2) Он пользовался рукописями монастыря акимитов.

3) Единственным лицом с Запада, пользовавшимся рукописями акимитов, был Рустик.

4) Synodicon Lupi (или adversus tragaediam Irenei) был лишь частыо рустикова Синодика, т. е. собрания деяний III и IV Вселенских соборов.

5) Синодик начинался актами Ефесского собора, продолжался письмами, относящимися к эпохе соглашения 433 г. и после него, взятыми Рустиком у Иринея Тирского (эта часть и есть собственно "Synodicon Lupi или adversus tragaediam Irenei"), а затем следовали деяния Халкидонского собора.

6) Рустик исправлял деяния Халкидонского собора не раз и, возможно, балюзиевское издание рустиковой рецензии Халкидонских деяний 138 есть лишь продолжение Synodici Casinensis.

Эти тезисы В. В. Болотова наводят на мысль, а не собирался ли Рустик, живя в эпоху V Вселенского собора и горячо выступая против него, в защиту трех глав и против Вигилия, продолжить свой Синодикон с актами III и IV Вселенских соборов еще и дальше, — актами послехалкидонского времени, могущими послужить хорошим оружнем в его руках против политики Вигилия и Юстиниана? Ведь собрал же и издал Рустик не только деяния III Вселенского собора, но и акты послеефесского времени, служившие ему связующим звеном к его изданию Халкидонских деяний. Не естественно ли предположить, что Рустик имел в виду обработать и акты послехалкидонского времени, как связующее звено и перспективную, полезную для защитников трех глав и обличительную для Вигилия и Юстиниана, предысторию той борьбы, в которой Рустик поплатился запрещением, лишением сана и ссылкой? Не был ли Рустик не только составителем Synodici Casinensis (т. е. деяний III Вселенского собора и последующих актов) и издателем улучшенных (по сравнению с Versio antiqua, первым латинским переводом) деяний Халкидонского собора, но также и редактором "Авелланы", сборника документов, в основном, послехалкидонских времен, вплоть до конститутума папы Вигилия.

Сравнение всего того, что было выше сказано о содержании, составе, источниках и характере "Авелланы" и о личности, методах, целях и времени работы ее редактора, с тем, что нам известно о Рустике, говорит в

пользу такого предположения.

 $^{^{186}}$ А. И. Бриллиантов, в примечании на стр. 24 "Письма и двух заметок о неоконченной работе о Рустике" и Е. Schwartz, ук. соч., стр. X; Morton Smith. The manuscript Tradition of Isidore of Pelusium, Harvard Theol. Rev., 47, 1954 г.,

¹³⁷ G. Rauschen, 1925, стр. 188. Altaner, 1951, стр. 241.
138 B. B. Болотов имеет в виду издание деяний Халкидонского собора Балюзием в "Nova Collectio conciliorum", Paris, 1683, col. 923—1398, см. об этом у Hefelc-Leclercq, Histoire des conciles, т. II, стр. 662—663.

Вот эти сравнения и доказательства.

1. Редактор "Авелланы" жил во время папы Вигилия, был очень близок к папе, имел доступ ко всем тайнам папского архива и канцелярии и заимствовал оттуда основную массу своих документов, сохранившихся до настоящего времени только в "Авеллане". Диакон Рустик отвечает всем этим требованиям. Был он племянником (сыном брата) Вигилия, лицом очень близким к нему до конца 548 г. (когда они разошлись из-за "юдикатума" Вигилия от 11 апреля 548 г.) и пользовался всеми сокровищами папского архива в Риме.

2. Редактор "Авелланы" был несомненно сторонником твердой позиции Рима в отношении Константинополя (императора и патриарха). Таких же точно воззрений был и Рустик, из-за чего и вступил в борьбу со своим дя-

дей, за что и был подвергнут отлучению и ссылке в Фиваиду¹³⁹.

3. Редактор "Авелланы" включил в свой сборник подложные письма к Петру Гнафею против прибавки к Трисвятому "Распныйся за ны", начинающиеся письмом папы Феликса IV, категорически осуждавшим эту прибавку, а дальше привел послание папы Иоанна II к Юстиниану с одобрением папой формулы императора "един святыя Тройцы пострада" и с отлучением акимитов, верных сторонников Рима и горячих противников прибавки к Трисвятому и формулы Юстиниана.

Письма к Петру Гнафею созданы константинопольскими монахами, по всей вероятности — акимитами. Значит, редактор "Авелланы" интересовался этим вопросом и был близок к акимитам и их рукописным собраниям. Диакон Рустик, как известно, после возвращения из ссылки в Константинополь, незадолго перед смертью Юстиниана, нашел приют у акимитов, долго жил у них, пользовался их библиотекой и по рукописям акимитов предпринял свое исправление старого латинского перевода Халкидонских деяний (versio antiqua) и издал свою рецензию Халкидонских актов, так наз. editio Rustica (versio a Rustico edita)¹⁴⁰.

4. Личный контакт редактора "Авелланы" и Дионисия Малого и использование в "Авеллане" материалов этого последнего ("Сборник Х", перевод № 102, возможно перевод писем к Петру Гнафею) — твердо установленный в науке факт¹⁴¹.

Рустик мог иметь и, несомненно, имел такой контакт с Дионисием до отъезда с Вигилием в Константинополь, т. е. до 547 г., а Дионисий,

вероятно, умер около этого времени.

 Лучшие списки Рустикова издания Халкидонских деяний — Соdex Vaticanus 1322, вторую часть которого (более древнюю) только одно поколение отделяет от труда самого Рустика 142. Этот список, таким образом, восходит прямо к изданию Рустика¹⁴³.

Между тем исследования известного английского историка памятников древнего латинского канонического права К. Г. Тэрнера¹⁴ показали, что эта рукопись (Cod. Vatic. 1322) написана во время самого горячего сопротивления V Вселенскому собору (конец VI века) и является родственной и одновременной с тремя другими рукописями, составляющими с ней одну группу, восходящую к одному источнику.

Из этих трех веронских рукописей одна (Veron. LIII—51) с сочинением

139 Victoris Tonnennensis, Chronicon, ed. Th. Mommsen, Monumenta Germaniae Historica, Auctor, antiquiss., t. XI, р. I, стр. 203, sub a. 553.
140 Об этом рассказывает сам Рустик в приписках и примечаниях к своему изданию

стр. 284.

Халкидонских деяний; в настоящее время лучшее издание рустиковой versionis принадле-Жит Э. Швартиу в его Acta Conc. Oecum., t. II, vol. III, pars. III, Concilium Universale Chalcedonense, Gesta Chalcedonensia, versio a Rustico edita, В., 1937; пометки Рустика на стр. XIII—XIV Praefationis.

141 О. Günther, Avellana-Studien, стр. 47—48; E. Schwartz, Publiz. Samml.,

¹⁴² E. Schwartz, Aus den Akten des Concils von Chalkedon, crp. 20.

¹¹³ Там ж е. 144 С. Н. Тигпет, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris autiquissima, t. II, vol. I, Oxford, 1907 r., ctp. VIII.

Факунда, еп. Гермианского, в защиту трех глав 145 , другая (Veron. XXII—20) содержит в себе собрание документов времен "Акакианской схизмы" 146 и третья — так наз. веронский фрагмент (Veron. LIX—57) имеет, в числе других документов, акты Халкидонского собора в издании Рустика 147.

Таким образом рукопись, наиболее верно отражающая рустикову рецензию Халкидонских актов и прямо восходящая к его изданию, имеет один источник, одно происхождение и родственную связь с одновременными ей (VI в.) веронскими рукописями, из которых одна прямо заключает в себе труды Рустика, а другая является собранием документальных материалов времен "Акакианской схизмы". А "Авеллана" ведь, как известно, в основной своей массе (в своем стержне) является тоже собранием документов времен этой "схизмы".

Мало того, оказывается, как это доказали Гюнтер¹⁴⁸ и Швартц¹⁴⁹ в отношении к № 99 (Gesta de nomine Acacii) "Авелланы", текст этой последней в данном случае более правилен, восходит к оригиналу в папском регистре и веронская рукопись (ХХІІ—20) и упоминаемый нами Берлинский кодекс 79 (бывш. 1776) зависят от текста "Авелланы". Значит, и здесь видна взаимосвязь рустиковых трудов (отраженных в Vatic. 1322 и веронском фрагменте L IX—57) через веронское собрание по делу "Акакианской схизмы" (Veron. XXII—20) с "Авелланой". Доказательная сила этого соображения, как мне кажется, очень веская.

6. Редактор "Авелланы" был, несомненно, типом ученого — коллекционера, собирателя и списывателя рукописей, выискивавшего в этой области все новое, ему неизвестное и у него еще не имеющееся. Собиратель этот имел у себя большие собрания рукописей и списков с них¹⁵⁰. Точно таким же был и Рустик, как об этом свидетельствует вся его деятельность по изданию актов Ефесского и Халкидонского соборов¹⁵¹.

7. Собрания "Авелланы" должны были дополнить и продолжить коллекции ее редактора. А Рустику, издавшему деяния III Вселенского собора, послеефесские акты и деяния Халкидонского собора, естественно было готовить и издание послехалкидонских актов, чем в действительности

и являются документы "Авелланы".

8. Редактор "Авелланы" включил в свой сборник существовавшие уже до него две группы документов по делу раскола Урсина и Евлалия (№ 1—37). Оба этих раскола в Римской Церкви, как известно, были борьбой римских диаконов против пап (Феликса и Урсина против Либерия и Дамаса в 355—367 гг. и Евлалия против Бонифатия в 418—419 гг.) и окончились изгнанием диаконов (Урсина и Евлалия) силой государственной власти по требованию пап (Дамаса и Бонифатия) 152.

В совершенно аналогичном положении очутился и Рустик; он — днакон Римской Церкви за борьбу против папы (Вигилия) был сослан государственной властью (Юстинианом) по требованию папы¹⁵³. Естественно, у Рустика должен был быть интерес к Урсину и Евлалию и, таким образом, между интересом редактора "Авелланы" к этому делу и естественным у Рустика

интересом полное совпадение.

¹⁴⁵ О Факунде — лучшее сочинение А. Доброклонского, М., 1880 г.
146 Издано Е. Schwartz, Publiz. Sammil., стр. 3—58.
147 Описан Маассеном, т. I, стр. 761—762.
148 О. Günther, Avellana-Studien. стр. 114.
149 Е. Schwartz, ук. соч., стр. 162 и 264.
150 О. Günther, ук. соч., стр. 165; Е. Schwartz, ук. соч., стр. 266.
151 Е. Schwartz, Aus den Akten des Concils von Chalkedon, стр. 13—16.
152 Е. Савраг, I, стр. 186—190 и 361—365.
153 Е. Schwartz, I. Vigilius Briefe, II. Zur Kirchenpolitik Justinians, Sitzungsberichte der Bayer. Ak. der Wiss. phil.-hist. Abt., H. 2, München, 1940 г., стр. 82; об этом же Pulpea diacon, Episcopul Valentinian de Tomis. Corespondenta lui cu papa Vigilius in chestiunca "Celor Trei Capitale", Biserica Ortodoxa romina, 1947 г., (ап. 45) стр. 200—212; L. Stan, Imparatul Justinian, sinodolui V ecumenic si papalitea, Studii Teologice, II, 5, 1953 г., стр. 347—364.

9. Редактор "Авелланы" из писем папы Льва I включил в свой сборник только пять (от 17 июня и 18 августа 460 г. — два в Константинополь — имп. Льву I и патр. Акакию и три в Александрию и Египет). Содержание их целиком относится к смещению с Александрийской кафедры Тимофея Элура и замене его Тимофеем Салофакиолом. Как было уже сказано выше (стр. 118), этих писем нигде нет, кроме "Авелланы". Мало того, все известные нам до сих пор письма папы Льва I хронологически не выступают за пределы 17 августа 458 г. ¹⁵⁴ А списки писем Льва I очень многочисленны и собрания их восходят еще к жизни самого папы. Ясно, что редактор "Авелланы" внес эти пять писем в свой "Сборник" как нечто еще ему не известное, как дополнение того, что уже было у него или в других сборниках.

Между тем, в Collectio Casinensis, содержащей Synodici Рустика, имеется собрание писем папы Льва, очень редкое и на другие сборники писем этого папы совершенно не похожее¹⁵⁵.

И письма этого собрания, восходящего к Рустику, тоже не выходят за пределы 17 августа 458 г. Значит, письма папы Льва в "Авеллане" хронологически следуют, дополняют, продолжают собрание писем в рустиковой "Collectio Casinensis", причем оба эти дополняющие друг друга собрания на другие сборники писем папы Льва не похожи и запечатлены общим у них и только им присущим характером уникальности. Отсюда ясно, что и в этом отношении "Авеллана" восполняет собрания, несомненно восходящие к Рустику (Collectio Casinensis), и продолжает их и, таким образом, отождествление редактора "Авелланы" с Рустиком вполне возможно и правдоподобно и с этой точки зрения.

10. По своему общему характеру "Авеллана" представляет собой не подготовленный к изданию систематический сборник исторических документов, а собрание выписок, копий, списков рукописных материалов на первых порах для себя, не для опубликования. Возможно, редактор со временем думал обработать и систематизировать весь накопленный им материал и подготовить его к изданию 156. Это как нельзя лучше согласуется с характером и процессом работы Рустика, издавшего деяния III и IV соборов и собиравшего материал для послесоборного периода.

В отношении Ефесского собора он это сделал в Synodicon Casinensis, а в отношении Халкидонского собора предполагал сделать. Таким сырым собранием материалов для этого могла быть основная масса документов "Авелланы".

Таковы основные мои тезисы, доказательная сила которых, каждого в отдельности, может быть и не является бесспорной и решающей, но совокупность которых, по моему убеждению, веско говорит за то, что выдающееся открытие В. В. Болотова может и должно быть продолжено распространением собирательских и редакционных работ Рустика и на "Collectio Avellana"157.

Остается выяснить вопрос, когда же Рустик мог работать над "Авелланой". Основную часть материалов собиратель "Авелланы" извлек из папских

¹⁵⁴ E. Schwartz, Acta Conc. Oecum., t. II, vol. IV, Berlin, 1937 r., Praefatio, crp. XIV.

стр. XIV.
135 Собрание этих писем описал и издал Е. Schwartz, ук. соч., стр. X—XIII
Praefationis и стр. 143—151 текста.

Praefationis и стр. 143—151 текста.

156 О. Сünther, Avellana-Studien, стр. 65—66; Е. Schwartz, Publiz. Samml., стр. 266.

¹³⁷ Сам В. В. Болотов не мог этого сделать, ибо гюнтеровское издание "Авелланы" поступило в библиотеку Академии в 1898 году, за полтора года до его смерти (см. "Алфавитный каталог книг и рукописей, поступивших в библиотеку СПб. дух. акад. в 1898 году", — Приложение к журналам заседания совета — СПб., 1899 года, стр. 18—19). Однако он интересовался "Авелланой", о чем свидетельствуют его пометки на академическом экземпляре, бывшем в моем пользовании. Здесь его прекрасным, бисерным почерком возле некоторых документов проставлены карандашом даты, в одном случае (стр. 225) и в надписании письма № 81 имя папы Геласия исправлено на Анастасия, что действительно верно.

архивов (начиная с писем папы Льва I, кончая письмами Гормисды). Эта работа могла быть выполнена только в Риме и в отношении к Рустику пределом ее мог бы быть 545 год (время отъезда Вигилия в Константино-

С этим удивительно хорошо согласуется одно непонятное до сих пор явление в "Авеллане". Письма Гормисды, — наиболее полная и систематическая часть "Авелланского сборника", — неожиданно прерываются в нем за два года до смерти папы (умер в 523 г., а последний документ его времени в "Авеллане" от 1.V 521 г.). Имеющиеся в Сборнике документы позднейшего времени (времени Юстиниана и пап Иоанна II, Агапита и Вигилия), во-первых, не следуют композиционно за письмами Гормисды. а помещены в другом месте (между письмами Геласия, в 7-й группе); вовторых, хронологически между ними более чем десятилетний разрыв, не заполненный ничем; в-третьих, их очень мало (12 только номеров) и они очень разрозненны; в-четвертых, происхождение их отнюдь не требует работы в Риме, в папском архиве. Все они являются письмами пап в Константинополь или Карфаген, а только два документа (исповедание веры Юстиниана и libellus Мины Константинопольского) адресованы папе (Вигилию), да и то были вручены ему в Константинополе. Значит. списки этих документов можно было сделать в Константинополе и частично получить через африканцев в столице.

Таким образом, хронологически "Авеллана" обрывается 521 годом, а позднейшие ее документы носят на себе характер случайных пополнений не архивного происхождения. Получается впечатление какого-то неожиданного перерыва и даже обрыва в работе редактора. Объяснить это явление до сих пор не могли¹⁵⁸. Если редактор жил все время в Риме, то

что ему помешало довести выписки хотя бы до смерти Гормисды?

Если же принять предположение о Рустике, как собирателе "Авелланы", то это загадочное явление хорошо объясняется и становится понятным и естественным. Отъезд Вигилия в Константинополь (а с ним и Рустика) застал ученого диакона за выписками из папских архивов времен Гормисды и оборвал их на 521 г. Делать дальнейшие выписки Рустик не мог, так как уехал в Константинополь. Позднейшие документы времен Юстиниана собирались им отрывочно, случайно, со списков, имевшихся в столице или передаваемых ему североафриканцами, во множестве жившими тогда в Константинополе (с одним из них, Феликсом — игуменом монастыря в Хиллю, Рустик был очень близок и делил с ним горькую участь ссылки) 159 .

