

БОГОСЛОВЕСКИЕ ТРУДЫ

16

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ

СБОРНИК ШЕСТНАДЦАТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА ● 1976

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА „БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ“

Председатель редколлегии — митрополит Минский и Белорусский **Антоний**

Члены редколлегии:

Архиепископ Волоколамский **Питирим**, профессор Московской духовной академии, председатель Издательского отдела Московского Патриархата

Архиепископ Дмитровский **Владимир**, ректор Московской духовной академии

Епископ Выборгский **Кирилл**, ректор Ленинградской духовной академии

Архиепископ Тамбовский и Мичуринский **Михаил**

Епископ Астраханский и Енотаевский **Михаил**

Протоиерей **Николай Гундяев**, профессор Ленинградской духовной академии, заместитель председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата

Протоиерей **Иоанн Белевцев**, профессор Ленинградской духовной академии

Протоиерей **Василий Стойков**, профессор Ленинградской духовной академии

Николай Успенский, профессор Ленинградской духовной академии

Дмитрий Огицкий, профессор Московской духовной академии

Василий Сарычев, профессор Московской духовной академии

Алексей Осипов, профессор Московской духовной академии

Протоиерей **Анатолий Просвирнин**, преподаватель Московской духовной семинарии, литературный редактор «Журнала Московской Патриархии»

Евгений Карманов, ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии»

Алексей Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений

Павел Уржумцев, литературный редактор «Журнала Московской Патриархии»

Сдано в набор 29/VII 1976 г.

Подписано в печать 9/XI 1976 г.

Зак. 1882.

Московская типография № 5 «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
Москва, Мало-Московская, 21.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Епископ Григорий (Лебедев). Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благовестие святого евангелиста Марка)	5
Проф. А. И. Георгиевский. О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Священного Писания	33
Протоиерей Александр Державин. Четии-Минеи Святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник (<i>окончание</i>)	46
Проф. А. И. Иванов. Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности	142
Н. Д. Медведев. Антропологический этюд	188

БИБЛИОГРАФИЯ

Иеромонах Георгий (Тертышников). Богословское наследие епископа Феофана Затворника	202
Наши авторы	223

The Moscow Patriarchate

“THEOLOGICAL STUDIES”, vol. XVI

CONTENTS

Bishop Grigoriy Lebedev. Gospel Images (Meditations on the Gospel: the Good News as Proclaimed by St. Mark)	5
Prof. Aleksei I. Georgievsky. Resurrection of the Dead as Related to the Eucharist, in the Light of Holy Scripture	33
Archpriest Aleksandr Derzhavin. St. Dimitriy of Rostov’s “Chetyi Minei”, a Monument of Church History and Literature (Concluded)	46
Prof. Aleksei I. Ivanov. Maksim the Greek a Scholar as Measured Against His Contemporaries	142
Nikolai D. Medvedev. An Anthropological Study	188

BIBLIOGRAPHY

Hieromonk Georgiy Tertyshnikov. Theological Works by Bishop Feofan the Recluse	202
Our Contributors	223

ГРИГОРИЙ,
епископ Шлиссельбургский

ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ОБРАЗЫ

**(Дневник размышлений над Евангелием.
Благовестие святого Евангелиста Марка)**

От редактора

Дневник размышлений над Евангелием «Евангельские образы» Преосвященного епископа Шлиссельбургского Григория имеет особое значение.

В русской богословской науке есть много примеров евангельских истолкований. Есть и размышления «Над Евангелием» епископа Таврического Михаила.

Настоящая работа интересна психологическим анализом евангельского текста. Преосвященный автор — глубоко духовный истолкователь Евангелия от Марка. Он не стремится к реальному объяснению событий. Он находит мистическую связь Слова Жизни с современной жизнью христианина. Автора интересуют евангельские переживания Христова благовестия в сердце слушающего или читающего. Живость и глубина евангельского сознания — отличительная особенность этого оригинального сочинения, редкий образец духовных переживаний аскета.

АНТОНИЙ, митрополит Минский и Белорусский

1

Начало Евангелия Иисуса Христа... Вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим... Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу... (Мк. 1, 1—3).

Так в душе человека Христову благовестию предшествует внушение Ангела: «Приготовь путь Богу». Это зов совести. Он зовет и в бесплодной жизни. И лишь в открытой душе, когда сбиты преграды страстей, когда уравниены пропасти падений, лишь в подготовленной душе может звучать и будет слышен голос Евангельского слова.

А за голосом Евангелия, когда он услышан, идет Христос. Иначе — закрыты у человека глаза, и закрыты уши, и ожесточено сердце, и ничего он не слышит.

2

Иоанн же носил одежду из верблюжьего волоса (Мф. 1, 6).

Голос совести строг, суров... Не пренебрегай им, как бы он ни был неприятен... Слушайся его.

3

Иоанн сказал им в ответ: ...стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете. Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня. Я недостойн развязать ремень у обуви Его (Ин. 1, 26—27). Идет за мною Сильнейший меня... Он будет крестить вас Духом Святым (Мк. 1, 7—8) и огнем (Мф. 3, 11). Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу (Мф. 3, 12).

И в чистой совести естественного человека, не просвещенного христианством, стоит «Некто», Которого она не знает... Это — Бог. Человек чаще обращается к Нему после житейских впечатлений и влияний, но Он впереди всего... Он сильнейший... И когда душа потянется к Нему, тогда она поймет, что это Тот, у Которого она недостойна развязать ремень обуви... Это — Бог. Только Бог может в корне изменить человеческое ничтожество. И чистая душа понимает это. Только Бог может огнем истребить человеческий смрад и вдохнуть дыхание новой жизни веянием очистительно-творческой силы Святого Духа. Таково крещение души: смерть в огне, погребение и восстание в воде очищения и обновление в благодати Святого Духа.

4

И когда выходил (Иисус) из воды (Иордана), тотчас увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него (Мк. 1, 10). Когда... Иисус крестившись молился, отверзлось небо, и Дух Святый нисшел на Него (Лк. 3, 21—22).

Так Дух Святой благодатию посещает человека по очищении крещением покаяния. Когда в крещении покаяния будет погребен «ветхий», истлевающий человек, тогда и отверзаются для человека небеса и ему даруется веяние благодатного Духа. А святой Лука боговдохновенно присоединяет упоминание о молитве Христа по выходе из воды и тем больше углубляет мысль о времени ниспослания Святого Духа: «Иисус крестившись молился... (тогда) отверзлось небо...» И для христианской души, прошедшей искус очистительного покаяния, надо сейчас же вступать в духовный подвиг устремленности к Богу (подвиг молитвы), и тогда откроется ей небо...

Отсюда вывод: не нервничай, не впадай в малодушие, не торопи Бога открыть тебе Свои объятия. Дух Господень приходит не по первой твоей мысли: «Вот я пойду ко Христу»... Он обвещает тебя, когда ты в покаянии погребешь старое осужденного тобой человека и начнешь духовный подвиг устремленности к Богу.

5

Немедленно после того (после крещения) Дух ведет Его (Христа) в пустыню. И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной (Мк. 1, 12—13).

Да, немедленно... Едва только душа встала на путь к Богу, сейчас же, как вихрь пустыни, набрасываются на нее искушения. Пустыня — это мир бесплодной жизни, это жизнь земли... Она немедленно обрушивается на душу, потому что нет между ними сродства... Между ними борьба. И христианин лишь только объявил себя Божиим, немедленно вынужден начать эту борьбу с миром искушений. Она неминуема. Иначе он не сын Духа, а сын земли. И ты будь готов к искушениям сатаны. В спокойствии прими их, чтобы во всеоружии отразить.

Не расслабляйся и не унывай. Борьба с грехом неминуема для воина Бога; значит, если ты воин, то и воюй, а не складывай рук в малодушии.

И борьба будет долгой. Сорок дней (в Священном Писании) указываются как наивысший, предельный срок подвига. Значит, предстоит длительная борьба. Борьба на всю жизнь.

6

И был (Господь в пустыне) со зверями; и Ангелы служили Ему (Мк. 1, 13).

Когда человек, пошедший к Богу, останется в пустыне жизни, на него набрасываются звери. Звери — это страсти человека. Они кругом обступают душу и грозят ей. Разве они не кровожадные звери? И разве не терзания они приносят христианской душе?.. Мужайся, борись... Так должно быть. А затем: ты не один! «Ангелы служили Ему». Вот твоя невидимая охрана.. Божья рука теперь сопутствует тебе, и ограждение твое крепко. Только не изменяй Богу!

7

Проходя же близ моря Галилейского, увидел Симона и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыболовы. И сказал им Иисус: идите за Мною, и Я сделаю, что вы будете ловцами человеков (Мк. 1, 16—17).

Люди живут у моря жизни, и все они рыболовы. Они кидают в море жизни сети душ и ловят ими ценное или сор жизни.

Пойди к Начальнику лова — Богу и через Него закидывай сети... И прежде всего поймаешь свою душу, а то ведь она на стороне, на глаубоком «сорном дне».

8

И они (Симон и Андрей) тотчас, оставивши свои сети, последовали за Ним (Мк. 1, 18).

«Увидел Иакова Зеведеева и Иоанна, брата его, также в лодке починивающих сети, и тотчас призвал их. И они, оставивши отца своего.. последовали за Ним» (Мк. 1, 19—20).

Люди — ловцы и закидывают сети души... А сети дырявые, и их пытаются починить. И всех зовет Господь... Как чутко откликнулись чистые души призванных Апостолов: «они тотчас» пошли... пошли, оставивши всё: имущество (сети)... да что имущество? — они пошли, оставивши отца своего...

Пример нерадивой душе!

Сколько зовов пройдет через нее.. А она тупа, глуха, бесчувственна... Господь же зовет и зовет... Гибель души приходит по ее нерадению.