Борьба с Вигилием, отлучение, затем ссылка поглотили все его время и заниматься кропотливой работой над списками рукописей он уже не мог.

Только после возвращения из ссылки (вероятно в последние годы царствования Юстиниана) Рустик в монастыре Акимитов мог приступить к ученым работам над своим рукописным материалом. Полное представление о работе Рустика в то время дают нам его собственные пометки и замечания под изданными им деяниями Халкидонского собора. Издал эти пометки Э. Шварти в третьей части своих "Деяний Халкидонского собора"¹⁶⁰.

Из этих пометок вырисовывается такая картина.

20.11 564 г. приступил Рустик к работе над рецензией (улучшенным изданием) Халкидонских деяний (имевшихся до того времени в старом латинском переводе, так наз. versio antiqua)¹⁶¹.

Перед началом этих деяний, что очень важно, стоит следующее при-

¹⁵⁸ См. замечание об этом у V a s i lie v A. A., Justin the First, Cambridge, Mass., 1950 г., стр. 206.

¹⁵⁹ Victoris Топпеппепs i s, Chronicon, стр. 203, sub. a. 553.
160 E. Schwartz, Acta Conc. Oecum, t. II, pars. III. Gestorum Chalcedonensium versio a Rustico edita, B., 1937 г., стр. XIII—XIV Praefationis.
161 О ней см. E. Schwartz, Aus des Concils von Chalkedon, стр. 12—13.

мечание Рустика: "Окончилось то, что предшествовало деяниям"¹⁶². Конец работы над первым деянием помечен 18.III 565 г. Значит работа длилась больше года. Следующие деяния пошли у Рустика быстрым темпом: в 16 дней завершил он рецензию остальных деяний и в Великий Пяток 3.IV 565 г., как гласит его 12-я пометка, окончив деяния, решил дать себе отдых¹⁶³.

Только через год (1. IV 566 г.) вернулся опять Рустик к Халкидонским деяниям, снова их пересматривая и исправляя. Причем, как оказывается, он еще выправлял свой старый перевод Ефесских деяний 164 и издал их уже после смерти Юстиниана (скончавшегося 14.XI 565 г.) 165 .

Значит, в это время (после возвращения из ссылки) Рустиком проработан и приготовлен весь комплекс его актов, относящихся к несторианству и монофизитству. Первое деяние IV Вселенского собора он начал в феврале 564 г., а окончил только в марте 565 г.

Такое долгое время (один год) в сравнении со стремительными темпами работы над остальными деяниями (16 дней) заставляет предполагать, что не только Халкидонским деянием был занят Рустик на протяжении

Тем более, что есть прямое свидетельство о его других, нам неизвестных работах этого периода. И свидетельство это тем ценнее, что исходит от самого Рустика.

Надписание I Халкидонского деяния говорит о выполнении Рустиком какой-то работы перед этим (см. выше — "explicuerunt quae ante gesta praemissa sunt"). Швартц считает эту работу каким-то собранием писем, которое, само по себе, по его словам, "представляет особую и не простую проблему^{«166}. Если же предположить, что Рустик был и собирателем "Авелланы", то это неизвестное Швартцу "собрание писем" могло бы быть именно "Collectio Avellana".

Таким образом, "Авеллана" по своему содержанию, составу, источникам и тем данным, которые можно извлечь из нее относительно ее предполагаемого редактора, вполне укладывается в рамки учено-издательской и собирательной работы Рустика. Конечно, "Авеллана" — не законченный, не подготовленный к изданию труд, это лишь собрание документального материала, но Рустик мог не иметь возможности довершить свое дело. Свои римские собрания материалов "Авелланы" он мог получить от Пелагия I (Вигилий уже в 555 г. умер), или от кого-нибудь из своих сотоварищей в Риме и приступить к работе над ними, как частью своих деяний III и IV Вселенских соборов и пособорных времен. Что ему помешало довести дело до конца — неизвестно. Никаких сведений о нем после 566 г. нет. Скорее всего, он в это время умер.

Самым слабым местом в этом предположении, что собирателем "Авелланы" был Рустик, является тот факт, что редактор "Авелланы" питал какой-то интерес к пелагнанству (он включил в свой сборник 14 документов, относящихся к этому движению) 167 .

Питал ли Рустик какой-либо интерес к пелагианству, ниоткуда неизвестно. Ни в источниках¹⁶⁸, ни в литературе о пелагианстве¹⁶⁹, ни из того, что нам известно о Рустике, никак нельзя доказать, что Рустик ин-

^{162 &}quot;Explicuerunt quae ante gesta praemissa sunt". 163 E. Schwartz, Acta Conc. Oecum., t. II, vol. III, B., 1937 r., crp. XVI Prae-

¹⁶⁴ E. Schwartz, Aus den Akten des Concils von Chalkedon, стр. 16. 165 E. Schwartz, Acta Conc. Oecum., t. I, vol. IV, B., 1923 г., стр. VIII Prae-

¹⁶⁶ E. Schwartz, Aus den Akten des Concils von Chalkedon, стр. 16: "Diakon beginnt, nachdem er am Anfange stehende Briefsammlung, die ein besonderes nicht einfaches Problem bildet, vollendet hatte" (подчеркнуто мчою).

¹⁶⁷ См. выше, стр. 127. 168 Л. В r ü с k п е г, Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streits, 1906 г.

тересовался или, по крайней мере, имел основание интересоваться пелагианством.

Если Рустик не имел каких-то неизвестных мне особых причин интересоваться пелагианством, то внесение им в "Авеллану" этих документов может, хотя бы отчасти, быть объяснимо их характером. В основном это документы времен Иннокентия I и Зосимы и иллюстрируют неопределенную, полную колебаний, начальную стадию отношений пап к пелагианству. Здесь Карфагенской Церкви пришлось оказывать на пап давление, чтобы заставить их осудить это учение.

Это имеет некоторую аналогию с неопределенным и полным колебаний отношением папы Вигилия в споре о трех главах, где североафриканская Церковь также занимала твердую и решительную позицию и оказывала в этом отношении сильное давление на папу, вплоть до отлучения его от общения с собой 170. Возможно, эта аналогия сможет хоть в какой-то мере объяснить внесение в "Авеллану" документов об отношении пап к пелагианству. Кроме того, Рустик ведь собирал и издавал деяния III Вселенского собора, на котором разбирался вопрос и о пелагианстве, а вышеприведенные соображения даже косвенно подтверждают такую возможность.

Подводя итоги всему вышеизложенному в разделе о предполагаемом редакторе "Авелланы", можно сказать, что нет ничего, что бы прямо или косвенно свидетельствовало против возможности отождествить собирателя (редактора) "Авелланы" с диаконом Рустиком, за то очень многое говорит в пользу этого и в совокупности своей это многое убеждает меня, что неизвестным редактором "Авелланы" мог быть и скорее всего был не кто иной, как Рустик¹⁷¹.

Прот. В. Боровой

¹⁷⁰ W. Powesin, Imperium, Ecclesia Spiritualis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte 6 Jahrhundert, 1937 r. (=Forschungen zur Kirchen und Geistesgeschichte, II).

¹⁷¹ Что же касается того, что нет ни одного прямого и ясного доказательства причастия Рустика к редактированию "Авелланы", то, во-первых, нет такого прямого доказастельства и в отношении "Synodici Casinensis", во-вторых, о Рустике мы знаем так мало, что требовать прямых доказательств из источников не всегда можно, и, в-третых, то, что известно о Рустике, настолько неясно и спутанно, что еще Тэрнер в 1913 году, по словам Швартца, жаловался: "ita confuse in libris impressis acta edende Rustico... se habent, ut non facile iudicium ad amussim facias", Ecclesiae occidentalis iuris monumenta antiquissima, t. I, vol. 2, Oxford, 1913 г., стр. VII; цит. из Е. Schwartz, Aus den Akten des Concils von Chalkedon, стр. 25.

ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Старокатолическое движение, возникшее в разных странах в связи с протестом части католического духовенства и мирян против провозглашения на Ватиканском Соборе догмата о папской непогрешимости, имеет

в настоящее время почти столетиюю историю.

Старокатоличеству в свое время было уделено большое внимание как в иностранной, так и в русской литературе. Интерес к этому движению не прекратился и в настоящее время. В 1952 году в Англии вышла книга С. В. Мосса: "Старокатолическое движение, его происхождение и история" (имеется и русский перевод еп. Гермогена), а в 1951 году в Голландии — книга еп. Лагервея: "Старокатолические церкви в Нидерландах" (Амстердам, 1951).

В своем труде я имею в виду на основании собранных мною документов

дать общую картину развития старокатоличества.

Цель предлагаемых очерков — проследить развитие старокатолического

движения на осповании собранных автором документов.

Настоящий очерк посвящен девятнадцатилетнему периоду первоначального оформления этого движения— с возникновения его в 1870 году до выработки в 1889 году Утрехтской декларации, имеющей значение как бы "символической книги" старокатоличества.

ГЛАВАІ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ СТАРОКАТОЛИЧЕСКИХ ОБЩИН

В 1870 году Ватиканский Собор, признаваемый Римско-католической Церковью "вселенским", принял новый "догмат" о непогрешимости папы. По смыслу этого "догмата" Римский первосвященник, говорящий "ех саthedra", то есть когда он исполняет свое служение пастыря и учителя всех христиан, обладает в вопросах веры и нравственности тою непогрешимостью, которую Божественный Искупитель благоволил даровать Своей Церкви. При этом устанавливалось, что все решения папы, касающиеся веры и нравственности, являются непогрешимыми сами по себе ("ех cathedra"), а не по согласию Церкви. Тем же, кто осмелился бы противоречить этому постановлению, провозглашалась анафема.

Эта чуждая древней Вселенской Церкви доктрина вызвала энергичный протест некоторой части католического духовенства и мирян. Протест этот начался уже на самом соборе, где часть епископов отказалась признать правильность нового догмата и голосовала против его принятия. Несмотря на это, послушное римской курии большинство Собора приняло учение о папской непогрешимости как догмат католической Церкви. Оппозиционное меньшинство епископов смирилось, и таким образом новый догмат

был утвержден Собором.

Однако с принятием Ватиканским Собором догмата о папской непогрешимости оппозиция не прекратилась; она только вступила в новую стадию, которая и привела в конечном счете к возникновению старокатолического

движения и образованию первых старокатолических общин.

Представителями оппозиции явились на этой стадии в первую очередь профессора богословня некоторых видных католических университетов. Инициативу взял на себя профессор Пражского университета Шульте, который 1 июня 1870 года направил профессорам Тюбингенского университета — Куну и Мюнхенского — Деллингеру письма с предложением созвать съезд богословов, несогласных с Ватиканским догматом. Получив от обоих профессоров благоприятные ответы, он составил записку, в которой излагались основания протеста против догмата о папской непогрешимости. Записка эта была разослана немецким римско-католическим университетам с предложением, чтобы профессора, согласные с ее содержанием, подписали ее для обнародования общего протеста. Записка была подписана многими профессорами Тюбингенского, Мюнхенского, Бреславльского, Мюнстерского и Вюртембергского университетов — всего в количестве около шестидесяти человек. Однако обнародование ее не состоялось, так как ряд подписавшихся профессоров, узнав о том, что епископы, заявившне на Ватиканском Соборе протест против догмата о папской непогрешимости, признали законным решение большинства, потребовали спятия своих подписей. Они мотивировали это тем, что протест, не поддержанный епископами, не может иметь успеха. Таким образом, первая проведенная

по инициативе профессора Шульте попытка опротестовать решение Ватиканского Собора окончилась неудачей.

Несмотря на это, протест продолжался. Его возглавил теперь знаменитый мюнхенский профессор Иоганн Иосиф Деллингер, которому в 1870 году было уже более 70 лет и который был известен как автор ряда фундаментальных трудов по истории Церкви. В начале своей ученой деятельности он выступал как сторонник ультрамонтанского направления, одиако ко времени Ватиканского Собора он изменил свои богословские воззрения. В 1869 году Деллингер опубликовал книгу: "Янус или папа и Собор", в которой он излагает историю притязаний римской курии на непогрешимость ее патриарха и протестует против ультрамонтанских доктрин.

В конце июля и в начале августа 1870 года Деллингер разослал в различные университеты Германии приглашения на съезд богословов в Нюрнберге, который должен был собраться для выражения коллективного протеста.

Деллингер был не единственным католическим богословом, который в это время возвысил голос протеста против Ватиканского догмата. Его поддержали 43 профессора Мюнхенского университета, опубликовавшие 15 августа 1870 года в газете "Аугсбургер цейтунг" заявление, в котором они отказывались признать Ватиканский Собор свободным Вселенским Собором и в особенности ратовали против догмата о папской непогрешимости, не имеющего, по их мнению, основания ни в Свящ. Писании, ни в Свящ. Предании и противоречащего церковной истории.

За этим заявлением последовал ряд других, аналогичных ему, опубликованных в немецкой периодической печати. Большая часть этих протестов

исходила от профессоров богословия немецких университетов.

В конце августа по инициативе Деллингера в Нюрнберге состоялся первый съезд католических богословов, не признавших Ватиканский догмат. На съезде присутствовали: Деллингер из Мюнхена, Фридрих из Праги, Кноодт, Лонген и Рейне из Бонна, Рейнкенс, Бальцеф и Вебер из Бреславля и Михелис из Бранденбурга — всего 11 человек. Собравшиеся выработали заявление, в котором говорилось о невозможности принять Ватиканские постановления за определение Вселенского Собора и отвергались нововведенные учения, как чуждые Церкви. Они выражали также непременное желание, чтобы в ближайшее время был созван истинный Вселенский Собор для осуждения зараженной ересями Римской Церкви.

Как мы уже указывали, профессора-богословы не были поддержаны в своем протесте представителями католической иерархии. Весь епископат в целом, включая и тех епископов, которые ранее открыто восставали против Ватиканских решений, отказался их поддержать. Более того, представители католической иерархии повели решительную борьбу с возникшей среди ученых богословов оппозицией. Так, например, Мюнхенский архиепископ фон Шеер 20 октября 1870 года направил богословскому факультету Мюнхенского университета требование ясно и определенно высказать свое мнение об определениях Ватиканского Собора. В этом требовании архиепископ указывает, что определения эти составлены с соблюдением всех необходимых формальностей. Он ссылается на то, что и сам он принадлежал к той части епископата, которая на Соборе протестовала против его определений. Однако же, когда они были приняты большинством Собора, он подчинился и признал решение Собора имеющим законную силу. В заключение архиепископ указывает, что он не может допустить, чтобы в его епархии публично преподавались доктрины, несогласные с учением католической Церкви. Поэтому он просит членов профессорской корпорации пересмотреть свои взгляды и подчиниться Ватикану.

Требованию архиепископа уступили семь профессоров, заявивших о своем признании Ватиканского догмата. Остальные во главе с Деллингером и Фридрихом отказались изменить свои взгляды. Оба профессора были отрешены архиепископом от своих должностей, и им был дан срок для пред-

ставления объяснений. 4 января 1871 года Деллингер получил личное письмо от архиепископа, в котором тот снова убеждал его публично признать неправоту своих убеждений и предупреждал, что в случае вторичного отказа подчиниться он будет вынужден отлучить Деллингера от Церкви.

К назначенному сроку Фридрих и Деллингер дали требуемое объяснение. В своем объяснении Деллингер доказывал несостоятельность нового догмата: он утверждал, что Ватиканский Собор не может быть признан вселенским, и предупреждал об ужасных последствиях, которые вызовет догмат о непогрешимости папы. Деллингер писал, что как христианин, как богослов, как историк и как граждании он не может признать нового догмата. Как христианин — потому, что догмат этот не совместим с духом Евангелия и совершенно ясными изречениями Христа и апостолов; как боголов — потому, что он стоит в непримиримом противоречии со всем истинным преданием Церкви; как историк — потому, что знает, что выраженное в этом догмате стремление к неограниченному мировому господству папы может обагрить Европу потоками крови, опустошить страну и разрушить прекрасное здание древней Церкви. Как гражданин, наконец, он не может принять нового догмата, ибо он с его притязанием на подчинение государств. монархов и всей политической жизни народов папской власти поведет к погибельной розни между Церковью и государством.

Это объяснение Деллингера вызвало резкую отповедь со стороны ватиканской прессы, которая называла его Иудой предателем, поклонником

лжи, изменником Богу и помешавшимся в уме стариком.

В первой половине апреля фон Шеер сделал последнюю попытку убедить Деллингера отказаться от своих взглядов и с этой целью обратился к мюнхенской пастве с ссобым посланием, в котором разъяснял заблуждения, содержащиеся в представленном Деллингером 22 марта 1871 года объяснении. Он утверждал, что выступление Деллингера, который до сих пор был мужем в высшей степени заслуженным и занимающим высокое положение в Церкви и государстве, является формальным возмущением против католической Церкви. Во имя защиты своей паствы архиепископ обращался ко всему духовенству епархии с просьбой молиться за "находящуюся в тяжкой опасности душу автора этого противного вере заявления".

Текст послания фон Шеера был передан Деллингеру по поручению архиепископа протонереем фон Прандом, который предупредил его, что слушателям запрещено посещение его лекций, и советовал как можно скорее

прекратить их чтение.

"Если же вы будете оставаться в прежнем заблуждении, — пишет фон Пранд, — то в публичном и торжественном приговоре будет неизбежно объявлено, что вы заслужили исключения из католической Церкви". Так как на это послание не последовало ответа, то 17 апреля 1871 года Деллингер был отлучен от Церкви, а вслед за тем, 18 апреля, отлучен был и Фридрих. В воскресенье 23 апреля во всех церквах Мюнхенской епархии было оповещено, что профессора Деллингер и Фридрих за сознательное, упорное и публичное отрицание ясных и твердых церковных вероучений отлучены от Церкви, лишены Св. Причастия и верующим запрещено общение с ними. Об отлучении Деллингера и Фридриха было сообщено также баварскому королю. Несколько позже были отлучены и другие несмирившиеся профессора: Рейш, Гильгерс, Лацин, Михелис, Бальцер, Рейнкенс и Вебер.

Формальное отлучение мюнхенских профессоров от Церкви поставило перед ними вопрос о формах их дальнейшего церковного существования. 28 мая на частном собрании отлученных профессоров было решено опубликовать декларацию непризнании ими папской непогрешимости и о неза-

¹ Пастырское послание Мюнхенского архиепископа от 2 апреля 1871 года и письмо фон Пранда к Деллингеру были опубликованы в русском переводе в журнале "Христианское чтение" за 1891 г., стр. 217—221.

конности их отлучения от Церкви. Эта декларация была сочувственно встречена в университетских кругах: Мюнхенский университет избрал Деллингера своим ректором, а его сторонники получили шесть ведущих кафедр на богословском факультете.

Отлучение Деллингера и его единомышленников не встретило сочувствия в правительственных кругах: отлученные пользовались расположением как баварского короля Людвига II, так и правительств Бадена, Вюртемберга и других немецких земель. Открыто встал на их сторону также

имперский канцлер Бисмарк.

Поддержка правительства дала возможность не признавшим Ватиканский Собор, которые отныне стали называть себя старокатоликами, приступить к организации церковных общин. С этой целью был созван в Мюнхене Первый немецкий старокатолический конгресс, состоявшийся 22-24 сентября 1871 года.

ГЛАВА ІІ

СТАРОКАТОЛИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И СТАРОКАТОЛИЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ В ГЕРМАНИИ

Германия была родиной и колыбелью старокатолического движения. Именно здесь, в стенах богословских факультетов немецких университетов раздалось первое слово протеста против Ватиканского догмата. В Герма-

нии же возникли и первые старокатолические общины.

Мюнхенский конгресс, созванный в сентябре 1871 года, явился первым шагом к объединению разрозненных очагов движения. Он положил начало церковному самоопределению старокатоликов. На конгрессе собралось более 500 депутатов; в качестве гостей присутствовали представители Православной, Англиканской и Протестантской церквей. Перед собравшимися стояли две основные задачи: первая — выработка программы, которая могла бы служить первоначальным выражением церковного самосознания старокатоликов; вторая — организация старокатолических приходов и установление форм их канснической и организационной связи и взаимодействия.

Выработанная конгрессом программа состояла из шести пунктов. Пункты первый и второй представляли собой краткое резюме тех возражений против Ватиканского догмата, которые содержались в Нюрнбергском заявлении от августа 1870 года, в сбъяснениях, данных прсфесссром Деллингером Мюнхенскому архиепископу, и в других документах, упомянутых в первой главе. Своесбразие этой части программы заключается лишь в том, что в ней сссбо подчеркнута автономность епископов по отношению к папе, который рассматривается здесь лишь как "первый среди равных".

В последующих четырех пунктах содержится целый ряд новых мыслей и требований, явившихся естественным следствием разрыва старскатоликов с Римской Церковью.

Пункт 3 содержит трєбование реформы католического строя Церкви с целью устранения недостатков и элоупотреблений. Проведением этой реформы должна была сткрыться мирянам возможность более широкого участия в церковной жизни. Пункты 4 и 5 содержат ряд трєбований, предусматривающих сближение Церкви с современной сбщественной и культурной жизнью в духе свсбоды и урегулирования взаимсотношений между Церковью и государством. Наконец, пункт 6 требует ликвидации ордена незуитов, являющегося главным виновником современных элоупотрєблений Римской Цєркви.

Таким сбразом, программа эта, помимо критики Ватиканского догмата, содержит пслежения, открывающие перед старокатоликами возмежность ширских и далеко идуших реформ перковного строя и церковной жизни в духе древней христианской Вселенской Церкви. Каковы были эти ре-

формы и как они осуществлялись, будет видно из дальнейшего изложения.

Упоминание в программе о реформах испугало некоторых вождей старокатолического движения, перед сознанием которых естественно встал призрак протестантизма. Так, Деллингер заявил, что он боится превращения старокатоличества в секту, "а потому устраняется от всякой реформаторской деятельности". Однако большинство конгресса твердо стояло на необходимости реформ, и Деллингер впоследствии согласился с мнением большинства.

В Мюнхенской программе был еще один пункт, который имел исключительно большое значение для церковного самоопределения старокатоликов. Мы имеем в виду признание каноничности нерархии Утрехтской Церкви, обзиненной Римом в инсенизме и отлученной от Церкви. Признание это было тем более важно для старокатоликов, что в составе самого движения не было ин одного епископа.

Вторая задача конгресса заключалась, как мы уже говорили, в организации и объединении старокатолических приходов. В этой связи конгрессом было принято решение об организации таких приходов во всех городах и населенных пунктах, где имелись верующие старокатолики, с тем, чтобы ими было обеспечено совершение богослужений и духовное попечение о верующих.

Непосредственно после окончания конгресса на территории Германии и Австрии возникло несколько старокатолических общин. Так, в самом Мюнхене богослужение совершалось профессором Фридрихом. В Кельне с февраля 1872 года правительство передало старокатоликам церковь св. Пантелеимона, при которой был также организован старокатолический приход.

Такие же приходы возникли и в других городах Германии.

Однако уже с самого начала старокатолики натолкнулись в этой области на большие трудности, связанные с недостатком священнослужителей и почти полным отсутствием храмовых зданий. Чтобы устранить эти затруднения, Второй старокатолический конгресс, собравшийся в Кельне в сентябре 1872 года, постановил разрешить старокатоликам ввиду крайней нужды в священнослужителях принимать в свой приход священников, отлученных Римской Церковью, и признать за этими священниками право совершения богослужения.

Что касается недостатка в церковных зданиях, то было признано, что богослужение в случае нужды может совершаться в протестантских храмах, даже без установленной одежды, однако с точным соблюдением всех остальных литургических правил. Вообще конгресс признал, что при устройстве приходов и совершении богослужения следует избегать хотя бы малейших признаков отделения от литургических установлений католиче-

ской церквиз.

Одновременно было постановлено подать петиции правительствам земель о признании старокатолнков членами католической Церкви и сохранении за ними всех прав и привилегий, которыми пользовались в этих землях католики, в частности — права пользоваться церковными зданиями и владеть церковным имуществом.

В целях координации деятельности отдельных общин и приходов Кельнским конгрессом была учреждена "руководящая комиссия", в функции которой входило устройство приходов и их объединение. Исполнение обязанностей старокатолического епископа по просьбе конгресса временно принял на себя епископ Утрехтской Церкви Рейнкамп⁴.

После Кельнского конгресса начали выходить два периодических ор-

 $^{^2}$ В. Добронравов, "Десять лет из истории старокатолического движения", СПб., 1890, стр. 16. ³ Православное обозрение, 1872, т. 11, стр. 594—595.

⁴ В. Добронравов, цит. соч., стр. 18.

гана старокатоликов: "Дейтчер Меркур" и "Католик". Выпускались также отдельные брошюры и листовки, посвященные пропаганде старокатолического движения. С этой же целью еще с 1871 года началось чтение профессорами богословия публичных лекций о старокатоличестве в различных университетских городах Германии⁵.

Однако все перечисленные меры, предпринятые двумя конгрессами для упорядочения и обеспечения нормальной церковной жизни старокатолических общин Германии, не могли считаться достаточными, так как немецкие старокатолики не имели своего епископа и пормально функционирующей системы церковного управления. В связи с этим Кельиский конгресс поручил специальной комиссии произвести подготовку к избранию епископа и составить проект положения о новом церковном управлении.

4 июня 1873 года в Кельне состоялись выборы епископа. В выборах приняли участие 22 священнослужителя; в них участвовали также представители мирян в количестве 55 человек. Избранным оказался профессор богословия Бреславльского университета Иосиф Рейнкенс. 11 августа он был рукоположен епископом Утрехтской Церкви Рейнкампом. 18 сентября того же года королевским декретом епископ Рейнкенс бы утвержден в правах католического епископа, а 7 октября принес присягу. В тексте присяги содержалось обещание верности правительству; однако было оговорено, что епископ не допустит вмешательства светской власти в вопросы вероучения, литургической практики и церковной дисциплины⁶. Присутствовавший на Третьем старокатолическом конгрессе русский православный протонерей Васильев в своем сообщении, сделанном 31 октября 1873 года в "Обществе любителей духовного просвещения", называет новопоставленного епископа "пастырем по сердцу пасомых". Хотя с точки зрения ультрамонтанской доктрины законность этого поставления могла быть подвергнута сомнению, поскольку повопоставленный епископ не был утвержден папой, однако, указывает прот. Васильев, такое возражение не может быть признано убедительным, ибо утверждение епископов римским паг эй не практиковалось в Древней Церкви. Поэтому прот. Васильев считает, что с момента своего рукоположения старокатолический епископ "стал в ряды преемников апостольских"7.

Та же комиссия, которая подготовила выборы епископа, составила по поручению Кельнского конгресса и проект "Положения", определяющего организацию и систему управления немецкой Старокатолической Церкви. Проект этот с небольшими изменениями был утвержден Третьим старокатолическим конгрессом, состоявшимся в Констанце в сентябре 1873 года8.

Система церковного управления, предусмотренного "Положением", в основном сводится к следующему. Старокатолическая Церковь в Германии возглавляется епископом, который управляет ею совместно с выборными органами: Синодальным представительством и Синодом.

Епископ избирается Синодом из числа священников, кандидатуры которых намечаются Синодальным представительством. Список кандидатов утверждается правительством. Выборы производятся в торжественной обстановке, перед началом их совершается литургия, а после того, как избранный кандидат дал согласие на принятие епископского сана, служится молебен. Рукоположение совершается по возможности тремя, в крайнем случае — одним епископом. Формула посвящения произносится по-латыни. Внешними знаками епископского сана служат епископское облачение, митра и жезл.

Синодальное представительство было учреждено как орган исполнительной церковной власти, ведающий совместно с епископом текущими церковными делами в промежутки между двумя синодами. В его состав,

⁵ Православное обозрение. 1872, т. II, стр. 611—613.

⁶ В. Добронравов, цит. соч., стр. 19.

⁷ Выписки из протоколев СПб. отд. Сбщества любит, дух. просв., 31 октября 1873 г.

[🔻] В. Добронравов, цит. соч., стр. 19.

кроме епископа, входит девять представителей от духовенства и пять — от мирян. Председателем Синодального представительства у немецких старокатоликов является епископ. Члены представительства от духовенства и

мирян ежегодно избираются Синодом.

Важнейшим католическим правомочным органом церковного управления немецких старокатоликов, согласно "Положению", является Синод, собирающийся ежегодно, по возможности в день Пятидесятницы, для разрешения важнейших церковных дел. Членами его являются епископ, члены Синодального представительства, избранного предшествующим Синодом, все старокатолические священники Германии и представители от мирян, избираемые общими собраниями приходских общин — по одному представителю от каждых ста членов общины. В функции Синода, кроме решения важнейших текущих церковных дел, входит проведение реформ, касающихся богослужения и церковной дисциплины, не выходящих за пределы компетенции "частного Синода", то есть, в переводе на православное понятие, "поместного Собора". Впрочем, как увидим ниже, в вопросе о границах компетенции Синода между представителями старокатолического движения возникали в дальнейшем серьезные разногласия.

Первый Синод немецких старокатоликов собрался в июле 1874 года в Бонне, где находилась резиденция епископа, и с тех пор собирался ежегодно до 1881 года, а далее, согласно решению восьмого Синода, стал собираться раз в два года. С установлением синодального управления ежегодные конгрессы старокатоликов утратили свое значение руководящего органа движения, так как с 1874 года функция эта перешла к Синоду.

Кроме синодального представительства, Синодом избирается состав синодального суда, так же как и представительства, действующего в проме-

жутки между двумя Синодами.

Каждая община возглавляется настоятелем и его помощником. Для занятия этих должностей требуется окончание трехгодичного богословского института. Священники в старокатолических приходах не назначаются епископом, а избираются общим собраннем членов общины. Такие собрания избирают также депутатов в Синод и "церковных советников", которые совместно с настоятелем и его помощником ведают всеми делами общины: управляют ее имуществом, следят за соблюдением порядка совершения богослужения и т. д. Церковный Совет состоит из шести—девяти членов, в зависимости от величины общины.

В целом система церковного управления, предусмотренная "Положением", может быть названа синодально-общинной системой, так как в ней единоличная власть настоятеля в приходе и епископа в епархии в значительной мере ограничена органами церковного самоуправления: Синодом и церковным советом. В этом состоит ее коренное отличие от системы церковного управления, принятой в Римско-католической Церкви, которая

построена по строго монархическому принципу.

С утверждением и проведением в жизнь "Положения" 1873 года и вступлением в должность первого епископа процесс канонического и юридичекого самоопределения немецких старокатоликов можно считать в основном законченным. Огдельные постановления последующих Синодов вносили лишь исправления в уже действующую систему церковного управления. Так, например, Синодом 1876 года было дано предписание о разделении старокатолических общин Германии на "округа" (благочния), священники которых должны были ежегодно собираться на окружные съезды. Этот же Синод рекомендовал священникам созывать пастырские конференции. Синод 1878 года принял "Статут для поддержания дисциплины в клире", задача которого заключается в регулировании отношений между епископом и клиром. Текст этого "Статута" может служить свидетельством того, что при практическом проведении в жизнь "Положения" 1873 года между

⁹ В. Добронравов, цит. соч., стр. 20.

епископом и его клириками возникали иногда серьезные разногласия. Право разрешения этих разногласий "Статут" предоставляет Синоду и синодальному съезду.

Среди организационно-правовых вопросов, которыми занимались немецкие старокатолические Синоды, видное место принадлежит также вопросу об урегулировании имущественных и правовых отношений с Римско-католической Церковью и ее приходами.

Учреждение старокатолической епископской кафедры в Германии и проведение в жизнь "Положения" 1873 года способствовали росту и организационному укреплению старокатолического движения. Непосредственно после Констанцского конгресса значительно увеличилось количество старокатолических общин в Германии. Следует, однако, отметить, что движение это не приобрело характера широкого народного религиозного движения. Об этом свидетельствует тот факт, что через шесть лет после своего посвящения на Синоде 1879 года епископ Рейнкенс вынужден был сообщить, что движение старокатоликов со времени последнего Синода не увеличилось в своем составе. Тот же факт стабилизации движения он отметил и на Синоде 1881 года.

ГЛАВА ІІІ

РЕФОРМАТОРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НЕМЕЦКИХ СТАРОКАТОЛИКОВ

Мы уже говорили о том, что немецкое старокатолическое движение с самых первых дней своего существования наметило проведение ряда неотложных церковных реформ. В третьем пункте "программы", выработанной первым конгрессом немецких старокатоликов в 1871 году, говорилось: "Мы стремимся при содействии богословской и канонической науки к реформе Церкви, которая устранила бы, в духе древней Церкви, существующие недостатки и злоупотребления и исполнила бы желание католического народа участвовать в церковных делах". В дальнейшем в течение 18 лет, протекших между Мюнхенским конгрессом и подписанием немецкими старокатоликами Утрехтской декларации, целый ряд таких реформ был проведен в жизнь или поставлен на обсуждение.

Прежде всего необходимо отметить, что уже церковное самоопределение старокатолической Церкви в Германии, приведшее ее к установлению общинно-синодального строя, зафиксированного в "Положении" 1873 года и в "Статуте" 1878 года, носило существенно реформаторский характер. Установление этого строя привело, как мы уже видели в предыдущей главе, к решительному разрыву с каноническим строем Римско-католической Церкви и замене его другим, более близким к соборному началу древней Церкви.

Однако область церковного управления была не единственной, на которую распространились реформаторские идеи старокатоликов. Как сказал епископ Рейнкенс в 1879 году на шестом старокатолическом Синоде, идеи эти по мере роста и развития движения "проникают все дальше и дальше". Можно указать три основных области церковной жизни, в которые проникали эти иден и где были проведены соответствующие реформы: 1) догматика: 2) богослужение; 3) церковная дисциплина. Мы остановимся в дальнейшем лишь на самых главных реформах и притом преимущественно на тех, которые представляют наибольший интерес для православного богослова.

Критика Ватиканского догмата, успешно выполненная вождями старокатолического движения, представляла собою, несомненно, только первый шаг в направлении очищения римско-католической догматики от новшеств и искажений, внесенных римской курией в вероучение древней Церкви. На это справедливо указал старокатоликам присутствовавший на Констанцской конференции 1873 года англиканский епископ Вордсворт, отметивший, что для того, чтобы иметь твердую догматическую почву в своем отрицании ватиканских догматов, старокатолики должны вместе с постановлениями Ватиканского Собора отвергнуть также и некоторые положения Тридентского Собора. Участвовавший в том же конгрессе французский старокатолик аббат Мишо внес радикальное предложение отвергнуть постановления не только Тридентского Собора, по и всех вообще западных соборов, которые собирались после разделения церквей, и возвратиться к вероучению Вселенских Соборов. Не отвергая в принципе этого предложения, епископ Рейнкенс счел, однако же, принятие его преждевременным и со своей стороны предложил избрать комиссию для рассмотрения догматических вопросов. В эту комиссию вошли наиболее уважаемые старокатолические богословы.