9

В синагоге... был человек, одержимый духом нечистым, и вскричал (когда Господь вошел в синагогу): оставь, что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас!.. Иисус запретил ему, говоря: замолчи и выйди из него. Тогда дух нечистый, сотрясши его и вскричав громким голосом, вышел из него (Мк. 1, 23—26).

Здесь образ столкновения мира Христа и мира земли. Мир земли не выпосит мира Божия, и в душе, начавшей борьбу за добро, он оже-

сточенно выталкивает добро: «Оставь меня.. это мне не годится... Это не для меня...» И в первых схватках добра со злом, когда в душе, поддерживаемой Божьей силой, начинает побороть мир добра, зло оставляет насиженное гнездо, всячески потрясая душу... Запомни.

Такая же нетерпимость мира земли давит на христианскую душу и со стороны, со вне, когда душа соприкасается с миром земли.

10

При наступлении же вечера, когда заходило солнце, приносили к Нему всех больных (Мк. 1, 32).

Зачем же люди идут ко Христу при наступлении вечера, когда уже заходит солнце их жизни и чувствуют они холод надвигающейся ночи? Зачем они откладывают путь ко Христу до времени, когда они уже бессильны идти, как больные и израненные? Зачем?

11

Утром, встав весьма рано, вышел (Господь) и удалился в пустынное место и там молился (Мк. 1, 35).

Образец для тебя, душа! Бодрствуй, заключись в себя, молись, молись без конца. Если молитва была нужна безгрешному Божьему Сыну, то как же ты самонадеянно хочешь держаться в жизни без опоры на небо, на своего Небесного Отца? Ясно, что терпишь раны и падаешь часто.

12

Приходит к Нему (Христу) прокаженный и... говорит Ему: если хочешь, можешь меня очистить. Иисус, милосердившись над ним, ...сказал ему: хочю, очистишься... И он стал чист. И (Господь), посмотрев на него строго, тотчас отослал его (Мк. 1, 40—43).

Так в земной жизни. Приходит (ко Христу) человек, весь покрытый проказою грехов, а самонадеянность человека велика! Он всё еще думает о себе, своих силах, силах мира... А к Богу он обращает вопрос не то сомнения, не то экзамена: «Ведь Ты же существуешь, Господь... И Ты милосерд. Что же Ты мне не поможешь?» А Господь всё прощает и терпеливо ждет исправления, и подает Свою милость и по такой полувере...

«Я-то для всякого хочу, чтобы он был чист». Господь только строго посмотрит на такую больную душу, зная, что Его милость и на этот раз не обратит ее, и она не послушает Божьего зова, и пойдет снова брести по своему грешному пути, как не послушал Господа исцеленный прокаженный.

13

И пришли к Нему (Христу) с расслабленным... и, прокопав ее (кровлю дома), спустили постель... Иисус, видя веру их, (совершает чудо) (Мк. 2, 3—5).

Первое условие благодетельного вмешательства Божьей силы в человеческую жизнь — наличие веры в среде, на которую простирается Божье вмешательство. Есть вера для достойного и целесообразного восприятия Божьей силы — Господь совершает чудо, нет веры — нет чуда.

И так происходит не по недостатку Божьего всемогущества, а потому, что Божья сила не действует механически. А ведь если человек не имеет веры и, значит, не может воспринять Божьей силы, то ее действие будет или механическим и как бы насилующим свободную волю человека, или же оно будет бесцельное и как бы растворится в пространстве. И то и другое совсем недостойно Божьей силы, как Высшей Разумной стихии. Потому и сказано: «Не мечите бисера», и другой раз: «Он (Господь) не сотворил (не мог сотворить?) там чудо за неверие их (окружающих)».

14

Иисус... говорит расслабленному: чадо! прощаются тебе грехи твои... тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой (Мк. 2, 5, 11).

Вот где причина физического расслабления — грехи! Вот где простой и вернейший диагноз физического вырождения людей — грехи! И совершенно понятно, потому что грех всегда есть прежде всего нарушение нормы, извращение природы и потому ведет за собой расстройство — болезнь.

15

Проходя, увидел Он (Христос) Левия Алфеева, сидящего у сбора пошлин, и говорит ему: следуй за Мною. И он, встав, последовал за Ним (Мк. 2, 14).

Как просто, как решительно! Грешник мытарь Левий едва лишь услышал призыв Христа, бросает без раздумья всё, чем он жил... бросает обеспеченное положение и уходит за Господом, как добровольный нищий. И какая решительность! «Левий встал и пошел»...

А теперь наши души грешнейшие грешнейших, будучи призываемы, торгуются: «Да как я устроюсь, как я буду жить... да что я получу?»... И, давши слово идти за Господом, уподобляются приточному сыну, который ответил Отцу, пославшему его на работу: «Иду, Господи», а сам не пошел (Мф. 21, 28—30).

16

Не здоровые имеют нужду во врачах, но больные. Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию (Мк. 2, 17).

Здесь беспредельность Господнего зова! Нет болезни, нет раны, нет язвы, нет греха, которые бы выключали грешников из этого зова! Нещельных больных бросают врачи... От отъявленных злодеев отворачиваются люди... А Христос зовет всех: «Ведь для вас Я пришел, идите».

17

Придут дни, когда отнимется у них жених (Христос), и тогда будут поститься в те дни (Мк. 2, 20).

Да, когда отнимается от души Бог, тогда наступает мрак, траур и слезы. Тогда должен начаться подвиг без конца, пост без счета чисел и дней, чтобы вернуть душе Бога.

18

Никто к ветхой одежде не приставляет заплаты из небеленой ткани: иначе вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже. Никто не вливает вина молодого в мехи ветхие: иначе молодое вино прорвет мехи (Мк. 2, 21—22).

Когда будешь рассматривать рваную одежду своей души и будет тебе стыдно и захочешь ее обновить, не рядись в яркие лоскутья заплат. Брось пеструю, крикливую ветошь и лучше оденься в одежду простую, но новую. У духовной жизни нельзя начинать постройку нового с подлаживанием к старому. «Новое» — Божье несоединимо с «ветхим» — человеческим. Новому вину Божьей силы и тесно и неуютно в старых мехах. Да оно и порвет негодную оболочку старого... И будет и крушение, и затяжная болезнь. Нет, решительней, без саможаления кидай ветхую рвань и облекайся в одежду света... Трудно? Помощник Бог. Он — Совершитель жизни.

19

Имевшие язвы бросались к Нему (Христу), чтобы коснуться Его (Мк. 3, 10).

К Христу надо «бросаться» и Его надо «коснуться»... И тогда будешь здоров и язвы зарубцуются... А ходить около Христа холодным умом и приближать Его к себе вялым чувством — тщетное дело... Вот почему и отходят такими, какими подошли!..

20

Взошел (Господь) на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему. И поставил из них двенадцать (Мк. 3, 13—14).

Не нанизывай подвигов, не кидайся в служения ради Бога... Господь Сам зовет нужных Ему рабов на вечное служение веры и любви... В служении будь тем, чем ты есть, на что ты уже призван... Имей чуткую совесть и слушай ее зова, когда Господь внушит новый долг служения и подвига... Всегда проверяй свои мысли опытным советом раба Господа.

21

Как может сатана изгонять сатану? (Мк. 3, 23).

Как ты можешь в хорошем деле опираться на плохое? Как ты можешь, борясь в себе с какой-либо скверной, заласкивать в себе же другую неправду? Разве эта последняя неправда, будучи укрепляемой, позволит тебе выгнать сродное себе?.. Разве сатана (зло) выгонит сатану (другое зло)?

22

Никто, войдя в дом сильного, не может расхитить вещей его, если прежде не свяжет сильного, и тогда расхитит дом его (Мк. 3, 27).

Так и в доме души. Если поселился в нем твой сильный враг и привел туда своих друзей и наставил своих вещей и ты уже перестал быть хозяином своих желаний и поступков, а стал рабом своего угнетателя,

то ты можешь восстановить свои права, лишь ворвавшись в логовище своего угнетателя, связавши и выкинувши его. И, ворвавшись, хватай главного врага... Не ходи с опаской вокруг главного зла души, не зная и боясь, как приступить к нему, не отсекай мелкое, щадя большое, тем более не входи в компромисс с главным мучителем, а облекись во «вся оружия Божия», призови Божественную помощь и мужественно выступай на брань.

23

Истинно говорю вам: будут прощены сынам человеческим все грехи и хуления, какими бы ни хулили; но кто будет хулить Духа Святаго, тому же будет прощения вовеки (Мк. 3, 28—29).

Почему так? Разве Божье милосердие не всемогуще простить всё? Святой Дух есть Божественная Сила, совершающая спасение человека. Значит, похуление Святого Духа есть отвержение спасения. Как же может быть спасен человек, отвергающий средства спасения? А потому непризнание и непринятие благодатных даров Святого Духа есть непрощаемый грех.

24

Кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать (Мк. 3, 35).

Может ли быть ласка выше и обаятельней?! Если ты исполняешь волю Отца Небесного, то ты в Отце Небесном делаешься братом Его Сына и, значит, делаешься сыном Божиим по благодати. Господи! Как человеку понести это? Твое Божественное слово захватывает дух... Оно ведет человека на несказанную высоту... Но в этой высоте и ответственная крутизна!.. «Невозможное от человека возможно для Бога».

25

Вот, вышел сеятель сеять (Мк. 4, 3).

Семя есть слово Божие (Лк. 8, 11). А сеятель — Господь. Он вышел в мир сеять семена Своего Божественного слова, семена жизни, сеет до сих пор и будет сеять до скончания века.

Так незримый Господь ходит и ныне по вселенной... Он ходит по дорогам и распутьям, по городам и селениям и по домам и бездомьям. Дни и ночи ходит Он, спасая человеческие души... И каждому человеку на тропе его жизни встречается Господь и каждого обвеет Своим дыханием... Сладкий миг. И вместе — о какой это страшный момент! Неужели не откликнется душа? Неужели не повернется к Божественному призыву? Неужели она лишь на миг всколыхнется и разойдется со Христом и опять поскользится по зыбкому распутью?