Результатом работы старокатолических богословов в области догматики явились изданные в 1875 году "Краткий катехизис" и "Руководство к обучению вере в высших школах", утвержденные старокатолическим Синодом в 1876 году ¹⁰. Появление этих официальных изданий дает возможность судить о том, насколько вероучение старокатоликов освободилось от заблуждений Западной Церкви и приблизилось к догматическому учению Церкви до ее разделения, то есть к православной догматике. Подробный разбор "Катехизиса" и "Руководства" мог бы стать темой специального научного исследования. В рамках данных очерков мы можем остановиться только на некоторых догматических вопросах, освещенных в "Катехизисе", — главным образом, на тех из них, которые представляют наибольший интерес с точки зрения сближения старокатоликов с Православием.

"Катехизис" построен в обычной форме вопросов и ответов. Своим содержанием он охватывает все основные разделы догматики и разделяется на 8 глав: 1) о бытии и свойствах Божиих и об отношении Бога к человеку; 2) о Святой Троице; 3) о творении; 4) об искуплении; 5) о христианской жизни; 6) о Церкви; 7) о средствах ко спасению: молитве и таинствах; 8) о состоянии души после смерти и конце мира. В приложении к "Катехизису" содержатся молитвы перед учением и после учения, а также главы о вере, надежде, любви и покаянии.

При изложении некоторых догматов веры авторы "Катехизиса" почти полностью отходят от римско-католических заблуждений и значительно приближаются к Православию. Таковы, например, учение о Святом Духе, о спасении и о таинствах, кроме учения о таинстве покаяния. В ряде других вопросов старокатолики продолжают стоять на почве западной догматики.

В "Катехизисе" приведен апостольский Символ веры, в котором, как известно, отсутствует развернутое учение об исхождении Святого Духа. В самом тексте "Катехизиса" учение о Святом Духе изложено следующим образом (ответ 44): "Откровение учит, что Бог Дух Святый от вечности имеет единое с Отцом и Сыном Божественное существо". В подтверждение приводятся тексты Евангелия Мф. 28,19; Иоан. 16, 13—14. Ссылок на свидетельство Предания не имеется. Как видим, в этой формулировке подчеркнуто учение о Единосущии Святого Духа с Отцом и Сыном; вопрос же об исхождении Его обойден. Более определенно высказывается обэтом "Руководство", в котором приведен уже не апостольский, а Никео-Цареградский Символ веры без "Филиокве". В примечании к тексту Символа сказано, что "Филиокве" представляет собою позднейшее добавление Западной Церкви. Еще более определенно старокатолические богословы высказались по этому вопросу на Межконфессиональных конференциях в Бонне в 1874—75 гг. 11. Они приняли здесь учение св. Иоанна Дамаскина о том, что Святой Дух исходит от Отца, как единого начала, причины и источника Божества; что

¹⁰ Полный текст "Катехизиса" в русском переводе напечатан в журнале "Церковный вестник" за 1876 г. № 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, а "Руководство"—в добавлениях за тот же год11 Подробнее о боннских конференциях см. гл. VI настоящего очерка.

Святой Дух не исходит от Сына, но от Отца через Сына, и признали, что "Филиокве" является позднейшей и незаконной прибавкой западных к Символу веры.

Учение о спасении (ответ 104) сформулировано в полном согласни с православной догматикой: "Спасение отдельного человека совершается совместным действием Божественной благодати и человеческой воли".

В учении о таинствах содержатся следующие положения, в которых старокатолики отходят от ошибочных мнений Римской Церкви и приближаются

к Православию.

i) О таинстве миропомазания говорится: "Крещение завершается миропомазанием, являющимся таинством, через которое крещаемому сообщается Дух Святый (ответ 242). Миропомазание могут совершать все священники, хотя на Западе оно обыкновенно совершается только епископами" (ответ 245). Эта формулировка значительно приближает старокатоликов к православному пониманию таинства миропомазания. Она однако же не отличается достаточной ясностью, так как в ней ничего не говорится о том, кто приготовляет св. Миро.

2) Приближается к православному также и понимание старокатоликами таинства Евхаристии, которое они называют "таинством алтаря" или "Свя-

"В "Святой вечери" мы принимаем Самого Спасителя под видами хлеба и вина (ответ 251), чтобы через то сделаться причастниками Его умилостивительной жертвы на Кресте и войти в теснейшее единение как со Спасителем, так и друг с другом" (ответ 252). "Достаточно принимать св. таинство под одним видом, хотя Христос установил его в двух видах: в древней Церкви оно всегда принималось под двумя видами" (ответ 258). Мы видим, что в этом вопросе старокатолики не порывают решительно с Западом, хотя и признают древность и богоустановленный характер причащения под двумя видами. Впоследствии из старокатолической богослужебной практики совершенно вышло причащение под одним видом; в настоящее время все старокатолики принимают Св. Причастие под двумя видами.

3) Таинство елеосвящения, согласно старокатолическому "Катехизису", "есть такое таинство, которое преподается больному для того, чтобы Бог ему помог, восставил его с одра болезни и, если он имеет грехи, то отпустил бы ему их. Елеосвящение можно совершать всякий раз, когда человек впадает в тяжелую болезнь. Не следует откладывать этого таниства до смертного часа, так как оно установлено не для умирающего, но как средство получения от Бога помощи и благодати, необходимых для каждого больного" (ответы 272—274). В учении об этом таинстве старокатолики полпостью отказались от западного его понимания и излагают его в совершен-

ном согласии с Православной Церковью.

4) В учении о тапистве священства существенных отклонений от православного понимания также нет. То, что старокатолики допускают рукоположение во епископа одним, а не обязательно тремя епископами, объясняется тем, что в Западной Церкви издревле существовал обычай допускать епископское рукоположение одним епископом, причем православные признавали действительность такой хиротонии. Это видно из того, что Православная Церковь принимает всех католических епископов "в сущем сане".

Наряду с положениями, полностью согласными с православным вероучением или во всяком случае заметно приближающимися к нему, в старокатолическом "Катехизисе" имеется ряд пунктов, неприемлемых для православного догматического сознания. Сюда относятся в первую очередь

учение о таинстве покаяния и связанное с ним учение о грехе. По старокатолическому "Катехизнсу" мирянин, желающий приступить к принятию Св. Таин, не обязательно должен принести перед священником устное исповедание своих грехов. Это необходимо лишь в том случае, если он знает за собой какой-либо тяжкий, "смертный" грех. Что же ка-сается до грехов малых или "простительных", то исповедание их перед священником не является обязательным предварительным условием принятия Св. Таин. Это основывается на чисто католическом разделении всех грехов на великие и малые, смертные и несмертные. С этим же связано и учение о загробной участи человека. Согласно старокатолическому "Катехизису", "те, которые отходят от этой жизни несовершенными праведниками, нуждаются в очищении, потому что ничто нечистое не может войти в Небесное Царство, но о способе этого очищения нам ничто не открыто" (ответы 295—296). Здесь ясно чувствуется отголосок католического учения о чистилище. Вообще в учении о загробной участи человека в старокатолическом "Катехизисе" встречается ряд неясностей и недодуманных положений. Так, например, в ответе 292 говорится, что никто не знает, какая участь постигнет того или другого умершего. Между тем старокатолики признают канонизацию святых, а это значит, что в известных случаях Церковь не только знает о судьбе умерших, но и прибегает к их ходатайству перед Богом за людей, находящихся на земле (ответ 287).

Некоторые католические догматы в "Катехизисе" обойдены. Это относится, например, к догмату о непорочном зачатии Богоматери. Впрочем, формулировка "из святых мы почитаем более всех Святую Деву, Матерь Спасителя" — уже сама по себе исключает возможность непорочного зачатия. В учении о почитании Божней Матери и святых старокатолики делают некоторый уклоп в сторону протестантизма. Во всяком случае в "Катехизисе" их ясно сказано, что "для блаженства призывание святых не необходимо" (ответ 292). Здесь, наряду с некоторым тяготением к протестантизму, чувствуется также влияние западного богословия с его различением необходимых и полезных дел. Различие это, будучи доведено до крайности, приводит к католическому учению о "сокровищнице сверх-должных заслуг".

Необходимо отметить также, что в "Катехизисе" совершенно недостаточно раскрыто учение о Церкви. Это обстоятельство лишает нас возможности составить цельное представление о том, в какой степени старокатолическая догматика приблизилась к Православию.

Этот краткий обзор некоторых пунктов старокатолического учения в том виде, как они изложены в "Катехизисе" и "Руководстве", приводит нас к общему выводу, что вероучение это, отойдя в ряде вопросов от западных заблуждений, делает это недостаточно энергично и ясно. Необходимо также указать, что в "Катехизисе" еще очень сильно чувствуется характерная для западного богословия схоластическая манера мышления, которая затрудняет правильное понимание и формулировку целого ряда важнейших догматических положений. Кроме того, многое в нем недодумано, во многих вопросах авторы "Катехизиса" остановились на полпути.

Не следует, однако, забывать, что старокатолическое учение изложено здесь на основании "Катехизиса" и "Руководства", изданных в 1875 году. С тех пор прошло много времени, и в догматическом сознании старокатоликов произошли значительные изменения. Изложение этих изменений составит предмет специального исследования в одном из наших последующих очерков.

Если в области догматики реформаторские стремления старокатоликов пролагали себе путь довольно медленно и недостаточно решительно, то в области богослужения реформаторские идеи проникали значительно быстрее и оказали здесь более сильное влияние. Объясняется это прежде всего тем, что именно в богослужении имели место наиболее значительные и бросающиеся в глаза злоупотребления со стороны западного духовенства. Однако, с другой стороны, здесь сказалось отрицательным образом и то обстоятельство, что старокатоличество в целом недостаточно глубоко понимает и чувствует мистическую сторону богослужения и относится к нему, главным образом, как к средству правственно-воспитательного воздействия на верующих.

Правда, еще Кельнский конгресс 1872 года вынес постановление, что

осуществление реформы богослужения должно явиться делом будущих канонически правомочных органов старокатолической Церкви, и призывал к осторожности в проведении таких реформ. Тем не менее наиболее неотложные реформы были проведены еще до образования Синода постановлением того же Кельнского конгресса. Сюда относятся: 1) отмена платы за требоисправления; 2) уничтожение злоупотреблений, связанных с продажей индульгенций; 3) уничтожение злоупотреблений и крайностей, связанных с почитанием святых, поклонением св. иконам и другим священным предметам. Все эти постановления были утверждены Первым синодом в 1874 году.

Тем же синодом были приняты постановления о более глубоких изменениях в богослужебной практике, относящихся к одному из семи церковных таниств — а именно, к таниству покаяния. Синод отменил обязательную устную исповедь, как условие для принятия Св. Таин мирянами. Индивидуальная устная исповедь была заменена общей, в чинопоследование которой включалась особая покаянная молитва, читавшаяся каждым из кающихся. Текст ее был выработан согласно постановлению 5-го старокатолического конгресса 1876 года и утвержден в 1877 году Четвертым Синодом.

Отмена устной исповеди логически вытекала из учения старокатоликов о грехе: именно разделение всех грехов на великие, или смертные, и малые, или простительные, вело к мысли, что препятствием к принятию Св. Таин может служить только наличие смертного греха, для устранения которого необходимо таинство покаяния. С другой стороны, реформа эта была направлена против тех злоупотреблений устной исповедью у католиков, которые вызывали естественный протест со стороны верующих. Как бы то ни было, но проведением этой реформы старокатолики не приблизились к православному пониманию таинства покаяния, а удалились от него и значительно приблизились к покаянной практике некоторых протестантских церквей, в особенности Англиканской Епископальной Церкви. Характерен тот факт, что старокатолики проявили известную непоследовательность в проведении этой реформы. Уже через два года после отмены устной исповеди, в 1876 году, она была частично восстановлена, а именно было принято постановление об обязательности устной исповеди для детей.

Тяготением к протестантизму характеризуются и некоторые другие изменения, внесенные старокатоликами в богослужебную практику. Таковы, например, сокращение количества праздников, отмена обязательного поста, изменение текста некоторых богослужебных молитв и т. д. Надо, однако, отметить, что у немецких старокатоликов литургические реформы не привели к таким глубоким изменениям текста и порядка богослужения, как это имело место в некоторых других национальных церквах. Об этом свидетельствует тот факт, что изданный немецкими старокатоликами требник мало чем отличается от римско-католического.

Важнейшей и имеющей, несомненно, положительное значение богослужебной реформой, проведенной старокатоликами, следует считать сначала частичную, а затем полную замену при богослужении латинского языка немецким. Уже Первый Синод в 1874 году высказал пожелание о введении родного языка при богослужении. Однако мероприятие это было проведено не сразу. Третий Синод в 1876 году вынес постановление о том, что антифоны, Апостол, Евангелие и "Отче наш" за литургией следует читать и петь по-немецки. Четвертый Синод в 1877 году разрешил полностью заменить латинский язык немецким в тех общинах, которые этого пожелают. В результате этих постановлений латинский язык был постепенно совершенно вытеснен из богослужебной практики немецких старокатоликов. В настоящее время во всех старокатолических общинах Германии богослужение совершается на немецком языке.

Переходя к реформам в области церковной дисциплины, мы коснемся только одной из них, а именно — уничтожения целибата духовенства. Вопрос

этот был впервые поставлен на Кельнском конгрессе 1872 года. Однако он с самого начала встретил значительную оппозицию со стороны части старокатолического духовенства. В связи с этим было решено отложить окончательное разрешение его до создания канонических органов церковного управления. Первый Синод (1874 г.) отверг предложение об уничтожении целибата. Отвергнуто оно было и Вторым Синодом в 1875 году ¹². И лишь в 1876 году Третий Синод, опять-таки не решая вопроса по существу, передал его на предварительное обсуждение Синодальному представительству. Тот же Третий Синод вынес, однако, постановление, имевшее косвенное отношение к вопросу об отмене целибата и послужившее в дальнейшем каноническим прецедентом для его разрешения. Синод этот разрешил духовенству вступление в брак при условии снятия сана, что противоречило практике Римско-католической Церкви.

Один из важнейших аргументов, выдвигавшихся сторонниками целибата, заключался в том, что вопрос о целибате регламентировался в большей части немецких земель не только церковными канонами, но и государственным законодательством. В связи с этим Четвертый Синод предложил Синсдальному представительству запросить правительства немецких земель об их отношении к возможной отмене целибата. Запрошены были правительства Бадена, Пруссии и Гессена. Баденское правительство ответило, что оно не возражает против отмены целибата; прусское — что вопрос этот целиком относится к компетенции церковной власти, а гессенское восбще ничего не ответило 13. Рассмотрев полученные ответы, Синодальное представительство пришло к выводу, что ни юридических, ни канонических препятствий к отмене целибата не имеется. Оно указало, что вопрос этот не превышает компетенции Синода, поскольку им уже были вынесены не менее важные в каноническом отношении постановления сб отмене устной исповеди и о разрешении снявшим сан священникам вступать в брак. Синодальное представительство высказало мнение, что, поскольку вопрос об отмене целибата целиком относится к области церковной дисциплины и не имеет необходимой связи с существом таинства священства, он может быть разрешен Синодом. Учитывая, однако, возникшие разногласия, оно предложило отложить окончательное его разрешение еще на 5 лет, то есть до 1883 года.

Такое решение и было первоначально принято в 1878 году Пятым Синодом, который сначала вообще отказался от обсуждения этого вопроса. Противники отмены целибата указывали при этом, что отмена его противоречит государственным законам Баварии и "опасна для старокатоличества". На ту же точку зрения встал и епископ Утрехтский, который считал, что, унич-

тожив целибат, Синод преступит пределы своей компетенции.

Несмотря на это, священником Штеффом было внесено на рассмотрение Синода предложение об отмене целибата. Штефф указывал, что "запрещение канонического права "вступать в брак духовному лицу не является для старокатолического общества обязательным, и потому вступивший в брак священник может продолжать управление приходом. Выступивший затем профессор Михелис обратил внимание Синода на то, что принудительное безбрачне священства служит причиной в высшей степени соблазнительных и вредных для народной нравственности явлений. В связи с этим он поддержал предложение Штеффа, добавив к нему, что условием для вступления священника в брак должно быть: 1) согласне епископа; 2) согласне двух третей членов прихода. После этого вопрос сб отмене целибата сделался предметом горячего обсуждения на Синоде 14. Заключая возникшие прения, епископ Рейнкенс констатировал имеющиеся разногласия и заявил, что он не желает своим авторитетом стеснять кого бы то ни было. После заключительного слова епископа вопрос был поставлен на голосование, в результате которого предложение об отмене целибата было принято 75 голосами против 22.

¹² В. Добронравов, цит. соч., стр. 25.

¹³ <u>Т</u>ам же, стр. 30.

¹⁴ Там же, стр. 31.

После голосования некоторые сторонники целибата высказали свой решишительный протест против его отмены, а профессор Фридрих заявил даже, что он "оставляет старокатоличество, руководимое из Бонна". Несмотря, однако, на смущение, возникшее в связи с постановлением Синода об отмене целибата, вожаки старокатоличества — Деллингер, Фридлих, Рейш, Ляше и другие, ставшие в оппозицию к этому решению, не вышли из старокатоличества и не вернулись к Риму. Столь же примирительную позицию занял и архиепископ Утрехтский, заявивший, что "по зрелом обсуждении он и его собратия убедились, что из-за различия в дисциплине не следует прерывать церковного общения".

Хотя решение об отмене целибата не закрывало для священнослужителей, желавших остаться безбрачными, этого пути, тем не менее практически целибат был в старокатоличестве не только отменен, но и совершенно уничтожен. В настоящее время не только все старокатолические священники, но и боль-

шая часть епископов женаты.

Наряду с идеями и мероприятиями, относящимися к реформе церковного строя и дисциплины, догматики и богослужения, необходимо упомянуть также о стремлении старокатоликов сблизить жизнь церкви с современной наукой и культурой. Мысль о необходимости такого сближения принадлежит к важнейшим идеям старокатоличества. Впервые она была высказана еще в программе, выработанной Мюнхенским конгрессом 1871 года. Старокатолики и в дальнейшем неизменно проявляли большую заботу о научном образовании клира и о преодолении той искусственной преграды между Церковью и духовной культурой современного общества, которая создавалась некоторыми папскими буллами, а также ультрамонтанской доктриной.

Особенно резкий протест старокатоликов вызвала папская булла от 20 января 1877 года, восстанавливавшая распоряжение Пия IX о контроле над преподавательской деятельностью учителей средней и профессоров высшей школы. На шестом старокатолическом конгрессе 1877 года, обсуждавшем эту буллу, было вынесено решение, что старокатоличество ставит своей задачей не только создание особого церковного общества, но и примирение религиозного чувства с потребностями новейшего времени. Конгресс признал вредными для интересов государства и школы требования ультрамонтанских богословов, относящиеся к контролю над школой и учителями ¹⁵.

Тот же вопрос обсуждался и на Седьмом конгрессе в 1888 году, на котором было принято мнение, что действительного противоречия между истин-

ным христианством и истинной наукой не существует 16.

В целях реализации и проведения в жизнь этих идей, выраженных в постановлениях конгрессов и синодов, старокатолики с самого начала обращали большое внимание на правильную постановку преподавания закона Божия в средней и высшей школе. С этим связано и издание в 1875 году уже упоминавшегося нами "Руководства к обучению вере в высшей школе".

ГЛАВА IV

СТАРОКАТОЛИЧЕСТВО В ШВЕЙЦАРИИ, АВСТРО-ВЕНГРИИ И ДРУГИХ СТРАНАХ

Второе место после Германии как по численности, так и по своей активности занимает старокатолическое движение в Швейцарии.

Как и в Германии, оно началось с протеста против Ватиканского догмата о папской непогрешимости.

Однако протест этот принял здесь с самого начала несколько иной характер, чем у немцев. Германские старокатолики отвергли Ватиканский догмат

¹⁵ Там же, стр. 28. ¹⁶ Там же, стр. 35.

по соображениям чисто церковным, поэтому и в своей критике они пользовались преимущественно догматическими и каноническими аргументами. В противоположность этому в Швейцарии догмат о непогрешимости папы был отвергнут главным образом потому, что он должен был привести к неблагоприятным сточки зрения государства последствиям. Эта особенность придала швейцарскому старокатолическому движению ярко выраженный национальный характер, вследствие чего оно было активно поддержано правительством Швейцарской конфедерации, так же как и кантональными правительствами. Особенно благоприятные условия для развития движения создались после принятия в 1874 году новой конституции Швейцарии, обеспечивавшей полную религиозную свободу для всех вероисповеданий и одновременно предусматривавшей запрещение деятельности на территории Швейцарии ордена незунтов.

С другой стороны, этот более национальный, чем церковный характер движения способствовал тому, что реформаторская деятельность протекала здесь быстрее и активнее, чем в Германни, и уже очень скоро привела швейцарских старокатоликов к сближению с некоторыми течениями протестантизма и в первую очередь с Англиканской Епископальной Церковью.

Первыми подняли в Швейцарии голос протеста против Ватиканского догмата в 1871 году люцернский католический священник Эгли и профессор богословия Люцернского лицея Герцог. Несколько позднее, в 1872 году, к ним присоединился священник Гивинд из Золотурна. В том же Золотурне еще 29 апреля 1871 года состоялось собрание мирян, несогласных с догматом о непогрешимости папы. Собрание постановило избрать "Комитет действия" и созвать общенациональный старокатолический конгресс.

Первый Швейцарский конгресс старокатоликов собрался в Золотурне 18 сентября 1871 года. Он состоял исключительно из мирян, и деятельность его носила ярко выраженную политическую окраску. Конгресс принял решение организовать церковные сбщины и союзы и ходатайствовать перед кантональными и федеративным правительствами об обеспечении их правового и экономического положения и о защите их против нападок со стороны римско-католической иерархии.

В заключение конгресс принял следующую декларацию: "Мы истинные сыны древней Католической Церкви, тогда, как те, кто принял новые догматы, отпали от древней католической веры. Мы остались в дому Отчем и отталкиваем навязчивого пришельца, который хочет оспаривать у нас право на Отчий дом"17.

На Втором конгрессе, состоявшемся в Ольтене 1 декабря 1872 года, обсуждались также, главным образом, организационные вопросы. На этом же конгрессе была единогласно принята программа старокатолического движения Швейцарии, по своему содержанию близко напоминающая Мюнхенскую программу немецких старокатоликов. Отличне ее от этой последней заключается, главным образом, в том, что в ней уделено больше места вопросам о взаимоотношении с органами гражданской власти, а также о замещении старокатоликами свободных священнических мест и богословских кафедр¹⁸.

В 1873 году возникает целый ряд старокатолических общин в различных кантонах Швейцарии. Всего в течение этого года было организовано около сорока приходов. С этого же времени начинает издаваться старокатолическая газета "Католише блеттер", переименованная в 1878 году в "Католик".

31 августа 1873 года в Ольтене собрался Третий конгресс швейцарских старокатолнков, на котором присутствовали представители от всех сорока общин. На этом конгрессе впервые был вплотную поставлен вопрос о проведении церковных реформ; вопрос этот, однако, не получил своего практического разрешения, так как было постановлено отложить проведение реформ

¹⁷ В. Добронравов, цит. соч., стр. 46.
18 Мосс. См. старокатолическое движение, его происхождение и история. Пер.

до избрания епископа и создания канонически правомочных органов церковного управления.

18 июля 1874 года представители общин собрались для выборов епископа. На этом собрании выяснилось, однако, что протест против папства принял в некоторых общинах настолько резкий характер, что отдельные делегаты внесли предложение обойтись вообще без епископа, опасаясь, что он может стать малым папой. В связи с этим выборы были отложены до окончательного оформления органов церковного управления и принятия статута, регулирующего церковный строй швейцарских старокатоликов.

Такой статут был принят на собрании делегатов от общин, которое состоялось 21 сентября 1874 года. С этого времени старокатоличество в Швейцарии официально приняло название "Христианско-католическая национальная Церковь". Церковное управление швейцарских христианокатоликов было организовано по образцу Германской старокатолической церкви на основе общинно-синодального принципа.

Были допущены, однако, некоторые изменения по сравнению с церковным устройством немецких старокатоликов, сводившиеся в основном к ограничению власти епископов и полному подчинению епископов Синоду.

Ограничения эти выразились в следующем: 1) епископ при вступлении в должность приносит Синоду присяту в том, что он будет добросовестно исполнять свои обязанности; 2) епископ не является председателем Синода по должности — Синоду предоставлено право избирать председателем любого из своих членов, и 3) Синод имеет право привлечь епископа к ответственности и низложить его.

Кроме того, в отличие от Германии, где имелся только один Синод, ведающий делами старокатоликов во всех немецких землях, в Швейцарии наряду с общенациональным Синодом были учреждены кантональные и окружные синоды, являющиеся низшими инстанциями церковного управления. Другими словами, структура церковного управления Швейцарской христианокатолической Церкви полностью повторяет структуру государственного управления Швейцарской конфедерации.

Первый национальный Синод швейцарских христианокатоликов собрался 14 июня 1875 года. Он состоял из 46 представителей духовенства и 115 представителей мирян. Таким образом миряне получили в швейцарском церковном управлении решительный численный перевес над духовенством. На этом Синоде была утверждена система церковного управления, предложенная на собрании делегатов от общин в 1874 году.

На втором национальном Синоде, состоявшемся в Ольтене 8—9 июля 1876 года, состоялись, наконец, выборы епископа. Избранным оказался профессор богословия Бернского университета священник Эдуард Герцог. Он был рукоположен во епископа 18 сентября того же года немецким старокатолическим епископом Рейнкенсом. Учреждение в Швейцарии старокатолической епископской кафедры было санкционировано правительством при условни, что епископ должен быть швейцарским гражданином, жить в Швейцарии и не занимать никаких церковных должностей за границей. Жалование епископу выплачивается кантональными правительствами.

С учреждением епископской кафедры и регулярно функционирующих органов церковного управления процесс организационного оформления швей-царских христианокатоликов можно считать в основном законченным. Начиная с 1875 года ежегодно собираются национальные и кантональные синоды.

Предметом их деятельности до 1881 года являлось, главным образом, проведение церковных реформ. После этого реформаторская деятельность швейцарских старокатоликов заканчивается и синоды занимаются только текущими церковными делами. Семидесятые годы были временем наиболее интенсивного роста численности швейцарских христианокатоликов. В 1879 году в Швейцарии насчитывалось 56 христианокатолических общин и 70

духовных лиц¹⁹. К 1881 году число общин уменьшилось до 42, а духовенства — до 59 человек. В дальнейшем уменьшение численности общин приостановилось. Надо, однако, сказать, что в Швейцарии, так же как и в Германии, старокатолическое движение не имело массового характера. Количество ушедших из Римско-католической Церкви в старокатолические общины в начале восьмидесятых годов прошлого века не превышало 70 000 человек, в то время как общее количество католиков в Швейцарии в тот же пернод составляло около 1,5 миллионов.

Подобно тому, как система церковного управления Швейцарской христианокатолической Церкви была в своих основных чертах повторением церковного строя германских старокатоликов, так и проведенные в Швейцарии церковные реформы мало отличаются от реформ, проведенных в Германии. В Швейцарии они проводились лишь быстрее и последовательнее, чем в Германии. Вследствие этого как по своему характеру, так и по методу их проведения реформы эти сближают швейцарских старокатоликов с уме-

ренными течениями протестантизма.

Несмотря на то, что Ольтенский конгресс 1873 года вынес решение отложить радикальные церковные реформы до организации национального Синода, фактически проведение их началось еще до установления синодально-общинного строя. Некоторые реформы проводились по инициативе кантональных синодов и даже отдельных священников. Так, например, собравшийся 14 сентября 1875 года Бернский кантональный синод постановил уничтожить частную исповедь и целибат духовенства. Реформы эти были проведены в жизнь до выбора епископа и без санкции центрального Синода. Еще раньше священник Люазон из Женевы по собственному почину уничтожил в своем приходе устную исповедь и вступил в брак. Подобные самочинные, никем не санкционированные реформы проводились и другими швейцарскими священниками.

Все же это были отдельные, хотя и весьма характерные для швейцарского движения факты. В масштабе всей христианокатолической национальной Церкви Швейцарии реформы проводились по постановлениям национальных синодов. Правда, некоторые, казавшиеся неотложными реформы богослужения были проведены еще до организации Синода, по постановлению конгресса 1873 года.

К таким реформам относятся отмена платы за требоисправление и служение литургий, запрещение продажи индульгенций и разрешительных молитв, а также священных изображений, медальонов и других священных предметов.

Следующей крупной реформой была отмена обязательной устной исповеди. Реформа проведена в 1875 году по постановлению Второго Синода. Впрочем, епископ Герцог на Синоде 1877 года сделал заявление, что хотя устная исповедь не обязательна, он считает ее нравственно полезной.

Четвертый Синод 1878 года вынес постановление о допустимости принятия Св. Причастия под двумя видами: "Причащение под обоими видами, — говорится в этом постановлении, — имеет католический характер и позволительно всюду, введение его предоставляется кантональным и окружным синодам, а где нет высшей церковной власти, то общинам. Впервые причащение под обоими видами было введено в кантонах Женевы и Шо-де-Фонс согласно постановлению кантональных синодов и по единодушному требованию приходских советов.

На Третьем Синоде 1877 года был рассмотрен вопрос о значении таинства брака. Епископ Герцог сделал по этому поводу заявление, что, хотя он считает религиозной обязанностью молитву и благословение Божие при совершении брака, тем не менее церковное благословение брака является делом второстепенным и потому гражданский брак может быть всецело уравнен в правах с браком церковным. Этим заявлением, в сущности, сводилось на нет признание брака благодатным таинством и отменялась обязательность

¹⁹ В. Доброправов, цит. соч., стр. 57.

для верующих получения церковного благословения при браке ²⁰. В этом отношении швейцарские старокатолики пошли значительно дальше германских, которые, как это явствует из "Катехизиса" 1875 года, признают таинство брака одним из семи церковных таинств.

Вопрос об употреблении родного языка при богослужении был впервые поставлен еще на конгрессе 1873 года. Синодом 1875 года было вынесено постановление об издании требника и текста мессы на французском и немецком языках. Перевод богослужения на родной язык не встретил в Швейцарии никаких затруднений. Характерно при этом, что одновременно с вопросом о переводе богослужебных тестов был поставлен вопрос о внесении в них некоторых изменений. Так, на Синоде 1877 года было внесено предложение изменить текст литургии, удалив из нее "все устаревшее", затемияющее смысл этой службы. Впрочем, Синод 1878 года вынес постановление отложить введение нового текста литургии до того времени, когда будет констатирована всеобщая потребность в этом.

Из других богослужебных реформ следует отметить сокращение количества праздников. Синод 1878 года постановил считать праздниками только следующие дни: Рождество Христово, Новый год, Великую пятницу, Воскресение Христово и День всех святых. Все остальные праздники должны быть отменены, либо перенесены на воскресные дни.

Обязательный целибат духовенства был отменен постановлением Синода 1875 года. В Швейцарии эта реформа не встретила тех затруднений и проти-

водействия, которые имели место в Германии.

Как мызуже говорили, большая часть церковных реформ, проведенных швейцарскими старокатоликами, носила умеренно протестантский характер. По своему церковному и богослужебному строю, а также по своим взглядам на отношение между Церковью и государством Швейцарская национальная христианокатолическая Церковь ближе всего подходила к Англиканской Епископальной Церкви. Естественно поэтому, что между обеими церковными обществами с самого начала возникли тесные дружеские взаимоотношения. С самых первых лет своего иерархического служения епископ Герцог вступил в переписку с англиканскими епископами. В июле 1878 года он был принят в Фарнгаме 62 англиканскими епископами. В это же самое время собранием англо-американских епископов в Лондоне под председательством Архиепископа Кентерберийского был издан документ, выражающий сочувствие старокатолическому движению. Отношения между швейцарскими старокатоликами и англиканами не ограничились одним лишь выражением взаимного сочувствия и симпатии. Вскоре перед ними естественно встал вопрос о возможности евхаристического общения. Вопрос этот был решен в положительном смысле, и 10 августа 1879 года в Бернском старокатолическом соборе состоялся первый интеркоммюнион, выразившийся в совместном служении литургии англиканами и старокатоликами. В этом богослужении принимали участие не только швейцарские, но и германские старокатолики. Литургию совершали епископы Рейнкенс и Герцог и англиканский епископ Генри Эдинбургский в сослужении галликанского священника Люазона из Парижа.

В том же году швейцарский старокатолический Синод разрешил допускать англикан к Св. Причастию в старокатолических храмах, а в 1889 году аналогичное решение было вынесено германским старокатолическим Синодом. Это явилось наиболее последовательным выражением стремления к соединению церквей, которым с самого начала отличалось старокатолическое движение и о котором мы скажем более подробно в VI главе настоящего очерка.

Перейдем теперь к краткой характеристике старокатолического движения в других странах, в которых! оно не получило такого сравнительно широкого распространения, как в Германии и Швейцарии.

11-2890 161

²⁰ В. Добронравов, цит. соч. стр. 52.

В Австро-Венгрии, включая и нынешнюю Чехословакию, движение началось непосредственно после Ватиканского Собора. Пражский профессор Шульте был, как мы говорили в I главе, одним из основоположников движения. Особенности развития движения в Австро-Венгрии обусловливались тем, что в этой стране Римско-католическая Церковь являлась господствующей государственной Церковью. В связи с этим старокатолические общины не были до 1877 года признаны австрийскими государственными властями и не имели никаких юридических прав. В 1877 году был издан закон, санкционирующий существование старокатолической Церкви и дававший ей соответствующие права. Однако и после издания этого закона австрийское правительство не разрешало старокатоликам иметь своего епископа, вследствие чего Старокатолическая Церковь в Австрии до 1925 года возглавлялась священником, носившим звание "управляющего епископатом". Первый старокатолический епископ Австрии Адельберт Шиндлаар вступил в должность епископа в 1925 году, а в Чехословакии — Алиос Пашек — в 1924 году.

По статистике 1889 года в Австрии было 10 000 старскатоликов. Проведенные австрийскими старокатоликами после 1877 года церковные реформы почти полностью совпадают с реформами, проведенными в Германии.

В Италии старокатолическое движение возникло на почве Итальянской национальной Церкви, которая выросла из "общества для национального освобождения и взаимопомощи итальянского духовенства", основанного в 1862 году в Неаполе и тесно связанного с итальянским национально-освободительным движением. Первым епископом Итальянской национальной Церкви был избран в 1875 году архиепископ Панелли. В 1883 году образовалась небольшая старокатолическая община в Риме под руководством прелата Кампелло. Всего к 1889 году в Италии насчитывалось до 10 000 старокатоликов.