Веяние Божьего зова слышится в голосе совести, в призывах Церкви, в обстоятельствах жизни... А бывают и особые призывы Божьи, как явные встречи с Христом... Душе надо откликнуться... надо схватить этот славный миг и отдаться милующему Богу.

Какие условия отклика?

26

И, когда сеял (Сеятель), случилось, что иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то... Посеянное при дороге означает тех, в которых сеется слово, но к которым, когда услышат, тотчас приходит сатана и похищает слово, посеянное в сердцах их (Мк. 4, 4, 15).

Вот первое условие отклика: не держи душу при дороге, где ходят враги, где топчутся ноги тысяч людей, где дует ветер, где наматается

мусор... Дорога это — «внешнее» жизни. Это — распутье земли. Ведь нашим господином является зло, дьявол... А за ним и с ним все дети зла: и разнообразные силы торжества греха (грубость, жестокость, насилие, развращенность и прочее, прочее без конца), и рассеянность сменяющихся жизненных влияний... Как в таких условиях Божье семя может дать рост?

Вот Божьей волей семя попало в душу, и тяжелые ступни торжествующего зла потоптали его (семя «было потоптано» — Лк. 8, 5), а птицы — рассеянность — поклевали его... и опять душа осталась пустой, ветер дороги бьет ее и холодно ей и неудобно... Не держи душу при дороге. Держи ее за оградой, которою оградил ее Отец Небесный (Мф. 21, 33).

27

Иное (семя) упало на каменистое место, где немного было земли, и скоро взошло... Когда же взошло солнце, увяло и, как не имело корня, засохло (потому что не имело влаги — Лк. 8, 6). Посеянное на каменистом месте означает тех, которые... не имеют в себе корня и непостоянны... когда наступит скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняются (Мк. 4, 5—6, 16—17), временем веруют, а во время искушения отпадают (Лк. 8, 13).

А вот и второе условие: позаботься о плодородности почвы для сада твоей души... позаботься, чтоб был в ней... чернозем (земля) — это среда, насыщенная силою для добрых произрастаний... Скапливай в душе такую силу. Она — результат доброй мысли и доброго дела... Так пусть осадки их будут глубже в твоей душе. Когда отслоение добра ничтожно, тогда Божьему семени не за что в душе и зацепиться и не на чем укрепиться... И тогда растет Божье семя хилым и безжизненным, почти не имея корней в душе... Потому, когда приходит искушение, скорбь (а они неизбежны!), увядает чахлый росток и гибнет... Нет для него основы, закрепы в душе, и нет у него сильного корня... И зной жизни («взошло солнце»), тягота жизненных испытаний губят слабый побег добра. И нет для него поддерживающей влаги! Влага — это роса Божьей благодатной помогающей силы... Конечно, из камня не появится влага... Роса благодати обильна там, где почва насыщена влагою добрых дел.

Итак, борись с каменистостью, бесплодностью души. Для ростков добра крепи в себе землю добрых дел. И роса благодати снизойдет на ниву души... И будут крепки побеги доброго сева, и нива заколосится полноценным зерном.

28

Иное (семя) упало в терние, и терние выросло и заглушило семя, и оно не дало плода... Посеянное в тернии означает слышащих слово, но в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания и наслаждения житейские (Лк. 8, 14), входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода (Мк. 4, 7, 18, 19).

Третье условие доброго роста Божьего семени — не давай усиливаться в своей душе сорнякам. Сорняки неизбежны. Человек живет в мире зла, и сам он немощен и склонен к греху... Плевелы не уничтожены Господом, а оставлены расти до жатвы (Мф. 13, 30). Значит, сорняки будут. Это — «заботы века сего, обольщения богатством, наслаждения житейские»... И если дать им волю, они заглушат всё доброе... Разве ты не знаешь, как быстро растет дурная трава и как она размножается и забивает доброе семя?

Вот не нужно давать волю тернию души, которое обовьет и заглушит душу, и ей ничего не даст, и доброе не пустит к себе... Когда же терние заполнит душу и опустошит ее от добра, тогда и смерть души!

Останется пустота... одна пустота... бессмысленность целей, никчемность усилий и в результате.. разбитая жизнь... Господство сорняка... и нечем жить, и нечем дышать!..

29

Иное упало на добрую землю и дало плод... А посеянное на доброй земле означает тех, которые слушают слово и принимают, и приносят плод (Мк. 4, 8, 20). Посеянное же на доброй земле означает слышавшего слово и разумющего, который и бывает плодоносен (Мф. 13, 23). Упадшее на добрую землю, это те, которые, услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в тернии (Лк. 8, 15).

Здесь Господь указывает основные и положительные условия произрастания Божьего семени. И среди них первое — добрая земля. Хорошая земля имеет в себе силы произрастить посаженное в ней. И в душе, готовящейся стать доброй нивой для Божьих глаголов, нужна среда, имеющая силы принять и вырастить добро. Доброе усваивается добрым. Значит, это должна быть среда, насыщенная силою добра... Лишь она способна вырастить добро.

Второе условие Господь указывает в принятии и разумении Божьего слова. Душе недостаточно слышать Божий зов. Надо с заботливой внимательностью ввести в душу («принять» — Мк.). Надо отдать этому делу всю человеческую способность восприятия истины, всю способность человеческого разума истины, чтоб Божье слово входило в душу как единый истинный свет и как единая истинная жизнь. Такое проникновение души в Божье слово святой Евангелист может обозначить термином «разумение»: «плодоносен бывает слышащий слово и разумющий» (Мф. 13, 23).

Господом указывается и третье условие доброго произрастания семени — «хранение Божьего слова».

Как земледелец, бросив семя в добрую землю, оберегает пашню от засорения, от затаптывания скотом и потрав, так и возделыватель души должен охранять ниву души от засорения плевелами зла, от затаптывания дурными наслоениями и от всяческих потрав дьявола... Как постоянно бодрствующий глаз земледельца, человек должен поставить на ниве души неусыпного стража — чистую совесть, чистое сердце.

Чистое сердце, как ограда души, пусть не допускает засориться душевной ниве, и тогда Божье семя растет правильно. «Те, которые... хранят его (слово) в добром и чистом сердце... приносят плод» (Лк. 8, 15). Но Господь и это условие не считает последним. После многого труда над обработкой земли души, чтобы была она доброй, после заделки семени («принятия слова»), после бодрственного оберегания нивы чистым сердцем надо проявить и еще одно свойство — терпение.

Земледелец кладет много труда, бросает семя и долго, долго ждет всходов и плодов.

Так тем более не ожидай на душевной ниве скороспелости семени истины и добра; семя жизни взращивается в тернии, в борнях, в потоках, во многих, многих днях, месяцах, годах, в великой терпеливости.

Так говорит Господь: «Приносит плод в тернии» (Лк. 8, 15). Таков путь отклика на Божий зов к доброму созреванию о Христе. Встань на него со Христом и, поддерживаемый Его милующей рукой, пойдешь.

Плод... взошел и вырос, и принесло иное (семя) тридцать, иное шестьдесят, а иное сто (Мк. 4, 8).

Не подумай, что несправедлив, лицеприятен Господь и одному дает лучшее семя, другому худшее. Божие семя взращивается несчетно... Дело в тебе, в твоей душе... Насколько она подготовлена и способна принять и взрастить Божье семя, настолько она и плодоприносит... Отсюда и разница: одна душа плодоприносит тридцать, другая шестьдесят, а третья и стократ.

И сказал им (ученикам): вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним всё бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят, и не видят, своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи (Мк. 4, 11—12).

Вот слово большой радости, а вместе и тренета! В отношении ко Христу одни люди — слушатели... Послушали и ушли... Другие — ученики и последователи. Эти остались, чтобы наполниться словом Господним и следовать слову. Первые — «внешние», вторые, очевидно, «свои». Первые смотрят, и не видят, слышат, и не понимают. Вторые проникают в невидимое, и им открыты тайны Царствия Божия.

Вникай, вникай! У настоящих учеников открыты глаза, и они видят тайны Божьего Царства. Они, зрячие, знают, куда идут, и знают, что только один путь... Они, счастливые, бегут во свете к одной своей цели, потому что в сердце у них открытая им тайна. Она влечет их!..

Господи! Как же блаженны видящие! Как счастливы ходящие во свете! Им открыты Твои тайны. И Твое Царство влечет их.

И как жалки невидящие!.. Они бродят в потемках... И нудно ползут своими земными путями, «да не обратятся и прощены будут грехи их».

Так и есть в жизни!

Один человек и в Бога верит, и в церковь ходит, а нет в нем жизни! И видно, что еще нет у него правды в пути. У него всё заслоняет своя маленькая жизнь и свои заботы... И они впереди, а Христос к случаю, когда понадобится... И вот, такой человек топчется и ползет... И, конечно, ничего он не видит... Жизни своей не видит... И хоть он слушает слово жизни, но заткнуты у него уши и ничего не доходит до его души... И он по-прежнему без пользы и радости для себя топчется вокруг Христа и около стен церковных, и нудно тянется его жизнь.

Это — «внешний».

А другой, посмотришь, загорелся... И поистине, как сказал Господь, как будто у человека открылись глаза... Да, воистину открываются у человека глаза, потому что он начинает видеть одну цель жизни, видит один путь, легко выбирает нужное в жизни, откидывает ненужное, и с душевным спокойствием, Богу содействующу, твердо, во свете и радости он пойдет по своей дороге.

Тогда же ему открываются «Божьи тайны». Ведь он же идет к Божьему Царству! И чем он ближе к своей цели, тем она доступней, ясней, видней.

И сказал им (Христос ученикам): для того ли приносится свеча, чтобы поставить ее под сосуд или под кровать? не для того ли, чтобы поставить ее на подсвечнике? (Мк. 4, 21).