Церковный строй Итальянской национальной Церкви несколько отличается от описанной нами выше системы церковного управления германских и швейцарских старокатоликов. В уставе, которым регулируется церковная жизнь Итальянской национальной Церкви, сказано, что она принимает догматические определения семи вселенских соборов и отвергает не только постановления Ватиканского собора, но и все другие новшества, введенные в католическую Церковь политическим папством. Во главе национальной Церкви стоит епископ, который, однако, признается только первым между равными ему пресвитерами. Пресвитеры называются поэтому его "соепископами". Епископ избирается клиром и народом. Высшим органом церковного управления является Синод: епархиальный, собирающийся к ежегодно, провинциальный — раз в два года и национальный раз в четыре года. При епископе состоит Синодальный совет, в который входиг капитул кафедрального собора, все священники епархии и депутаты от мирян. Синодальный совет избирается Синодом. Текущими делами ведает "частный совет", состоящий из шести духовных и шести светских лиц; он избирается Синодом сроком на 5 лет.

Из богослужебных реформ, проведенных Итальянской национальной Церковью, следует отметить частичную замену латинского языка итальянским. На литургии итальянский язык введен при чтении Апостола и Евангелия и пении Символа веры и Отче наш, чинопоследование таниств совер-

шается также на итальянском языке 21.

Испанская национальная Церковь возникла позднее других старокатолических церковных обществ. Первый Синод ее собрался в 1880 году в Мадриде. Первым епископом Испанской национальной Церкви был избран в 1881 году Иоанн Габрера. В ее состав вошли четыре общины в Мадриде, Севилье, Малаге и Монистриме; общая численность старокатоликов в Испании в 1889 году не превышала 3000 человек.

Из всех старокатолических национальных церквей Испанская Церковь дальше всего отошла от римского католичества; она пошла в этом отношении

²¹ В. Добронравов, цит. соч., стр. 70.

даже дальше, чем Церковь Англиканская. Испанские старокатолики отвергают все церемонии, напоминающие католическую мессу; в их храмах нет не только икон, но и распятия. Почитание икон они считают "плодом невежества и суеверия". Сакраментальное значение Евхаристии также целиком отрицается испанскими старокатоликами.

Во Франции протест против Ватиканского догмата ограничился отдельными духовными лицами и не вылился в сколько-нибудь широкое религиозное движение. Священники, вставшие в оппозицию Ватиканскому Собору, выразили свой протест в форме письменных заявлений, направленных епархиальным епископам. Таковы аббат Мишо, священник церкви св. Магдалины в Париже; аббат Жюнка и каноник Муль из Бордо; священник Павел Марэ из Версаля. Попытки этих духовных лиц организовать по примеру Швейцарии комитеты действия и создать старокатолические общины не встретили во Франции никакого сочувствия. В результате постигшей их неудачи все они вынуждены были эмигрировать из Франции в страны, где старокатолическое движение получило более широкий отклик. Так, аббат Мишо выехал в Швейцарию, где получил кафедру на богословском факультете Бернского университета, а с 1876 года стал ближайшим помощником епископа Герцога; каноник Муль эмигрировал в Брюссель.

Несколько позже, в 1879 году, во Франции была все же организована старокатолическая община, которую возглавил священник Люазон, приехавший во Францию из Женевы. Он назвал свою общину Галликанской церковью. Число членов общины доходило до 2000 человек. В связи с встретившимися при организации общины трудностями Люазон обратился к Архиепископу Кентерберийскому с просьбой взять его общину во временное управление. Англиканская иерархия сочувственно отнеслась к начинанию Люазона, потребовав от него, однако, исправления требиика и ряда других реформ. На средства англикан в Париже был построен храм для галликанской общины.

Из других стран, в которых в той или иной степени распространилось старокатолическое движение, следует назвать прежде всего Мексику, где оно получило наименование "Мексиканская ветвь католической Церкви". В 1890 году в Мексике насчитывалось до 70 старокатолических приходов. Однако мексиканские старокатолики недолго просуществовали в качестве самостоятельного церковного общества. Очень скоро они влились в Епископальную Церковь США.

Отдельные старокатолические общины существовали и в других странах. В 1872 году к движению примкнула конгрегация "Мехитариотов" в Турции. В США старокатолические приходы существовали с 1885 года; в Канаде и на острове Цейлоне — с 1899 года; на Филиппинских островах — с 1902 года и в Англии — с 1903 года. Однако ни в одной из этих стран старокатолическое движение не получило широкого распространения и развития.

ГЛАВА V

СТАРОКАТОЛИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ИДЕЯ СОЕДИНЕНИЯ ЦЕРКВЕЙ. БОННСКИЕ КОНФЕРЕНЦИИ

В предыдущей главе мы уже говорили о том, что в старокатолическом движении, несмотря на наличие в нем чрезвычайно сильных тенденций к обособлению национальных церквей, никогда не угасала идея Вселенской Церкви. Влиянием этой идеи было вызвано стремление старокатоликов сохранить, вопреки многообразию национальных проявлений движения, его церковное единство. Стремление это, как было показано в предыдущей главе, привело в конечном счете к "Утрехтскому соглашению"

163

1889 года. В этой же связи следует рассматривать и предпринятые старокатоликами попытки создать предпосылки для возможности соединения церквей.

Мысль о соединении церквей и желание практически содействовать этому делу мы находим у самых истоков старокатолического движения. Уже в программе, выработанной первым Мюнхенским конгрессом 1871 года, было сказано (пункт 3): "Мы выражаем надежду на воссоединение с греческой Церковью и примирение с другими вероисповеданиями". Такая надежда казалась тем более естественной, что, отделившись от Римской Церкви и отвергнув Ватиканский догмат о непогрешимости папы, а вслед за ним и ряд других новшеств, введенных Западом после разделения церквей, старокатолики тем самым устраняли наиболее существенные преграды, мешавшие соединению Востока и Запада.

Надежда на соединение церквей, высказанная на Мюнхенском конгрессе основоположниками движения, была поддержана и старокатоликами Швейцарии, которые в пункте 7-м программы, принятой Ольтенским конгрессом 1872 года, писали: "Конечной целью движения является объединение всех христианских церквей".

Стремление старокатоликов содействовать делу соединения церквей не ограничилось принятием касающихся этого вопроса программных деклараций, но выразилось уже с самого начала в проведении ряда практических мероприятий. Констанцским конгрессом 1873 года, по предложению проф. Шульте, было принято постановление об учреждении двух комитетов по объединению: одного — в Мюнхене для сношений с восточными православными церквами, а другого — в Бонне для переговоров с англиканами и протестантами. Конечным результатом работы этих комитетов должна была быть подготовка почвы для созыва Вселенского Собора, имеющего целью соединение церквей.

Столь ясно выраженные экуменические устремления старокатоликов естественно вызвали ответный интерес и сочувствие со стороны представителей Православной и протестантских церквей, выразившееся прежде всего в их участии в качестве гостей в первых старокатолических конгрессах. Особенно многочисленны были на этих конгрессах представители Англиканской Церкви. Из православных присутствовали ректор Петербургской духовной академии прот. И. Янышев, прот. И. Васильев, прот. А. Тачалов и некоторые светские лица. Надо, однако, отметить, что эти лица не были официальными представителями Русской Православной Церкви; их можно скорее считать представителями церковной общественности, так как все они были членами Петербургского Общества любителей духовного просвещения. Общество это внимательно и с большим сочувствием следило за развитием старокатолического движения. На его заседаниях неоднократно заслушивались доклады, посвященные отдельным этапам этого развития.

Работа Мюнхенского и Боннского комитетов объединения, а также участие православных и англикан в старокатолических конгрессах и обсуждение церковной общественностью различных вероисповеданий вопросов, связанных с возникновением и развитием старокатоличества, подготовили почву для созыва первых межконфессиональных конференций.

Состоялось две таких конференции: обе они были созваны в Бонне по инициативе немецких старокатоликов; первая конференция работала 13—16 сентября 1874 года; вторая, представлявшая собою фактически продолжение первой, — 11—16 августа 1875 года. Цель этих конференций и общие предпосылки, из которых исходили их инициаторы, были отчетливо сформулированы в тезисах, разосланных комитетом по содействию церковному объединению лицам, приглашенным на первую конференцию. "Целью конференции является не соединение отдельных секций Церкви в одно целое, которым они были бы поглощены и потеряли бы свои характерные особенности, но в восстановлении общения церквей на основе "unitas in necessariis", без

"вмешательства в частные верования отдельных церквей, которые не нару-

шают существенного в вероисповедании древней Церкви"²²,

Как видим, комитет содействия исходит из следующих двух предпосылок, на основе которых он считает возможным вести переговоры. Во-1-х, существующие в настоящее время церкви представляют собою ветви или секции единой Христианской Церкви, разделившейся в результате "великой схизмы". Ни одна из них не может претендовать на наименование Церкви по преимуществу и противопоставлять себя другим, как находящимся вне Церкви; во-2-х, в составе вероучения этих церквей можно выделить основное, то есть то, что относится к вере неразделенной Церкви, и верования и обычаи отдельных церквей. Общение может быть установлено на основе единства в главном с сохранением свободы в частных верованиях. Нетрудно заметить, что предпосылки эти в точности совпадают с той идейной основой, на почве которой было позднее заключено "Утрехтское соглашение".

На первой конференции в Бонне присутствовали, кроме немецких старокатоликов, православные и англикане. Из русских в ней приняли участие члены Общества любителей духовного просвещения: прот. И. Янышев, прот. А. Тачалов, а также члены Общества — Киреев и Сухотин, из англикан несколько епископов из Англии и Америки. Председательствовал на конфе-

ренции проф. Деллингер.

В начале конференции были обсуждены общие принципы, на основе которых должно вестись обсуждение, причем было решено исходить из изложенных выше предпосылок, предложенных инициаторами конференции, то есть за основу объединения принять вероучение "первых церковных столетий".

Далее были обсуждены 15 вопросов, по которым имеются наиболее существенные расхождения между Православием, Католичеством и Англиканством. По этим вопросам после их обсуждения были приняты единодушные решения. Решения конференции в основном сводятся к следующему:

1) Было принято разделение книг Свящ. Писания на канонические и не-

канонические (отсутствующие в древнееврейском каноне).

2) Признано, что ни один перевод Свящ. Писания не может быть по своему авторитету признан равным подлинному тексту и, тем более, превышающим его.

3) Признано законным чтение Свящ. Писания на национальном языке.

В связи с этими решениями старокатолики заявили, что они не считают для себя обязательными постановления Тридентского Собора, относящиеся к Свящ. Писанию ²³.

4) Было признано, что Свящ. Предание наряду с Свящ. Писанием составляет "Богоизволенный источник знания для всех последующих христиан". Истинность Предания определяется частью на основе согласия церквей, сохранивших преемство от древней Церкви, частью путем научного исследования текстов различных столетий.

5) Вселенским Символом веры был признан Никео-Цареградский Символ, который должен быть восстановлен в своем первоначальном виде. При-

бавление к его 8-му члену слова "Филиокве" признано незаконным.

Более подробное рассмотрение вопроса об исхождении Святого Духа было передано особой комиссии, с поручением сделать доклад на следующей

конференции.

6) Было признано, что обещанное Богом блаженство не может быть заслужено человеком, так как оно несоизмеримо с конечным достоинством дел человеческих. В связи с этим отвергнуто западное учение о сверхдолжных заслугах и сокровищнице заслуг святых ²⁴.

 $^{^{22}}$ Отчет о Боннской конференции 1874 г. Протокол Общества любит. дух. просв. 1874—1875 гг., стр. 8—9.

²³ Там же, также Мосс, т. II, стр. 494. ²⁴ Отчет о 1-й Боннской конференции. Там же, стр. 24 и 46—68.

7) Был отвергнут догмат о непорочном зачатии Святой Девы Марии, как противоречащий церковному преданию первых одиннадцати столетий 25.

8) Было принято решение, что молитвы святых не являются необходимыми для спасения каждого христианина ²⁶ (этот пункт по настоянию православных не был включен в согласованное решение конференции).

9) Было признано, что седмиричное число таинств не может быть обосновано на апостольском предании. Учение о таинствах получило всеобщее признание только в XII веке. Важнейшими, установленными Самим Инсусом Христом и апостолами и необходимыми для спасения человека являются таинства крещения и Евхаристии.

Одновременно было заявлено, что служение литургии должно происходить на национальном языке.

10) По вопросу об оправдании верою было признапо, что условием оправдания человека перед Богом является вера, основанная на любви.

11) Признана непрерывность апостольского преемства англиканской

иерархии.

12) Признано, что таинство покаяния, включая исповедание грехов перед священниками или церковной общиной и разрешение, даваемое священником, соответствует практике древней Церкви и должно быть сохранено.

13) Практика индульгенций признана законной лишь в применении к

наказаниям, наложенным самой Церковью.

14) Поминовение усопших признано происходящим от древней Церкви. Поэтому опо должно быть сохранено в церковной практике.

15) Учение о Евхаристии изложено аналогично тому, как оно вошло впоследствин в "Утрехтскую декларацию" (см. гл. VI настоящего очерка).

После принятия этих решений по вопросам вероучения и церковной дисциплины было вынесено постановление — через год созвать Вторую конференцию для продолжения обсуждения вопроса о соединении церквей.

К участию во Второй конференции решили привлечь представителей иерархин и широких кругов церковной общественности различных вероисповеданий. С этой целью было разослано большое количество персональных приглашений. Текст приглашения был, кроме того, опубликован во многих газетах.

Заканчивался он следующим обращением: "Для участия в конференции не требуется особых приглашений; пусть каждый достаточно богословски образованный человек, сочувствующий целям конференции, - духовный или мирянин, — благоволит считать себя приглашенным²⁷. Были также посланы пригласительные письма профессорам богословия в Константинополь и секретарю Петербургского Общества любителей духовного просвещения. Главным предметом обсуждения на совещании предполагалось сделать догмат об исхождении Св. Духа 28.

Официальное открытие конференции состоялось 11 августа 1875 года. В ее работе приняло участие свыше ста человек, в том числе одии старокатолический епископ, четыре православных делегата, один англикании и большое количество священников и ученых богословов. Помимо старокатоликов особенно многочисленны были англо-американцы; русских было 8 человек, в том числе прот. И. Янышев, прот. А. Тачалов, проф. Осинин. Всего с 11 по 16 августа состоялось 8 совещаний 29.

В день официального открытия конференции проф. Осинин зачитал одобренное накапуле православными делегатами Положение, состоявшее из 7 пунктов, формулировавших те основы, на которых могут вестись переговоры.

В пункте 1-м констатировалось, что за основу должно быть принято на-

²⁸ Там же, стр. 98—99. ²⁹ Там же, стр. 3.

²⁵ Отчет о 1-й Боинской колференции, стр. 54.

²⁶ Там же, стр. 61. ²⁷ Отчет о 2-й Бониской конференции. СПб., 1876, стр. 1—2.

всегда неизменное учение древней перазделенной Церкви, выраженное в законченной форме в постановлениях семи Вселенских Соборов и согласном с ними учении Церкви.

В пункте 2-м проводилось разграничение между общецерковным Преданием, имеющим догматическое значение и авторитет, и частными преданиями отдельных получей.

отдельных перквей.

В пунктах 3-м, 4-м и 5-м давались определения догмата, ереси и бого-словского миения.

Пункт 6-й утверждал, что высказывания Отцов Церкви следует рассматривать с учетом исторических оссбенностей соответствующей эпохи.

Общий принцип обсуждения догматических вопросов, вытекающий из первых шести пунктов Положения, профессор Осинии формулировал словами: "В необходимом — единство, в самостоятельном — свобода, во всем — любовь".

7-й пункт Положения непосредственно касался главного вопроса, которому была посвящена конференция, — учения об исхождении Святого Духа.

Профессор Осинии формулировал его следующим образом:

"Догматическое учение Церкви сб исхождении Святого Духа принадлежит к самым таинственным и всего менее доступным человеческому уму предметам Божественного Откровения. Поэтому рассматриваемое с церковной точки зрения оно не может быть подтверждено или развиваемо путем философского анализа"³⁰.

После этого вступления конференция приступила к обсуждению самого догмата об исхождении Святого Духа.

Профессор Деллингер предложил положить в основу этого обсуждения учение о Святом Духе Иоанна Дамаскина, который считается особенно авторитетным учителем Восточной Церкви. "Мы можем подписаться под каждым пунктом этого учения", — заявил Деллингер.

Ввиду того, что расхождения в учении о Святем Духе касаются прежде всего различия между Восточной и Западной церквами, было решено обсуждать этот вопрос между православными и старокатоликами без участия представителей Англиканской Церкви. Для облегчения переговоров проф. Деллингер внес на обсуждение конференции два составленных им документа: 1) "Краткое изложение различий между Восточной и Западной церквами"; 2) "Исповедание веры по вопросу о Святом Духе, изложенное словами Отцов".

Основными причинами различия Востока и Запада в учении о Святом Духе Деллингер считает: 1) Продолжительное отчуждение между Восточной и Западной церквами и незнакомство одной Церкви с жизнью, образом мыслей и научной работой другой. 2) Различное понимание "исхождения", обусловленное различием смысла терминов «ἐκπορεύεσθαι» и "procedère". 3) Догматизация, оппрающаяся на признание непогрешимого авторитета напы, а также частного мнения Запада об исхождении Святого Духа от Отца, и Сына (высказывавшегося западными богословами и до разделения церквей, однако не служившего причиной нарушения единства между Востоком и Западом)³¹.

Предложенное проф. Деллингером исповедание веры состояло из 11 членов, каждый из которых был выражен словами Отцов Восточной церкви: Афанасия и Кирилла Александрийских, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Нисского и других. В этом исповедании, хотя оно и не содержало прямо формулированного учения об исхождении Святого Духа от Сына, подчеркивалось все же, что "Дух изливается или истекает из Сына" (Иоанн Златоуст) и "все, что имеет Дух (в том числе и самобытие), Он имеет от Сына" (Афанасий Великий).

The second of th

После предварительного ознакомления с этим исповеданием проф. Оси-

³¹ Там же, стр. 12.

⁸⁰ Отчет о 2-й Боинской конференции, стр. 5—6.

нин от лица православных ответил Деллингеру, что они не могут в такой короткий срок высказать своего окончательного суждения об этом документе. тем более, что в приведенных в нем цитатах из Отцов Церкви не указаны сочинения, из которых эти цитаты заимствованы. Между тем, каждая формулировка должна была бы рассматриваться в контексте с другими высказываниями данного Отца и с учетом тех целей, которые он преследовал, высказывая эти суждения³².

Надо заметить, что при сбсуждении вопроса сб исхождении Святого Луха старокатолики охотно шли навстречу представителям Восточной Церкви. которые твердо настанвали на необходимости исключить "Филнокве" не только из текста Символа, но и из вероучения Церкви. Чтобы примирить обе стороны, англиканский богослов Гаусон предложил следующее: "Так как восточные удерживают свою обычную формулу « $i \times \tau$ об $\Pi \alpha \tau_{c} \circ c_{s}$ », а западные — свою более длинную 🗱 του Πατρος και του Υιου», то те и другие согласятся с тем, что формула «ἐν τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ γιοῦ» точно выражает богословскую истину, содержимую сбеими церквами".

В результате сбмена мнениями по этому вопросу была образована комиссия из трех западных богословов, которая должна была подвести итоги проведенному сбсуждению и найти такие формулировки, которые, по выражению проф. Деллингера, можно было бы назвать "членами согласия".

На заключительном заседании конференции, состояещемся 16 августа, комиссией был зачитан составленный ею текст: "Мы принимаем учение св. Иоанна Дамаскина о Святом Духе, как оно выражается в нижеследующих параграфах в смысле учения древней нераздельной Церкви.

1) Святой Дух исходит от Отца (ἐκ τοῦ Πατρος) как начала (αρχή), причины

(αίτία), источинка (πηγή) Божества.

2) Святой Дух не исходит от Сына (ἐκ τοῦ ἱτοῦ), потому что в Божестве есть только одно начало ($2\rho\chi\eta$), одна причина ($\alpha i\tau i\alpha$), которою производится все, что есть в Божестве (см. "Точное излож. православной веры", I,8).

3) Святой Дух исходит от Отца через Сына (там же, І, 12). Дух есть сила Отца, проявляющая сокровенное в Божестве, исходящая из Отца через Сына. Дух Сына не как из Него, но как через Него исходящий из Отца ("Против манихеев", стр. 533); через Слово (Отца) из Него исходящий Дух Его ("О трисвятой песни", стр. 28). Дух Святой, исходящий из Отца через Сына и Слово.

Вот что мы читаем... Св. Духа Бога и Отца, как из Него исходящего, Который назыгается и Духом Сына, как через Него являемый и сообщаемый

твари, но не как из Него имеющий бытие.

4) Святой Дух есть образ Сына — образа Отца ("Точное излож. православиой веры", І, 13). Образ Отца — Сын, а Сына — Дух, исходящий от Отца и почивающий в Сыне, как Его проявительная сила Его (Слова), исходящая от Огца и в Слове почивающая. Огец — через Слово изводящий проявительного Духа.

5) Святой Дух есть ипостасное произведение из Отца, принадлежащее Сыну, но не из Сына, потому что Он есть Дух уст Божества, извещающий Слово ("О трисвятой песии", стр. 28). Дух есть Ипостась, исхождение и произведение, хотя из Отца, но принадлежащее Сыну, а не из Сына, как Дух

уст Божних, извещающий Слово.
6) Святой Дух образует посредство между Отцом и Сыном и через Сына соединяется с Отцом ("Точное излож, православной веры", І, 13). Святой Дух есть посредство между Нерожденным и Рожденным и через Сына соединяемый с Отцом" ³⁴.

Эги положения были приняты как восточными, так и западными членами конференции. Следующий шаг, по мнению Деллингера, должен был заклю-

³² Огчет о 2-й Боичской конференции, стр. 44.

³³ Страницы по греч, патрологии Миня. 34 Отчет о 2-й Боинской конференции, стр. 79.

чаться в обсуждении этих положений епископами и синодами поместных православных церквей с тем, чтобы на ближайшей конференции, которую предполагалось созвать через год, можно было бы достигнуть официального соглашения, санкционированного перархией и спиодами восточных церквей.

Кроме учения об исхождении Святого Духа, на конференции обсуждались также вопросы об англиканской нерархии, о молитвенном призывании святых, об индульгенциях и некоторые другие.

На заседании 12 августа было прочитано письмо епископа Винчестерского, в котором он подробно разбирает вопрос о действительности англиканских рукоположений и о молитвенном призывании святых. В письме указывается, что Англиканская Церковь признает священство тапиством, в котором "рукополагаемому дается Дух Святый для деятельности в духовном сане". Она считает, однако, что тапиство священства, так же как и таинство брака, отличается от крещения и Евхаристии, являющихся важнейшими и необходимыми для спасения таинствами, установленными Самим Инсусом Христом.

В том же письме говорится, что Англиканская Церковь не держится практики призывания святых, так как не находит для нее оснований ни в Священном Писании, ни в писаниях древних Отцов, ин в постановлениях первых шести Вселенских Соборов 35.

На заседании 14 августа проф. Деллингер прочел свое историческое введение к вопросу о рукоположеннях. Обсуждение всех этих вопросов не закончилось принятием каких-либо согласованных решений. В сущности говоря, они были только поставлены на конференции.

На заключительном заседании, состоявшемся 16 августа, выступил проф. Деллингер, председательствовавший на конференции. Он подвел итоги ее работы и с большой радостью отметил положительные результаты, которых удалось достигнуть в результате обсуждения вопроса об исхождении Святого Духа. Он констатировал, что в этом вопросе "между нами нет уже несогласий. Какая радость, если восточные на следующей конференции смогут нам сообщить: "наши епископы, синоды и церкви признали наше соглашение"". В своем выступлении Деллингер коснулся и других предметов, обсуждавшихся конференцией, пытаясь во всех вопросах найти общую линию, приемлемую для всех собравшихся 36 .

Перед закрытнем конференции была прочитана общая молитва, которая заканчивалась следующими словами: "Даруй нам всякое благо, нанпаче то, которого мы особенно желаем теперь - благо мира между церквами, мира в истине. Утверди и освяти нас в истине, ибо Слово Твое есть истина. Сохранн также нас, приходящих с Востока или Запада, всегда соединенными союзом любви к Тебе. И да благословит нас всемогущий Бог Отец, Сын и Святой Дух. Аминь"37.

Через четыре месяца после окончания конференции, в декабре 1875 года, проф. Осинии сделал подробный доклад о ее работе на собрании "Общества любителей духовного просвещения" в Петербурге. Из последовавших за этим докладом прений выясинлось, что не все члены Общества разделяют оптимистические взгляды и надежды присутствовавших на Боннской конференции. Тем не менее было признано, что встречи со старокатоликами на международных конференциях следует продолжать в надежде на то, что это приведет старокатоликов к искреннему принятию православного учения³⁸.

 $^{^{35}}$ Отчет о 2-й Боннской конференции, стр. 26-28.

³⁶ Там же, стр. 80, 83. ³⁷ Там же, стр. 98. ³⁸ Там же, стр. 113—132.

ГЛАВА VI

ОБЪЕДИНЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ЦЕРКВЕЙ. УТРЕХТСКАЯ ДЕКЛАРАЦИЯ

В сделаниом в предыдущих главах обзоре мы показали, как из протеста против Ватиканского догмата родилось старокатолическое движение, получившее более или менее широкое распространение во всех странах с католическим населением. Под влиянием местных условий оно в разных странах принимало различные организационные формы и приобретало отличные друг от друга черты, получавшие характерное выражение в церковных ре-

формах, которые проводились в этих странах.

Есть однако одна черта, которую следует признать общей для всех национальных ветвей старокатолического движения, хотя в различных странах она проявлялась с разной степенью отчетливости и интенсивности. Мы имеем в виду идею автономни национальных церквей и независимости их от юрисдикции Римской Церкви. Из этой идеи вытекало с необходимостью признание права на свободное выявление и развитие церковной жизни в соответствии с национальными государственными особенностями отдельных народов. Не случайно ведь Швейцарская, Итальянская и Исландская старокатолические церкви прибавляли к своему наименованию эпитет "национальная". Оторвавшись от могучего в своем единстве, хотя и искаженного многовековыми наслоениями и заблуждениями ствола Римской Церкви, они открывали свободный путь для развития центробежных сил. Силы эти в своем движении могли привести их к полному забвению иден Вселенской Церкви. Единственно радикальной защитой против этой опасности мог бы быть возврат оторвавшихся от Рима членов церковного организма в лоно подлинно кафолической верной апостольскому преданию Православной Церкви. Однако старокатолики не были готовы к тому, чтобы сделать этот шаг; проводимые ими церковные реформы более способствовали развитию у них тяготения к протестантизму, нежели к Православию.

Несмотря на это, в недрах самого старокатолического движения имелись здоровые силы, противостоящие национальному партикуляризму. Сейчас нам предстоит более подробно рассмотреть те меры, которые были приняты

старокатоликами в целях сохранения единства внутри движения.

Важнейшее значение в этом отношении имеет несомненно Утрехтская конференция 1889 года и принятая ею декларация. Однако, прежде чем говорить об этой конференции, нам необходимо хотя бы вкратце коспуться тех упиональных тенденций, которые действовали в отдельных ветвях старокатолического движения на протяжении первого периеда его развития и привели его вождей к убеждению в необходимости объединения. Ведь именно благодаря наличню и длительному действию этих объединительных тенденций стало возможным принятие Утрехтской декларации.

Здесь необходимо отметить, что на первой стадии своего развития, до образования национальных синодов, старокатолическое движение вообще не было ограничено рамками отдельных наций или государств. Первые старокатолические конгрессы, несмотря на то, что они происходили на территории Германии и большинство делегатов их были немцы, носили по существу интернациональный характер. Наряду с немцами в них участвовало большое количество делегатов, представлявших старокатолическое движение других стран и принимавших активное участие в работе этих конгрессов. Так, на Втором старокатолическом конгрессе в Кельне, состоявшемся в 1872 году, наряду с представителями Германии участвовало семь австрийцев, два француза, три бельгийца, один итальянец и один англичании. Даже председателем этого конгресса был австриец — пражский профессор Шульте. Еще больше представителей негерманских старокатоликов участвовало в конгрессе 1873 года: здесь было 18 делегатов из Швейцарии, 11 — из Ав-

стрии и пять из других страи. В конгрессе 1874 года участвовало 14 представителей зарубежных стран.

С образованием в Германии и Швейцарии пациональных синодов получает преобладание тенденция к обособлению отдельных национальных ветвей старокатолического движения. Каждая из этих ветвей занята теперь в первую очередь организационным оформлением национальных церковных обществ и проведением реформ богослужения и церковной дисциплины впутри этих обществ. Однако и в этот период не угасает идея единства движения и между отдельными национальными церквами возникают самые близкие отношения, охватывающие различные области церковной жизни.

Укажем прежде всего на интересные факты, свидетельствующие о жизнеспособности и действенности самой идеи единства движения и после образования национальных синодов. В 1879 году Швейцарский Синод вынес постановление, в котором говорилось, что единение церквей не должно наносить ущерба их самостоятельности и национальным особенностям. Аналогичное по смыслу решение было вынесено конгрессом немецких старокатоликов, состоявшимся в Баден-Бадене в 1880 году. В этом решении подчеркивалось, что универсальный характер Церкви и самостоятельность национальных церквей не противоречат друг другу. Проводимые отдельными церквами реформы вытекают из их национального духа и не могут навязываться другим церквам в качестве универсальных, так как это привело бы к искажению самой идеи "универсальности Церкви"³⁹.

Несмотря на то, что оба постановления совершению явно направлены на ограждение прав национальных церквей от посягательств на их самобытность во имя иден универсальности Церкви, они вместе с тем говорят, что сама эта идея продолжает занимать прочное место в сознании старокатоликов, принадлежащих к различным национальным церквам.

Единство старокатолического движения проявилось не только в церковной идеологни, но и во всех областях церковной жизни. Многообразными нитями были связаны национальные церкви различных стран между собою и с отдельными представителями старокатоличества за рубежом. Оссбенно тесными были связи между германскими, австрийскими и швейцарскими старокатоликами, а также отношения их с возникшей еще в XVIII столетии, по постепенно все более объединявшейся со старокатоличеством голландской Утрехтской Церковью. Связи эти носили прежде всего личный характер. Француз аббат Мишо, вынужденный оставить родину, находит себе приют в Швейцарии, где становится одним из самых видных деятелей швейцарского старокатолического движения. Когда после принятия новой конституции Швейцарской конфедерации старокатолики становятся хозяевами на теологическом факультете Бернского университета, деканом этого факультета становится мюнхенский профессор Фридрих, а ряд ведущих кафедр на факультете предоставляется немецким профессорамстарокатоликам, ученикам Деллингера. Однако важнейшим способом поддержания церковного единения между старокатоликами отдельных стран следует признать их церковно-нерархическое единение, получившее выражение в рукоположении священников, а затем и еписконов одних национальных церквей епископами других церквей. Мы уже знаем, что в первые годы своего существования германское старокатоличество нерархически возглавлялось утрехтским епископом Гейкампом. Он же 11 августа 1873 года рукоположил первого германского старокатолического епископа Иосифа Рейнкенса. В свою очередь епископ Рейнкенс 8 сентября 1876 года рукоположил первого старокатолического епископа Швейцарии Эдуарда Герцога.

Церковно-нерархическое единство, начало которому было положено этими рукоположениями, продолжалось и в последующие годы, несмотря на то, что в остальных вопросах, касающихся церковного устройства и проведения реформ, между ними существовали некоторые расхождения. Утрехт-

³⁹ В. Добронравов, цит. соч., стр. 35.

ская Церковь при всех таких разногласиях всегда держалась более консервативной точки зрения, чем германские и в особенности швейцарские старокатолики. Епископ Гейкамп не соглашался, например, с пепризнанием авторитета Тридентского Собора; он был, как мы уже говорили, противником отмены целибата; накопец, Утрехтская Церковь не допускала в своих храмах к причащению англикан. Вследствие этого утрехтский епископ не принимал участия и в интеркоммюнноне 1879 года. Все эти разногласия не привели, однако, к разрыву капопического общения между епископами Голландской, Германской и Швейцарской национальных церквей. Напротив, когда период проведения реформ закопчился и церковное устройство отдельных старокатолических церквей приняло стабильную форму, стала особенно ясно чувствоваться потребность в формулировке таких положений, на которых могли бы сойтись представители старокатолического движения различных стран.

Ответом на эту потребность времени явился созыв 24 сентября 1889 года Утрехтской конференции. В конференции, созванной по инициативе старейшего из старокатолических епископов Гейкампа, принимали участие пять епископов: Утрехтский — Гейкамп, Гаарлемский — Ринкель, Девентерский — Диспендаль, Боннский — Рейнкенс и Бернский — Герцог. В ней участвовали также некоторые старокатолические богословы и другие представители Голландской, Немецкой и Швейцарской церквей.

Важнейшим вопросом, стоявшим на конференции, был вопрос о догматических, канонических и организационных основах старокатолического единства. Принципы канонического и организационного единства были формулированы в трех пунктах: 1) Учредить конференцию епископов для взаимной консультации и не посвящать никого в епископский сан без согласия всех старокатолических епископов и без принятия кандидатом "Утрехтского соглашения". Все национальные церкви были признаны равными между собой; ип одна из них не должна претендовать на приоритет или юрисдикцию над другими. 2) Созывать каждые два года интернациональные старокатолические конгрессы и 3) Считать обязательной для всех старокатолических епископов и священников декларацию по догматическим вопросам, получившую название "Утрехтской декларации". Эта декларация сделалась с тех пор догматической основой и как бы символической книгой старокатоличества.

Декларация состоит из 8-ми пунктов.

Пункт 1 — заключает в себе признание критерием вселенской церковной веры положение Викентия Лиринского: "Держимся того, во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все, потому что это только и есть в истинном и собственном смысле — вселенское". В соответствии с этим основой вероучения признаются исповедания веры Древней Церкви, выраженные во вселенских символах и единодушно принятых решениях Вселенских Соборов неразделенной Церкви первого тысячелетия.

Пункт 2 — отрицает декреты Ватиканского Собора 1870 года о непогрешимости папы и его первосвятительской юрисдикции над всеми церковными диоцезами. За Римским епископом признается только первенство чести, выраженное формулой "primus inter pares".

Bipamennoe dobiny non "primus niter pares".

Пункт 3 — отвергает догмат о непорочном зачатии, обнародованный папой Пием IX в 1854 году, вопреки Свящ. Писанию и преданию первых веков.

Пункт 4 — объявляет необязательными для католиков папские энциклики, обнародованные начиная с 1864 года, в той части, в которой они противоречат учению Древней Церкви. Он возобновляет также протесты католической Церкви Голландии против заблуждений римской курии и ее посягательств на права национальных церквей.

Пункт 5 — отрицает дисциплинарные декреты Тридентского Собора. Догматические его решения принимаются, поскольку они не содержат ни-

чего противоречащего учению Древней Церкви.