Пошли ко Христу — значит зажгли свечу. «Я Свет миру» (Ин. 9, 5), от этого единственного Света мы зажгли огонь в своей душе. И зажгли мы затем, чтобы во свете идти за Светом.

Зачем же мы глушим свой светильник? Зажжем — погасим, зажжем — погасим. Как неразумные дети! И сами знаем, что это плохая игра! Ведь мы же страдаем и мучаемся, оставаясь во тьме!

Кто же, зажегши лампу, спрячет ее в сосуд? Или поставит ее под кровать? Всякий ставит ее на подставке! И ты подвесь лампу души — Божий свет — в высоту, чтобы не грязнилась она, чтобы свет ее освещал все пути сердца и было внутри тебя неугасимо светло, и чисто, и уютно.

И помни: пошел за Христом — значит зажег свечу. И закрывать ее — совершать бессмыслицу вроде той, как прятать зажженную лампу в шкаф, а самому сидеть в темной комнате.

Не закрывай же и не закрывайся от Божьего Света!

Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным; и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу (Мк. 4, 22).

Если ты сознательно или бессознательно заглушаешь (гасишь) зажженный в твоей душе Божий свет и думаешь, что временно можно и без него прожить, что быть всегда под таким светом как будто тяжело и напряженно, то ты глубоко неправ.

Если ты укрываешь в своей душе глубокий тайник любимых желаний, укоренившихся привычек и думаешь, что можно временно и побережь этот тайничок и не сразу же обнажить его, то ты глубоко неправ. Как в человеческих делах на дневном свете открывается все старательно скрытое, как выходят наружу и делаются всем известны дела, совершённые очень потаенно, так тем более ничего невозможно укрыть от Божьего Света. Он пронизывает все тайники и просветит все извилины души. И чтобы тебе в свое время не стало очень, очень стыдно пред Господом, пред другими, да и пред собой, что ты укрыл в своей душе приласканную гниль, уж лучше обнажи всё разом.

И с Божьим Светом поступи так: повесь его повыше в душе. Пусть осветит все закоулки, чтоб обнажилась вся неубранность и засоренность души... Будь безжалостен к себе. Это выгодней. Скорее во свете приберешься. Да не туши свет и по временам... Уж какая приборка во тьме! Только размажешь грязь, разнесешь сор по углам, перетряхнешь его с места на место...

Это мы и делаем, когда ступим во свете шаг вперед и потом в потемках два шага назад.

А душа томится и болит от пустоты и неудовлетворенности.

И сказал им (Христос ученикам): замечайте, что слышите: какую мерю мерите, такую отмерено будет вам и прибавлено будет вам, слушающим. Ибо кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет (Мк. 4, 24—25).

Вопиющая несправедливость! Отнимется последнее у нуждающегося... Дается тому, кто и без того уже имеет!

Не волнуй кровь! Здесь мудрость. Не напрасно предупредил Христос: «Замечайте, что слышите».

Здесь незыблемый закон духа. Дух Господень есть жизнь и свет (Ин.). Жизнь от Божьего Духа есть движение, рост. И свет брызжет свои лучи всюду. Так и бывает в духовной жизни.

Если семья Божье попало в твою душу и ты не глушишь его, то оно будет наслаиваться, как снежный ком, и заполнит всю душу. И чем сильнее ком света в душе, тем стремительнее он всё подчиняет себе и всё растет и растет, и проникает, и захватывает все поры души и стороны жизни.

В таком состоянии как будто раскрывается душа и делается, как губка. Как губка берет в себя влажность атмосферы и сама ширится и растет, так и душа, вкусившая Божьей жизни и Божьего света, без насыщения улавливает всё невидимо разлитое Божье и ширится, и выходит, и поднимается сама. И, конечно, в таком состоянии душе в обилии дается Божье не потому, что Бог несправедлив к другим, а потому, что эта душа становится способной воспринять Божье. И ей больше открывается Божьих тайн и подается Божьей силы, потому что она больше усваивает Божью обращенность к людям и силу.

И получается закон: больше имеешь — больше получаешь. Вот почему: «кто имеет, тому дано будет». И по той же причине: «какою мерою мерите, такой и вам будет отмерено»!

Меришь жизнью и светом — получаешь жизнью и светом! Меришь богато — получаешь богато... Нет, не так: получаешь богаче, получаешь бесчестно, потому что «не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3, 34). Потому и добавляет Христос: «и прибавлено будет вам, слушающим».

Если ты слушающий и слышащий, то, значит, у тебя открыты уши, значит, ты не «внешний», а «свой» и тебе открываются Божьи тайны (Мк. 4, 11) и в них — свет и жизнь.

И, конечно, они даются не человеческою мерою. Словом «мера» по-человечески определяется твоя способность восприятия Духа и жизни, а Господь дает без цены и счета. Сравнительно с тем, что ты имеешь, конечно, Господь дает от Своего могущества обильно и преизобильно. Это и выражено по человеческому счету словами: «и прибавлено будет вам, слушающим».

А как же с неимущим?

Проследи Господню мысль и тебе будет ясно. Как в отношении имущего Господь вовсе не несправедлив, а всё дело в способности человеческой души к духовному росту, так же точно и в отношении неимущего.

Господь пришел спасти погибающего, и можно ли приписать Господу, что Он отнимает последнее у слабого?

Господь обильно расточает свет и жизнь. Кто крепко укоренил в себе первые зачатки Божьего света и жизни, тот схватывает Божьи лучи света и силы, и усваивает их, и растет под Господним воздействием. А кто духовно хил и не заботится о зачатках Божьего, как фундамента души, тот, если и схватывает семена жизни, то они, не находя доброй почвы в душе человека и не имея корней, скоро чахнут и гибнут, как будто их не было... Вспомни притчу о сеятеле. И выходит, что у неимущего и отнимать-то нечего. Да и имел ли он что-нибудь?

Ведь недаром он называется «неимущим».

Хороша здесь славянская редакция текста; она читается так: у неимущего отнимется то, «еже мнится имети», т. е. отнимается то, что он думает, что имеет; в действительности же он ничего не имеет и отнимается у него нечего. Значит, Господне слово «отнимется» означает «исчезает», «бесследно пропадает», «рассеивается, как дым» то, что человек считал своим духовным богатством. Не изумляйся! «Мнится имети» бывает, и часто бывает. Так могут быть обозначены все те

душевные состояния, которые святой апостол Павел называет «образом благочестия», т. е. видимостью благочестия без его внутренней силы (2 Тим. 3, 5).

35

И сказал (Христос): Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю, и спит, и встает ночью и днем; и как семя всходит и растет, не знает он, ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе (Мк. 4, 26—28).

«Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 21). А если ты в благоговейной вере захотел бы проникнуть в тайну открытия в душе Божьего Царства, то Господь отвечает тебе приведенными словами. Господь говорит, что в постижении Царства Божия невозможно желать чувственной видимости, что если в земных, видимых вещах человеческому уму открыт лишь внешний процесс физического явления и закрыта от него внутренняя сущность наблюдаемого, то как же может быть осязаемо сокровеннейшее явление чистой духовности?

Вот, когда растет семя, ты знаешь всё о химических соединениях, содействующих росту, а как идет самое формирование тканей, как эта творческая сила, заложенная в семени, через долгий и сложный процесс образует новую жизнь, это сокрыто в природе. Так же сокровенно открытие Божьей силы в душе человека. Здесь действуют Господь и человек. Господь творческой силой Животворящего Духа творит обновленную природу человека от стихии Божьего Царства. А как исподволь растет семя новой жизни, как идут побег от Божьей силы, как постепенно наливается колос души, это остается сокрытым.

Нарождение Царства принимай как факт. Он — есть. А сам с величайшей заботливостью соблюдай, что требуется от тебя самого, как соучастника этой сокровенной тайны.

Господь указывает, что, по аналогии с земледельцем, сеющим семя, от человека требуется неусыпающая бдительность к своей душе и к открытию в ней Божьей силы.

Как земледелец, бросив семя, находится в постоянной заботе о нем: хорошо ли закрыто семя землей, достаточно ли влаги, не топчется ли пашня скотом, как земледелец в постоянной заботе пойдет на пашню днем, побеспокоится и ночью... проснется, и поглядит, и постережет, так и ты в стяжании Божьей силы будь без усталости бодр! И ты, лелея в душе Божье семя, никогда не забудь о нем... Храни бережно!..

Позаботься о нем днем... Побереги его ночью... Хороша ли земля в душе, достаточно ли влаги добрых дел, не прокрались ли враги, не топчут ли... Смотри же, бодрствуй неустанно... Береги днем... встань... охраняй душу ночью... Как бессменный сторож души, поставленный от Бога, как соучастник Божьей тайны, стой без усталости, храни поле, когда Господь возделывает его... Будь достоин Призвавшего и Доверившего тебе охрану Божьего дела! А в остальном отдайся великому Создателю и Совершителю — Богу...

Ты настороже — Он творит...

И колос души зреет и наливается от Божьей силы... Открывается Царство благодати!.. А Совершитель новой жизни — Господь.

36

Когда же созреет плод, немедленно посылает серп, потому что настала жатва (Мк. 4, 29).

«Серп» посылается немедленно по созревании плода. Значит, покуда идет рост, идет и человеческая жизнь. Отсюда выводы (и запомни их).

Первый, что твое возделывание души должно идти всю жизнь. Потому не уставай, трудись, совершенствуй душу, без усталости беги к Зовущему. Если живешь, значит мера твоего духовного возраста еще не исполнилась.

Второй: если Господь берет к Себе добрую христианскую душу, то, значит, эта душа пришла в ту меру совершенства, каковую она способна вместить. Исполнение этой меры может быть и в старом возрасте, и в зрелом, и в молодом.

А что способна вместить душа, ведомо только Господу. И вот почему Его суд о конце жизни человека только праведен.

И третий вывод: если Господь пресекает дурную жизнь, то это значит, что прошли года Божьего ожидания плода от души, что безнадежно бесплодна смоковница и секира опускается на корень ее. «Вот, я третий год прихожу искать плода... и не нахожу. Сруби ее (смоковницу)... Господин! оставь ее и на этот год... не принесет ли плода... Если же нет, то в следующий год срубишь ее» (Лк. 13, 7—9).

И в другом месте: «Уже и секира (топор) при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубает и бросают в огонь» (Мф. 3, 10).

Как в жизни отдельного человека серп посылается, когда кончается его духовный рост и исполняется мера его духовного роста, так и в жизни вселенной жатва наступит, когда человечество исчерпает свои духовные силы («Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» — Лк. 18, 8) и избранные определятся для наполнения Царства Славы. «Доколе, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле?..» — спрашивают святые Господа. «И сказано им, чтобы они успокоились еще на малое время, пока... братья их, которые (еще на земле)... дополнят число» (Откр. 6, 10—11).

37

И сказал (Христос): чему уподобим Царствие Божие?.. Оно — как зерно горчичное, которое, когда сеется в землю, есть меньше всех семян на земле; а когда посеяно, всходит и становится больше всех злаков, и пускает большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные (Мк. 4, 30—32).

Зародыш Божьего Царства в душе человека всегда ничтожен, совсем ничтожен, мал, как горчичное семя. Это потому, что душа в миру обуревается стихией мира, отличной от стихии Божьей, и вся она заполнена мирскими вещами, а Божье семя в ней теряется, и оно мало и ничтожно, как горчичное зерно. А когда это малое семя тобою будет укреплено и ты станешь на сторожку его малого побега и Господь Своей творческой силой будет творить в тебе обновленного человека (срав. Мк. 4, 26—28), тогда малое семя пойдет в бурный рост (срав. Мк. 4, 24—25), и быстро, быстро раскинет ветви, и будет глушить сорные травы, и захватит всё пространство, весь мир души.

И вот, когда душа заполнится обильными и сочными ветвями Божьей благодати, на нес ложится тень рая. Зной страстей уже не сушит добра. В животворящей прохладе благодати задерживается и зреет всё небесное, духовное, как птицы небесные охотно укрываются в тени древесных ветвей.

38

И проповедывал (Господь) им (ученикам) слово, сколько они могли слышать (Мк. 4, 33).

Уразуменье Божьего слова дается по мере твоей внутренней способности воспринять это слово, а потому молись с Пророком: «Открой

очи мои (глаза моей души), и увижу чудеса (уразумею всю чудесную глубину) закона Твоего» (Пс. 118, 18).

39

Ученикам наедине (Господь) изъяснял всё (Мк. 4, 34).

И тебе Господь откроет Свои тайны «наедине», когда ты душой уйдешь от шума мира, вырвешь душу из обволакивания земными делами, убежишь от поверхностной, легкомысленной толпы, убежишь от расслабляющего влияния человеческого порока и похоти и оборвешь пути, связывающие твои ноги.

Вот, когда ты придешь к Нему «наедине», придешь с чистой, свободной, несвязанной душой, оставив всё сзади себя, тогда Господь и будет открываться тебе в уединенной глубокой молитве, в проникновенном чтении Писания, в святом размышлении о Божьих путях.

40

Вечером того дня сказал (Господь) им (ученикам): переправимся на ту сторону (Галилейского моря) (Мк. 4, 35).

Хорошо по вечерам уходить по ту сторону моря жизни. Уходить от колеблющихся волн и опасностей моря, чтобы под ногами не было бездны...

Хорошо в тишине стать на твердой земле Господнего закона... Там встретить Христа... Он переправился туда с учениками.

41

И они (ученики)... взяли Его (Христа) с собою, как Он был в лодке... И поднялась великая буря; волны били в лодку, так что она уже наполнялась водою. А Он спал на корме на возглавии.

Его будят и говорят Ему: Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем? И, встав, Он запретил ветру... И ветер утих, и сделалась великая тишина. И сказал им: что вы так боязливый? как у вас нет веры? (Мк. 4, 36—40).

На море обычно волненье... На море бывают и бури... На море случается и «великая буря». И, конечно, волны бьют в лодки! И когда по морю жизни плывет лодка человека, ей неминуемо подвергаться волнению... и для нее неустраимы бури... а случается ей переживать и «великую бурю».

Тогда волны всяких напастей, бед, искушений, греха бьют без пощады человеческую душу, проникают внутрь, портят скопленное добро, лежащее в глубине души, захлестывают, поднимаются выше и выше, и ладья души в этой борьбе и сдает, и садится глубже, как бы опускаясь в пучину.

Сему надлежит быть...

Твоя жизнь — плывущая лодка, а кругом волнующееся море. Потому будь готов!.. В свое нелегкое плаванье христианин идет со Христом: «они взяли Его»... И Он занял место на корме... Ведь Он же рулевой... Он Кормчий жизни. Но в жизненной беспечности человек всегда забывает о Начальнике жизни и забывает, что плывет он над бездной. Человек сам правит жизнью. «Ведь он же всё понимает, и свою-то пользу он не упустит».

И выходит, что Христос лишь присутствует при жизни человека, но не играет роли. Он не активен. Он не допускается управлять жизнью. Он как бы в бездействии. Святой Евангелист образно выражает эту мысль словами: «а Он спал на корме»...

А вот когда разразится с человеком несчастье, когда захлестывают

искушенья и человек видит свое бессилие, тогда он хватается за Бога и часто, часто обращает к Нему мольбу с оттенком упрека: «Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?»

А вы не будьте беспечны! И в бодрствовании, когда плывете с Ним, всегда отдавайте Ему рулевое весло... Ведь Он же Кормчий!.. А то в духовной сонливости слабеет вера... а в маловерии — растерянность, а в растерянности — боязливость.

Когда же Кормило жизни в Его всемогущей руке, не будь боязлив! Если Он и попускает быть буре, то всё же никогда не даст потонуть верной ладье. И потом: если на тебя и обрушилась буря мира, то, когда ты осяжешь, что у руля жизни Он, Твой надежный Кормчий, когда ты осяжешь, что Он пришел, стоит, правит, в душе у тебя воцарится такая тишина, что шум бури мира будет слышаться только разве как отдаленный глухой рокот непокорной и злой стихии.

В тебе же и около тебя будет умиротворенность, покой Божьего присутствия.

42

Встретил Его (Христа) вышедший из гробов человек, одержимый нечистым духом, он имел жилище в гробах, и никто не мог его связать даже цепями, потому что многократно был он скован оковами и цепями, но разрывал цепи и разбивал оковы, и никто не в силах был укротить его; всегда, ночью и днем, в горах и гробах, кричал он и бился о камни (Мк. 5, 2—5).

Здесь образ человека, находящегося в плену зла, в руках сатаны. Такой человек живет, как в гробах, потому что его жизнь есть путь смерти. На высотах самовлюбленности, на крутизнах гордости, на утесах эгоистической самости (...я сам лучше других, умнее других... Кто авторитет для меня?), в ложбинах греха, в ущельях одной неправды, лжи, в пропастях смертных падений — вот тропинки его пути... «Он жил в гробах»... Он живет в скалистых стремнинах... Там нет жизни: ни растенья, ни зверя... Это путь смерти! На этом пути смерти человек уже не выносит ничего, что не подходит к этому пути, отрицает его и осуждает... Душа, поработенная злом, как будто продана своему хозяину и за совесть работает на него...

Отбрасывается, коверкается, уничтожается всё, что пытается выправить душу или только содержит намек на другой мир, отличный от мира зла.

Всё это вызывает бешеную ненависть, и человек, как безумный, рвет все связи жизни добра. Он рвет связи чести, совести, долга, рвет семейные связи и, наконец, добирается до Бога и хулит Его и рвет святые веленья, твердые как оковы, веленья Божьего закона.

И кто может укротить его?

Его хозяин, которому он продался, — зло, диавол. И только он властен над ним, и только ему он работает.

Жалкое состояние, ужасное состояние!

Ты думаешь, что за рабство диаволу человек имеет счастье? Вот его счастье: «всегда, днем и ночью, он кричал и бился о камни».

Вечная тревога, вечное недовольство, вечная погоня за неуловимым «нужным для жизни»... Бесконечный круг недовольства, тупиков и какой-то нескончаемой пустоты кругом при всех усилиях наполнить жизнь... И, конечно, крик пустоты... Крик без усталости, ночью и днем, как печать отверженности. И окружающее очень скоро обращается в то, что оно есть, человек зла живет в горах. И понятно, что кругом его голые камни зла... и он бьется о камни... бьет ноги до крови, бьет руки... Камни давят грудь. Он весь в ранах кругом от пути смерти.

43

(Бесноватый) увидев же Иисуса издалека, прибежал и поклонился Ему (Мк. 5, 6).

Удивительное дело! Бес — существо, отпавшее от Бога, — признаёт Бога и почитает Бога... Издалека он увидел Христа, прибежал поклониться Ему. Об этом же говорит святой апостол Иаков: «Бесы веруют и трепещут» (2, 19). А вот грешник иной раз делается как будто ожесточеннее самого сатаны, и бежит от Христа, и хулит, и ненавидит Его.

Но здесь есть и другая мысль о том, что как в диаволе, так и в человеке грешнике, хотя бы в самой сокровенной глубине его души, всё же есть сознание, что Свет и Добро существуют, что они выше зла и достойны познания.

44

И начали (жители Гадаринской страны) просить Его (Христа), чтобы отошел от пределов их (Мк. 5, 17).

Стабилизация зла! Зло вошло в порядок жизни и имеет все права гражданства. Сложился свой мир жизни, со всем «своим» порабощением злу. Человек втянулся в эту атмосферу «своего» мира и не мыслит и не желает другого. Проникновение иного, чуждого «своему» миру вносит беспокойство, тревогу. «К чему новизна, хотя бы в ней была и правда? Так спокойнее!»