Пункт 6 — содержит изложение старокатолического учения о Евхаристин. Приводим его полностью: "Имея в виду, что Св. Евхаристия всегда была истинным центральным пунктом католического богослужения, мы считаем своим долгом заявить, что мы поддерживаем с совершенной справедливостью древнюю католическую доктрину относительно "таинства алтаря", веруя, что мы принимаем Тело и Кровь нашего Спасителя Инсуса Христа под видом хлеба и вина. Совершение таинства Евхаристии в церкви не является постоянным повторением, ни возобновлением искупительной жертвы, принесенной Инсусом однажды за всех на Кресте, но оно является жертвой потому, что оно есть постоянное воспоминание жертвы, принесенной на Кресте, и оно есть акт, которым мы воспроизводим на земле и усванваем себе то приношение, которое Инсус Христос совершает на Небе (согласно Посланию к евреям 9, 11—12) для спасения искупленного человечества, предстоя за нас пред Лицом Бога (Евр. 9, 24). При таком понимании сущности Евхаристин она в то же время есть жертвенный праздник, на котором верующие, принимая Тело и Кровь нашего Спасителя, вступают в общение "друг с другом" (1 Kop. 10, 1—17)"·

Пункт 7 — выражает надежду на то, что католические богословы, твердо держась веры неделимой, то есть неразделенной Церкви, достигнут соглашения по вопросам, бывшим предметом спора с тех пор, как возникло разде-

ление между церквами.

В этом же пункте содержится увещание старокатолическим священникам касаться в своих проповедях только "основных христианских тезисов, не затрагивая спорных вопросов вероучения".

Пункт 8 — формулирует убеждение старокатоликов в том, что, исповедуя учение Инсуса Христа, очищенное от заблуждений и ошибок, и отказавшись от всех злоупотреблений, связанных с стремлением Церкви вмешиваться в мирские дела, старокатолики сумеют победить две важнейших опасности современности: неверие и равнодушие к религии⁴⁰.

Нетрудно заметить неясность и неточность тезисов Утрехтской декла-

рации:

1) В пункте 1 весьма неопределенно говорится о вселенских символах и решениях Вселенских Соборов первого тысячелетия. Не указав количества Соборов, авторы декларации тем самым открывают для старокатоликов возможность признать не все семь Вселенских Соборов. Точность в этом вопросе особенно важна, так как при проведении церковных реформ в некоторых старокатолических церквах можно обнаружить заметное тяготение к протестантскому иконоборчеству.

Столь же неопределенно и упоминание о вселенских символах. В этом вопросе необходимо было внести ясность, так как с ним связано учение об исхождении Святого Духа, совершенно обойденное в Утрехтской декла-

рации.

2) Той же неопределенностью и неясностью отличается формулировка пунктов 4-го и 5-го, в которых говорится, что старокатолики отвергают папские энциклики и постановления Тридентского Собора в той части, в которой они противоречат учению Древней Церкви. Такая формулировка оставляет для каждого католического богослова открытую возможность по своему усмотрению толковать, какие именно из этих постановлений и декретов соответствуют "учению Древней Церкви".

3) Ученне о Евхаристии, несмотря на свою сравнительную полноту и кажущуюся определенность, также недостаточно ясно. Авторы декларации, к сожалению, не останавливаются на вполне православной формулировке, что мы принимаем в Евхаристии "Тело и Кровь нашего Спасителя Инсуса Христа под видом хлеба и вина". Они делают к нему добавление, согласно которому таниство Евхаристии "является жертвой потому, что оно есть воспоминание жертвы, принесенной на Кресте". Добавление это, в сущности

⁴⁰ Мосс, цит. соч., т. II, стр. 495.

говоря, сводит на нет мистический смысл Евхаристии и в значительной степени приближается к протестантскому ее пониманию. Оно вызвало большие

споры и потребовало дальнейших разъяснений.

Кроме того, в этом пункте ничего не говорится о самом совершении таннства Евхаристии. Остаются неясными вопросы об употреблении квасного или пресного хлеба, а также о принятии причащения мирянами под одним или двумя видами.

Утрехтская декларация оставила перешенными и многие другие вопросы, касающиеся литургической практики и церковной дисциплины. Сюда относятся: язык, на котором должно совершаться богослужение; западный или восточный обряд литургии; погружение или обливание в тапистве Св. Крещения; совершение таниства Миропомазания непосредственно за Крещением или позже, согласно западной практике; вопрос о целибате духовенства, об обязательности исповеди перед Св. Причастием; о хранении постов, об отношении к Свящ. Преданию.

Все эти вопросы предполагалось разрешить на следующих международ-

ных старокатолических конгрессах41.

Несмотря на отмеченные нами недостатки, Утрехтская декларация вызвала к себе большой интерес у представителей Православной Церкви и оживила их симпатии к старокатоликам. Ее приветствовал, в частности, прот. И. Янышев, большой друг старокатоликов, присутствовавший на многих старокатолических конгрессах и на боннских конференциях.

> Прот. А. Сергеенко, доцент Лен. дух. академии

⁴¹ Мосс, цит. соч., т. II, стр. 545.

БИБЛИОГРАФИЯ

INTERNATIONALE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT.

JULI — SEPTEMBER 1956, HEFT 3

"Международный церковный журнал" является органом старокатоликов и до 1911 г. назывался "Revue Internationale de Theologie". 1956 год яв-

ляется после изменения названия 46-м годом его издания.

Рассматриваемый нами номер журнала открывается статьей Л. Готье "К двадцать пятой годовщине англиканско-старокатолического интеркоммоннона". Отмечая это событие, автор указывает, что состоявшееся в 1931 г. в Бонне соглашение между англиканами и старокатоликами касалось следующих трех основных пунктов: 1) признания старокатоликами действительности англиканской нерархии; 2) взаимного допущения к участию во всех таинствах и 3) свободы в вопросах благочестия, таинств, обрядов и богословских мнений. Исходным положением каждой из сторон являлось признание того, что и другая сторона хранит все то главное и основное, что необходимо для исповедания христианской веры.

В своей статье автор приводит сначала историческую справку о переговорах, которые завершились указанным соглашением, причем основными этапами переговоров Готье считает конгрессы: Мюнхенский 1871 г., Кельнский 1872 г., Констанцский 1873 г. и обе Боннские конференции 1874 и 1875 гг. По его мнению, международные конгрессы и конференции имели значение не только ради принятых на них решений, но и как места встреч со старокатоликами представителей православия, англиканства и различных течений протестантства. Вначале старокатолики предполагали, что их сближение быстрее всего произойдет с православными, поскольку между ними не было существенных различий в учении, в то время как англиканство несет на себе черты реформации XVI века. Однако, вопреки ожиданиям и благодаря активности, проявленной англиканами, переговоры с ними привели к соглащению, в то время как с православными и до сего времени еще не установилось взаимопонимания.

В 1879 г. аббат Мишо, придерживавшийся "восточной" ориентации, считал, что старокатолики в переговорах с англиканами должны требовать от последних: 1) принятия Никео-Цареградского Символа веры без "Филиокве" и с добавлением в 9-м члене "святую"; 2) признания всех семи таниств; 3) признания первых семи Вселенских Соборов и всех их догматических определений; 4) принятия формулы Викентия Лиринского и 5) официального заявления, что "39 пунктов англиканского исповедания" не выражают вероучения англикан, но представляют исторический документ реформы XVI века. Несмотря на советы аббата Мишо, старокатолики требований этих не предъявили, что, однако, при дальнейших их сношениях с англиканами не помешало росту взаимных симпатий, благодаря отзывчивому вниманию англикан и особенно англо-американцев к нуждам Старокатолической Церкви.

В 1925 г. Утрехтский архиепископ Кенник официально сообщил архиепископу Кентерберийскому, что после тщательного изучения вопроса Нидерландская Церковь признает действительность англиканской иерархии. Подобное же решение о действительности англиканских посвящений приняла 2 сентября того же года конференция епископов Утрехтского единения в Берне. В 1930 г. на Ламбетской конференции была подготовлена почва для

переговоров, а в 1931-г. при встрече богословских комиссий в Бонне были окончательно приняты решения о церковном авторитете, о ценности богословских мнений, о значении "39 пунктов англиканского исповедания", о допустимости сближения англикан с другими церквами, об авторитете Свящ. Писания и Свящ. Предания, о таинстве святой Евхаристии, о Соборах и по ряду других менее значительных вопросов. Было решено, что, несмотря на разногласия в "учении" между договаривающимися церквами и невозможность в настоящее время полного единения, между ними устанавливается интеркоммоннон на основаниях, приведенных в начале статьи. Таким образом, со времени Боннского соглашения члены каждой Церкви могут участвовать во всех таинствах другой, не исключая и хиротоний.

В 1957 г. предполагалось созвать богословскую конференцию старокатоликов и англикан для обсуждения вопросов, которые затем будут поставлены

на семнадцатом международном конгрессе старокатоликов.

В заключительной части статьи автор не скрывает, что интеркоммюнион в вышеуказанной форме невозможен в сношениях с православными, так как последние допускают единение только в форме полного воссоединения с единой Православной Церковью.

Вторая статья журнала, Бертольда Спулера, посвящена выяснению точки зрения Московской Патриархии на Всемирный Союз Церквей. Автор полагает, что имевшие место в последнее время переговоры между представителями Экуменического движения и Московской Патриархии могут считаться положительным фактором для установления взаимной связи.

Третья статья, Альберта Эмиля Рути, "По поводу римского декрета об упрощении "рубрики"" посвящена некоторым изменениям в последованиях католических богослужений. Автор отмечает общую тенденцию Римской Церкви к упрошению богослужебного чина. Реформа касается прежде всего праздничных последований. До сего времени римский типикон знал три чина последований в порядке торжественности совершения служб: Festa duplicia, semiduplicia и semplicia. Теперь средний чин упраздняется, и богослужения, совершавшиеся по нему, переносятся в третью группу; праздники группы semplicia при совпадении с duplicia теряют многое из своего последования, уступая последнему чину; праздники, введенные в Римской Церкви с недавнего времени, положено праздновать торжественно очину duplicia; к торжественным же рсшено отнести и последования воскресных дней, совершавшиеся прежде по semplicia. Автор выражает сочувствие указанной реформе и считает, что прежний богослужебный чин в Римской Церкви был чрезвычайно сложным, а потому требовал изменений.

Отдел "Церковной хроники" отмечает состоявшуюся в Венгрии 28 июня— 5 августа 1955 г. конференцию Всемирного Совета Церквей, на которой, в частности, было высказано пожелание, чтобы Экуменическое движение уделяло больше внимания богословским проблемам, чем оно делало это до сих пор. Редакция сочувственно отмечает также, что на конференции ставились вопросы о необходимости способствовать разоружению, запрещению ядерного оружия поснискании утраченного в последнее время доверия между странами. Конференция выразила пожелание, что было бы полезно усилить экономическую и культурную связь между народами, а атомную

энергию обратить на пользу человечества.

Центральное место "Церковной хроники" занимает отчет о четвертом международном "недельном" съезде старокатолических богословов 5—14 сентября 1955 г. в Амерсфорте в Голландии. На съезд собралесь около тридцати лиц из среды духовенства старокатолической Церкви Голландии, Австрии, Германии и Швейцарии. Ответственными руководителями были

проф. Маан из Утрехта и проф. Б. А. ван-Клееф из Гильверсума.

Вступительное слово произнес проф. ван-Клееф, после чего проф. Пфистер из Франкфурта прочел доклад "Елеосвящение с догматической точки зрения", бывший наиболее интересным на этом съезде. Доклад имеет 4 части: 1) о существовании в Церкви таинства елеосвящения; 2) о действенности

елеосвящения; 3) о практике совершения елеосвящения в Церкви и 4) о необходимости таинства елеосвящения для полноты окормления верующих.

Докладчик сообщил, что таинство елеосвящения до папы Иннокентия I (401—416 гг.) несомненно существовало в Церкви и совершалось епископом или священником в тех случаях, когда это было необходимо кому-нибудь из верующих. Доказательством существования в Церкви елеосвящения. как таинства, служит апостольское учение (Иак. 5, 14; Мрк. 6, 12), а также недавно найденный и изданный в 1924 г. Хорнером коптский папирус1. Хотя в Свящ. Писании прямого указания на установление Господом этого таинства нет, однако весьма вероятно, что оно совершалссь в пернод от воскресения до вознесения Господня, и что апостолы держали это установление в тайне от язычников. Возможно также, что это таинство установлено Откровением Святого Духа апостолам. В связи с этим автор считает, что в Церкви следует различать два Предания: одно, которое можно назвать апостольским, относится к тому учению, которое апостолы восприняли от Господа при непосредственном общении с Ним во время Его пребывания на земле во плоти и в период между воскресением и вознесением; второе Предание, собственно церковное, является продолжением апостольского и представляет раскрытие последнего Духом Святым, присутствующим в Церкви.

Если елеосвящение есть таинство, то оно должно быть действенно как для оздоровления тела болящего, так и по своему воздействию на душу человека, поскольку в Новом Завете человек рассматривается в полноте своей духовно-телесной природы. Согласно автору, таинство действует на тело человека не только в этой жизни, но и в будущей, освобождая его от потусторонних страданий, и одновременно приводит в порядок психическое состояние больного и раскрывает его сердце Богу. Такое воздействие таинства располагает человека к покаянию, ради которого Господь освобождает его от грехов. Если после принятия таинства последует смерть, то действие таинства проявится в вечной жизни, если же совершится исцеление, то принявший таинство сможет легче сопротивляться искушениям. О выздоровлении человека, принимающего елеосвящение, можно молиться, предавая его в волю божию и говоря: "Да будет воля Твоя".

Автор считает, что письмо папы Иннокентия I к Децентию указывает на то, что в V веке существовали особые священники-раздаватели, которые совершали над верующими, нуждающимися в излечении, таинство елеосвящения. К принятию этого таинства приглашались все больные члены Церкви. Далее автор указывает, что Тридентский Собор, не сделав прямых указаний по поводу елеосвящения, только осудил тех, которые пренебрегают

этим таинством.

Так как, по мнению автора, нет неопровержимых доказательств о непосредственном установлении таинства елеосвящения Самим Господом, то это таинство следует считать занимающим в Церкви среднее место между "основными" таинствами — крещением и Евхаристией, — необходимыми для каждого христианина, и другими, которые автор называет "церковными". Живущие церковной жизнью по апостольскому Преданию в случае надобности прибегают к елеосвящению, причем не только для телесного оздоровления, но и для укрепления в себе молитвенного чувства и получения особых даров, ведущих к приобщению ко Господу не только в здешней, но и в будущей жизни.

Надо сказать, что с точки зревия Православной Церкви многое, сказанное в докладе проф. Пфистера, вполне правильно, однако кое в чем его взгляды расходятся с ее учением. Так, Православная Церковь на основании Свящ. Предания считает, что все таинства богоустановлены. О том, что таинство елеосвящения существовало в Древней Церкви, свидетельствуют св. Ири-

¹ G. Horner, A new papyrus fragment of the Didache in Coptic. Journal of theological, 1924. P. 225—231.

ней и Ориген, а святые Василий Великий и Иоанн Златоуст составили молитвы, читаемые при совершении этого таинства. "Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной" в ответе на 117 вопрос прямо указывает, что елеосвящение установлено Христом, ибо когда Он послал учеников Своих по два, то они помазывали маслом многих больных и исцеляли (Мрк. 6, 13). Впоследствии вся Церковь приняла в обыкновение помазание елеем, как видно из послания ап. Иакова (5, 14—15). Таинство это со всеми относящимися обрядами должно совершаться священником, которому больной перед принятием таинства исповедует свои грехи. Что же касается пользы и плодов елеосвящения, то на них указывает ап. Иаков: это — прощение грехов и здравие тела. Хотя тело и не всегда получает исцеление, но прощение грехов, особенно забытых верующим, всегда даруется.

После прочтения доклада проф. Д. Н. де-Рейн-Эгмонд указал на значение елеосвящения с пастырско-практической точки зрения. Подобно тому, как Сам Христос жалел и исцелял болящих, Он заповедал такое же отношение к ним и своим апостолам и их ученикам. Поэтому Церковь проявляет особое попечение о больных, причем заботится не только об их теле, но и об их душе. Эта забота приняла здесь форму таинства, которое и имеет

целью оздоровление души и тела болящего.

Следующий доклад, прочитанный проф. П. И. Мааном, был посвящен миссионерской деятельности в Церкви. Докладчик советовал для этой цели привлекать мирян. Проф. Л. Готье указал, что необходимо усилить работу по разъяснению экзегетических и догматических вопросов, так как для многих такие разъяснения являются насущной необходимостью. Докладчик отметил, что современное нам богословие особенно интересуется проблемой Церкви, раскрывая ее в духе учения ап. Павла о Теле Христовом и ап. Иоанна о необходимости усыновления верующих Христу. В раскрытии этих вопросов между католиками и протестантами имеются разногласия. Что касается старокатоликов, то они, как утверждает автор, оставаясь верными установлениям Древней Церкви, исповедуют, что Церковь устроена Самим Христом и содержит в себе благодать Святого Духа и апостольское преемство, которые сохраняются в ней до Второго Пришествия. Свой доклад автор заканчивает словами: "В Церкви полнота Христова, и все, совершающееся в Церкви, можно понять только живя в ней".

В конце журнала большое место отведено отделу библиографии, в котором большинство разбираемых книг имеет прямое или косвенное отношение к Церквам Востока. Таковы А. М. А m m a n s "Исследование церковной культуры и религиозная жизнь у восточных славни", Würzburg, 1955; А. І. Fitrakis "Мощи и гробницы в первые три столетия", Афины, 1955; А. Grill meierи H. В a c h "О Халкидонском Соборе (история и деяния)", Würzburg, 1954; R. Klostermann "Проблемы Восточной Церкви (историческое исследование)", Gotenburg, 1955, и многие другие.

Прот. А. Сергеенко, доцент Лен. дух. академии