А когда подобной стабилизации и установившемуся равновесию (закостенению) в зле грозит потрясение со стороны, когда вмешательство добра связано с беспокойством (жители устрашились, узнав о чуде с бесноватым — ст. 15) или когда выход из стабилизации соединен еще и с материальными потерями («свиньи потонули в море»), тогда подавшийся злу и вовсе отмахивается от всего нарушающего его земное благополучие. Он рассуждает так: «Приспособился и сижу... А Бог... совесть... Еще, пожалуй, неприятности навешь! Нет! Это дело нам неподходящее»...

«И просили Его, чтобы отошел от пределов их». И Господь оставляет людей.

45

За Ним (Иисусом) следовало множество народа, и теснили Его. Одна женщина, которая страдала кровосгечением двенадцать лет, много потерпела от многих врачей, истощила всё, что было у ней, и не получила никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние. — услышав об Иисусе, подошла сзади в народе и прикоснулась к одежде Его; ибо говорила: если хотя к одежде Его прикоснусь, то выздоровею. И тотчас иссяк у ней источник крови, и она ощутила в теле, что исцелена от болезни. В то же время Иисус, почувствовав Сам в Себе, что вышла из Него сила, обратился в народе и сказал: кто прикоснулся к Моей одежде? Ученики сказали Ему: Ты видишь, что народ теснит Тебя, и говоришь: кто прикоснулся ко Мне? (Мк. 5, 24—31).

Но Иисус сказал: прикоснулся ко Мне некто, ибо Я чувствовал силу, исшедшую из Меня (Лк. 8, 46).

Женщина в страхе и трепете, зная, что с нею произошло, подошла, пала пред Ним и сказала Ему всю истину. Он же сказал ей: дочь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей (Мк. 5, 33—34).

Это один из изумительных евангельских рассказов. Он монолитен, и расчленить его нельзя. Его содержание просто и настолько известно, что уже почти не затрагивает внимания. Женщина страдает 12 лет.

Человеческой помощи нет... С глубокой верой она прикасается к одежде Христа и получает исцеление. И всё. Просто и ясно. Но есть в этом изумительном рассказе такие блестящие кристаллы света, которых не выдерживает зрение, очарование захватывает дух, глубина ставит в тупик.

Найдутся ли слова рассказать о них? Здесь главная мысль — обнаружение Божественной Силы.

Бог есть Дух. Божественная Сила есть высочайшая духовная сила. Значит, она не материальна и законы материальности неприменимы к ней. Говорить об этой Силе применительно к материалистическим понятиям — значит кощунствовать. Однако не думай, что Божественная Сила, по ее тончайшей духовности, для нас, материальных существ, есть чистая фикция, иллюзия, почти самообман.

И не думай, что обнаружение Божественной Силы в материальных вещах — по ее несродности этим вещам — тоже иллюзия!

Нет! Поскольку человеческий дух (не душа) вдунут от Божественного Духа («и вдунул в лице его (Адама) дыхание жизни»), постольку есть в человеческом духе атом сродности Божественному Духу и потому Божественная Сила может быть осязаема духом человека.

И вот евангельский рассказ о кровоточивой свидетельствует эту мысль фактом жизни. Этот факт показывает, что Божественная Сила — реальность. Она — такая же реальность, как любое наблюдаемое и видимое физическое явление.

Сам Христос Господь, для удовлетворения человечества, имея в виду узость и ограниченность его мысли, привыкшей брести в мире ограниченности и измерять всё ничтожной меркой земных вещей и условных понятий, Сам Господь в событии с большой женщиной материализирует обнаружение Божественной Силы до осязаемости физического явления. Евангелие рассказывает: в момент прикосновения женщины «Иисус почувствовал Сам в Себе, что вышла из Него сила». И Он с настойчивостью, вторично указывает на это: «Прикоснулся ко Мне некто, ибо Я чувствовала силу, исшедшую из Меня» (Лк. 8, 46).

И эта сила, как какой-то материализованный ток физической энергии, выходит под влиянием физического возбудителя — прикосновения.

Христос чувствует действие силы в момент прикосновения женщины. Это дважды и отмечается рассказом. «В то же время» (т. е. в миг прикосновения) Иисус почувствовал, и второй раз: «Прикоснулся ко Мне некто, ибо Я чувствовал...» И, наконец, Божественная Сила, вышедши, не неуловима, не исчезает бесследно, а подобно материальной энергии производит определенное физическое действие.

Больная женщина, читаем у Евангелиста, сейчас же, в миг прикосновения к Господней одежде «ощутила» Божественную Силу и ее действие: «и тотчас иссяк у нее (больной) источник крови, и она ощутила в теле, что исцелена от болезни».

Подмечай, как снисходителен Господь к человеческой слабости. До какой отчетливости физического явления Он обнаруживает людям Свою Божественную Силу. Смотри. Убеждайся. Знай, глубже веруй. Поклонись Христу!

Идем дальше в анализ изумительного, неповторяемого Евангельского события.

Божественная Сила, когда она направлена к людям, вся среди людей, вся обращена к ним, вся к их пользованию и спасению. Вель Христос и явился на землю, чтобы открыть людям эту Божественную Силу и ею спасти людские души.

Христос со Своей Божественной Силой весь на земле, и Его сила открыта на служение человечеству. Приходи любой, бери, пользуйся! Святой Евангелист оттеняет именно эту мысль, когда особо подчерки-

вает, что Господь был в народе. «За Ним следовало множество народа, и теснили Его». И еще ученики сказали Ему: «Ты видишь, что народ теснит Тебя». Значит, Божья сила в человечестве, она открыта, она доступна. Бери, пользуйся. Но требуется какой-то контакт, при условии которого человек включается в сферу Божественной Силы. Требуется контакт со стороны, потому что Божественная Сила не действует механически, сама входя в души.

Божественная Сила — не слепая стихия, которая механически призывает всякого, внешне соприкасающегося с этой стихией. Ведь около Христа, когда Он шел (в дом Иаира), толпилось множество народа... И народ теснит Его, значит, без сомнения, десятки людей невольно прикоснулись к Нему... прикоснулись к Его одежде и десятки людей, несомненно, Самого Христа невольно осязали, будучи теснимы толпой; ученики Христа на это и указывают. Когда Господь, как будто не зная о женщине, спрашивает: «Кто прикоснулся ко Мне?», — ученики с полупреком возражают: «Наставник! народ окружает Тебя и теснит, и Ты говоришь: кто прикоснулся ко Мне?» (Лк. 8, 45), т. е. очевидно, что многие могли прикоснуться ко Христу во время следования к Иаиру. И очевидно, что среди многих прикоснулись к Нему и больные, потому что за Христом, как прославленным чудотворцем, шла толпа, и в ней, с несомненностью можно говорить, были и больные, и они также могли прикоснуться ко Христу. Итак, прикосались многие, исцелилась одна. Значит, исцелило не механическое соприкосновение с Божественной Силою, а соприкосновение и плюс какой-то еще фактор со стороны, который включил прикоснувшуюся в сферу Божественной Силы.

Какой же фактор? Откуда он?

Он не от Христа. И Сам Господь особенно оттеняет, что этот фактор идет не от Него. В рассказе о чуде подчеркивается как бы пассивная роль Христа.

Он не только не намеревался совершить исцеление женщины, но как будто даже не знает, кто прикоснулся к Нему... Он ищет прикоснувшегося... (А ведь, как Бог, знал же Он, конечно, кто касался Его!)

Мало того, вся обстановка чуда такова, что как будто действие Божественной Силы произошло помимо веденья Бога и помимо воли Бога...

Божественная Сила как будто была вынуждена излиться помимо воли Бога. В этой подробности одна лишь мысль, и большая мысль: контакт с человеком произошел вне влияния (в смысле воздействия, давления) Божественной Силы. И Спаситель обстановкой чуда и хочет особо оттенить это обстоятельство!

«Я в народе... Я в человечестве... ради него Я пришел, Моя сила готова излиться в любой момент. Но в Ее излиянии действую не только Я, а еще и иной, привходящий фактор»... Какой же?

Если этот фактор не в Господе, то, очевидно, в другой стороне из двух соединяющихся, т. е. в человеке.

Да, очевидно этот фактор в женщине. Она сама как бы вынуждает излитие в нее Божественной Силы. Теперь научимся от Господа последнему: чем же женщина вынудила Божественную Силу открыться ей и исцелить ее, какой фактор со стороны человека устанавливает контакт Бога с человеком?

Женщина прикасается ко Христу... Через прикосновение в нее изливается Божественная Сила. Но прикосновение — внешний акт. Это лишь видимое посредство Божьего посещения человека. Одна внешность, одно прикосновение само по себе не обеспечивает открытие Божьей Силы. Мы видели, что прикасались многие, а исцелилась одна. Одновременно с внешним актом — прикосновением женщина выявляет и внутреннее — веру. «Дщерь! вера твоя спасла тебя».

Но мало сказать так, что женщина обнаруживает веру. Надо думать, что многие из больных, шедших за Христом, имели веру в Него и касались Его. Ведь не одно же простое любопытство побуждало больного человека тесниться за Христом и терпеть излишние страдания усталости, тесноты и давки.

Теснившиеся больные верили, что Господь может их исцелить. И однако внешнее соприкосновение и вера, как сознание, не обеспечивала Божественной помощи.

Женщина явила исключительную силу веры. Здесь была вера — воля, вера — душа, вера — жизнь. Здесь вера поглотила всего человека. Женщина в этот миг вся ушла в горенье веры; и пламень веры, которым она была охвачена, она бросила в прикосновенье, как будто бросила самоё себя.

Вот фактор, со стороны человека нарождающий контакт с Богом, — огненная сила веры, когда человеческое, как бы стгорая, всё поднимается к Отцу Небесному. Да, да...

И вот через нее, через это ничтожное, дрожащее, последнее колебание жизни показался Небесный Учитель, дарящий туне, безвозмездно все дары жизни, воскрешающий к жизни... Что же, у женщины было колебание? Было сомнение? Было одно любопытство? Была холодная полувера? Для нее не было выбора. И вот вся сила оставшейся жизни была брошена в этот единственный просвет. Или смерть, или «это». Значит, для жизни осталось только «это», «прикосновенье»... «И я спасена!»...

Здесь была вера — воля, вера — вся душа, вера — вся жизнь... Пламень веры она бросила в прикосновенье, как будто бросила всю себя. «Сгорю, но спасусь»... И она спаслась. «Дщерь! вера твоя спасла тебя».

Что прибавить к сказанному?

Осмотришься, не «много ли» и ты потерпел от жизни? Не истощено ли богатство души? Не пришел ли и ты в результате цеплянья за землю в «худшее состояние»?..

Молись Учителю, чтоб дал тебе дерзновенье веры броситься к Нему без остатка... Привлечь на себя излитие Божественной Силы и услышать ласковый голос Небесного Отца: «Спасла тебя вера... Иди с миром в душе и будь здоров от болезни твоей». Такая вера. Смотри, как Евангелист подробно описывает эту веру. И разве Божие слово, сообщая подробности о женщине, делает это для удовлетворения любопытства? Это сделано для научения нас. Вспомни описание женщины.

«Женщина... страдала двенадцать лет... Много потерпела от многих врачей... истощила всё, что было у ней, и не получила никакой пользы, но пришла в худшее состояние».

Такова жизненная обстановка пришедшей ко Христу. Страдала двенадцать лет... Двенадцать — число полноты. Значит, страдала долго и чрезмерно. И страдая, по обычаю земных, цеплялась за землю...

Помощи не было... Получала новые раны («потерпела от врачей») и все-таки цеплялась за землю... «Много потерпела от многих врачей».

Наконец, были использованы все земные средства...

Наконец, на земное было убито всё земное, т. е. убито и здоровье, убиты и все материальные средства — имущество, деньги... «Истощила всё, что было у ней». И в результате — ничего!.. Только хуже... «Пришла в худшее состояние»... Полное крушение жизни! Впереди осталась могила нищей. И вот широкая, свободная, обеспеченная, когда-то радостная жизнь сузилась до узкой щели. А стены могилы росли, приближались, и уже пахло землей!.. Свет жизни брезжил уже только в эту оставшуюся щель.

46

И не позволил (Господь) никому следовать за Собою, кроме Петра, Иакова и Иоанна, брата Иакова. Приходит в дом начальника синагоги и видит смятение и плачущих и вопиющих громко. И, войдя, говорит им: что смущаетесь и плачете? девица не умерла, но спит. И смеялись над Ним. Но Он, выслав всех (из помещения, где лежала умершая), берет с Собою отца и мать девицы и бывших с Ним (трех учеников), и входит туда, где девица лежала (Мк. 5, 37—40).

Божьи дары не рассыпаются без разбора на всяком месте и для всяких глаз.

Разве слепой увидит разнообразие красот? И при плохом зрении разве не искажается восприятие цветов, как они есть?

Божьи дары открываются по мере способности вместить их. Лишь «могущих вместить» Господь сподобляет быть свидетелями Своих тайн. Вот почему свидетелями воскрешения дочери Иаира Господь делает только трех избранных учеников и отца и мать умершей, ради их веры и родственной близости к ней. А прочие, что будут «судить по плоти» (Ин. 8, 15), оставляются вне.

И если ты хочешь быть с избранными, имей веру и «больше сих узриши».

47

Приходит (Господь) в дом... и говорит им: что смущаетесь и плачете? девица не умерла, но спит (Мк. 5, 38—39).

Умершая спит. Раз в последний день этого мира, на грани перехода в вечное Царство Славы, Господь из восстанавливаемого (воскрешаемого) тела человека сотворит для бессмертной души новое тело Царства Славы, то, конечно, смерть тела есть сон.

Вот почему и в другой раз Господь сказал про Своего умершего друга Лазаря: «Лазарь, друг наш, уснул»... и далее говорит: «Я иду разбудить его» (Ин. 11, 11).

Так же исповедует Христова Церковь.

Она называет умерших усопшими, т. е. уснувшими, и молится об их блаженном уснении, т. е. мирном сне.

48

(Господь) взяв девицу (умершую дочь Иаира) за руку, говорит ей: «талифа куми», что значит: девица, тебе говорю, встань (Мк. 5, 41).

Подмечай, с какой легкостью совершается величайшее чудо. Подходит к умершей, берет за руку и спокойно, властно говорит ей, как бы спящей: «Встань». И девица поднимается.

Для Господа, для Божественной Силы одинаково свободно совершить и великое и малое. А забота человека должна быть о том, чтобы не препятствовать проявлению Божественной Силы и безраздельной веры, всю ее привлечь на себя (срав. Мк. 5, 25—29, 34, 36).

49

(Совершив чудо воскрешения дочери Иаира, Господь строго приказал им (присутствовавшим при чуде), чтобы никто об этом не знал, и сказал, чтобы дали ей есть (Мк. 5, 43).

Для чего? А почему же исцеленному бесноватому приказывает обратное: «Иди... и расскажи им, что сотворил с тобою Господь» (Мк. 5, 19)?

Божьи слова и Божьи дела открываются людям по мере их способности воспринять таковые (срав. Мк. 4, 33 и 5, 37—40). Значит, когда в одном случае среда (домашние бесноватого) признаётся способной воспринять Божию тайну, тогда Господь указывает поведать ей о чуде. В другом случае среда явно обнаруживает застенчивость сердца («смеялись над Ним»), и Господь замыкает тайну только среди избранных. Ради святости тайны Он не хочет метать бисер перед недостойными, чтобы они, кощунствуя, не стали «попирать» святыни «ногами своими». Такое разграничение способных и неспособных вместить Божьи тайны и разное отношение к ним вовсе не было излишнею строгостью, как бы ригоризмом Господа и уж совсем не говорит о том, что Господь благоволил к одним людям и отворачивается от других.

50

И соблазнялись о Нем (Мк. 6, 3).

Во все века исполнялось предсказание Симеона Богопримца, что «лежит Сей (Христос) на падение и на восстание многих... и в предмет пререканий» (Лк. 2, 34). И во все века «соблазнялись» о Нем. Предметом соблазна была обычность Его человеческой жизни... «Не плотник ли Он?» Как будто Отец Небесный в условиях земного порядка, Им же благословенного, должен был в Своем Сыне на земле проявить одно сплошное чудо, одну необычайность. Как будто обстановка одного сплошного чуда не оторвала бы Божьего Сына от земли, от людей, ради которых Он и пришел! А потом соблазнялись о Нем через Церковь. Разве служители Его безгрешны?.. Как будто члены Церкви живут вне земных условий. И как будто Бог на земле должен был создать обстановку сплошного чуда.

51

Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем (Мк. 6, 4).

Эти слова приложимы и к оценке людского отношения к христианству. И для людей в христианстве «несть пророка», нет чуда, нет Христа как Бога. Как у домашних нет горизонта в оценке своего человека, родного и близкого, и их глаза застилаются житейскими мелочами, которые движутся в их мысли на первом плане, так же точно в оценке христианства. Церкви людям мешает отсутствие горизонта и масштаба... Человеческая мысль путается в ближайших, видимых мелочах... Она пленена ими и не в силах из них выбраться... А надо смотреть шире... За людьми, за их суетливостью, за мелочами ничтожных интересов, за борьбой самолюбий и тщеславий надо находить Всемогущую Божию Руку, ведущую жизнь в целом и направляющую события к своему концу. Тогда поймешь текучесть событий, найдешь свое место в них и поймешь, что требует от тебя Господь. Только тогда может быть ясность в жизни и спокойствие в деятельности.

52

И не мог (Господь) совершить там (на Своей родине, среди своих) никакого чуда (Мк. 6, 5) по неверию их (Мф. 13, 58).

Какие слова! «Не мог совершить!» Не сказано: «не совершил», а «не мог совершить», как будто ограничено было Божественное Всемогущество!.. Это новое и поразительное свидетельство того, что Божье

ственная Сила как бы связывается человеческой немощью (срав. Мк. 5, 25—34). Бог бессилен спасти человека без человека. Божественная Сила всегда готова излиться на человека... Но со стороны человека требуется порыв души и открытость души, чтобы воспринять Божественную Силу. Употребим аналогию: как в материальных вещах, для того, чтобы тот или иной аппарат уловил какие-либо атмосферные токи, надо, чтобы был открыт и действовал его приемник (как, например, в радиоаппаратах), так же точно для того, чтобы человеческой душе включиться в контакт с Божественной Силой, надо, чтобы приемник души был открыт и действовал. Тогда он уловит токи Благодатной Силы.

Если же души закрыты, глухи, если они неспособны принять Божий дар, то не расточать же Господу Свою Божественную Силу как бы в пространство! И Господь заключился в Себе. Это и обозначает Евангелие, когда говорит: «Не мог совершить там никакого чуда». Потому что закрыты были души. Никто не думал о Божественной Силе, и никто не обращен был к ней. Понятно, что выражение «не мог совершить» не содержит в себе и тени намека на то, что Господь не имел силы совершить чудо, а равносильно мысли, что Господь, скорбя о закрытии людских сердец, сознательно (?) не совершил на Своей родине многих чудес. Святой евангелист Матфей так и пишет: «Не совершил там многих чудес по неверию их» (13, 58).

53

И дивился (Господь) неверию их (окружающих) (Мк. 6, 6).

И как не дивиться! Чудеса кругом, чудеса на каждом шагу! И все видят их! А оценка чудесного — своя оценка недомыслия и духовной слепоты: «Откуда у Него это?.. Не плотник ли Он?» (ст. 2 и 3)... Так всегда!.. Божьи знаменья есть в каждой жизни... Если быть внимательным, они на каждом шагу, они кругом... А оценка их — оценка недоумения и духовной слепоты: «Это всё пустяки». И человек остается со своими «пустяками». И остаются закрытыми глаза и заткнутыми уши... А Господь уходит с его пути.

54

Сказал им (Христос ученикам): пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного (Мк. 6, 31).

Отдых души — в молитвенном одиночестве. Тогда душа отходит от расслабляющих влияний извне и устанавливает контроль над своим внутренним миром, чтоб ничто не посмело расхищать ее богатства. Тогда же она входит в соприкосновение с неисчерпаемым источником своей силы — Богом, и крепнет, и ширится, и зреет в совершенство!

55

Иисус... увидел множество народа и сжалился над ними, потому что они были, как овцы, не имеющие пастыря; и начал учить их много (Мк. 6, 34).

Пастырь Христос: «Аз есмь пастырь добрый» (Ин. 10, 11). И не послушались Пастыря, и разбрелись овцы!.. А так как были слепы, то заблудились и погibli... «И сжалился над ними», потому что «слепы овцы»! И начал открывать им души, чтобы прозрели у них очи сердец и чувственные глаза их стали видеть ясно! Начал открывать им души, чтобы познали они Свет Истины и правда жизни воссияла им. «И начал учить их много».

56

Отпустив их (учеников), (Господь) пошел на гору помолиться (Мк. 6, 46).

Уходит молиться «на гору». «На горе» ближе к Отцу. И Господь поднимается телом с долины как бы затем, чтобы быть над жизнью земли и оторваться от нее.

Здесь образ молитвы к Отцу. Такова должна быть молитва к Отцу Небесному. Пусть душа уходит «на гору», оторвется от земного, поднимется над ним, забудет о нем, чтобы не связывала ее тяжесть земных дум, забот, интересов, чтобы не влачила молитва в жиже земных помыслов и не обескрыливалась в рассеянности, перебегая по земным вещам...

Никогда же не забывай уходить молиться «на гору».

57

Жители (земли Геннисаретской), узнав Его (Христа), обожали всю окрестность ту и начали на постелях приносить больных... и просили Его, чтобы им прикоснуться хотя к краю одежды Его; и которые прикасались к Нему, исцелялись (Мк. 6, 54—56).

С такой ревностью ищут Его.

И ты, когда почувствуешь нужду в Боге, с ревностью ищи Его. Обегай всю человеческую «окрестность», осмотри человеческие пути жизни, облазай все закоулки человеческой мысли, и ты дойдешь до Христа, дойдешь, если будешь честно искать Его.

И когда придешь к Христовым путям, положи при них свою больную душу и моли Христа, чтобы влил в тебя силу «коснуться» Его... Потому что Христа надо «коснуться» и надо Его «косязать», чтобы принять Его Божественную поддержку (срав. Мк. 3, 10).

58

И призвав весь народ, (Господь) говорил им: слушайте Меня все и разумеете: ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека... ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его, потому что не в сердце его входит... Исходящее из человека оскверняет человека. Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство,— всё это зло изнутри исходит и оскверняет человека (Мк. 7, 14, 15, 18—23).

Сердце — центр физической жизни человека и по связи душевной деятельности с физической оно же, как объединение душевных способностей, есть центр и душевной деятельности. И как сердце разносит кровь по организму и дает ему или здоровье, или дурные токи, так и в душевной жизни от сердца идут проводники сил добра или зла. А само сердце, таким образом, является резервуаром добра или зла, и из него или же как из чистого резервуара течет добро, или же как из зараженного — зло.

И так в сложившейся душевной жизни добро и зло идут от сердца, как объединения душевных способностей. Там, в тайниках сердца человека, складывается порок человека или добро человека. Внешние влияния здесь играют второстепенную роль. Если они содержат в себе элементы добра или зла, то они будут лишь возбудителями добрых или злых стремлений, какие всё же пойдут от человеческого сердца. А чаще внешнее впечатление само по себе не есть добро или зло, оно

нейтрально. Его окрашивает встречная волна восприятия, которая идет от сердца. Если во встречной волне будет элемент зла, то и внешнее впечатление получит преобладающую окраску зла. Не будет элемента зла, впечатление воспринимается, как нейтральное.

Вот пример. Всякому мужчине естественно встретить женщину и естественно смотреть на нее. А при взгляде на женщину образуется внешнее впечатление, которое и посылается уму и сердцу. Такое впечатление может быть совсем нейтральным, и в нем не будет греха. А грех будет тогда, когда порочное сердце мужчины воспримет впечатление с порочной окраской и такую окраску сообщит воспринятому. Так сказал и Господь, что согрешает не всякий посмотревший на женщину, а лишь тот, кто посмотрит «с вожделением» (Мф. 5, 28).

Итак, человеческое сердце есть сокровищница добра и зла. И «добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое» (Лк. 6, 45). Сердце делается таким в процессе формирования личности человека, а когда душевная жизнь человека сложилась, тогда сердце, как центр сознательной душевной жизни, само делается регулятором добра или зла и по отношению к нему внешнее добро или зло не имеет самостоятельной ведущей роли.

И тогда, в частности, никакое внешнее зло не может войти в человека и осквернить человека, если оно не будет попущено накопившейся внутренней скверной, и, следовательно, тогда сквернит человека его собственная сквернота, которая загнездилась внутри его.

Здесь указана основа душевной жизни человека. Здесь большая истина. Вот почему и сказал Господь: «Слушайте Меня все и разумейте» (ст. 14).

Отметь же истину о душе в твоей памяти. Отметь, что твое сердце есть ключ добра и зла в тебе и что, следовательно, ты полный ответчик за всё твое внутреннее нечистое. А если ты полный ответчик за свое сердце, то надо тебе быть полным хозяином его, т. е. надо, чтобы сердце в твоих интересах было проводником только одного добра, но не зла и греха; надо, чтобы и внешние влияния, когда в них есть элемент греха, сердце пропускало через себя, как желудок пищу, не оскверняясь ими, а чтобы добро текло из сердца постоянной широкой и свободной струей.

Ты думаешь и ты говоришь о сторонних дурных влияниях на тебя и ими оправдываешь свою худость. Не много ли лицемерия в этих самооправданиях?

Когда человек не стоит на страже своей внутренней чистоты и в нем развязывается стихия низшего порядка, тогда человек охотно принимает всё противное Божественному закону (срав. Мк. 7, 9) и легко идет на сделки и компромиссы, а в успокоении хоть изредка будоражащей совести ссылается на неотвратимость внешнего дурного влияния, вынуждающего на зло и грех.

Здесь лукавство!

Правда такова, что стороннее влияние пусть остается влиянием и пусть даже в нем будет элемент греха... А что это стороннее влияние ты не пропустил через себя без вреда для себя, что ты приложил его зло к своему злу и маскируешь свою нечисть внешним злом, это уж твоя вина, за которую ты и несешь ответ.

Ничто входящее в человека само по себе не осквернит человека, а осквернит его собственная скверна, исходящая от испорченного сердца. «От сердца бо исходят помышления злая»... Господь дает перечень злых мыслей, идущих от сердца и ставит их в порядке нарастания зла, в смысле охвата им (злом) души и углубления в душу до полного истребления там всего здорового и нормального.

Сначала Господь указывает зло, имеющее основанием греховное тело и направленное на тело и имущество человека: прелюбодеяние, любодеяние, убийство, кражи, лихоимство (ст. 21). Потом называет зло, покоящееся на душевных движениях: злоба, коварство, непотребство, завистливое око (ст. 22). И заканчивает обозначением зла, пронизавшего душу до ее основ и перевернувшего ее нормальную природу: богохульство, гордость, безумство (ст. 22).

Богохульство, или вероотступничество, есть первый этап истребления души, когда у нее порываются корни питания, связь с Богом, как Источником жизни. Тогда человек пытается подменить Божескую основу жизни самостью. Человек себя самого, свой ум, волю делает регулятором жизни и свой эгоизм ставит в центре жизни. Это — второй этап истребления.

Но так как извращенная человеческая самость — иллюзорная опора жизни, то, конечно, банкротство жизни на этом этапе неминуемо, и человек скатывается к третьему и последнему этапу — безумству.

«Безумством» кончает человек зла. Это — полюс истребления души, когда в ней не остается ничего здорового, когда «омрачается несмысленное сердце» человека (Рим. 1, 21) и на всю его деятельность, на всю жизнь ложится печать физического и морального помрачения, когда человек предается «в ненскусен ум творити непотребная» (Рим. 1, 28).

59

Пришел (Господь) в пределы Тирские и Сидонские; и, войдя в дом, не хотел, чтобы кто узнал, но не мог утаиться (Мк. 7, 24).

Господь не прибегает к внешнему давлению на человека, чтобы расположить его к Себе. Господь не прибегает к чуду как внешнему механическому доказательству Своей силы, чтобы подавить им человеческую ограниченность. И могущество Господа всегда на земле, но оно не изливается механически. Оно как бы скрыто.

Эту мысль Господь передает образно, когда, войдя в дом, не хочет, чтобы кто узнал о Нем. Для верующей же души, ищущей Его, Господь открыт и явен каждый миг: «не мог утаиться» для такой.

60

Услышала о Нем (Христе) женщина, у которой дочь одержима была нечистым духом... а женщина та была язычница... и просила Его, чтобы изгнал беса из ее дочери. Но Иисус сказал ей: дай прежде насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам. Она же сказала Ему в ответ: так, Господи; но и псы под столом едят крохи у детей. И сказал ей: за это слово, пойдя; бес вышел из твоей дочери (Мк. 7, 25—29).

Дети — это признающие Отца и тянущиеся к Отцу Небесному. Конечно, они насыщаются первыми уже потому, что они ищут пищи Отца и способны принять ее (срав. Мк. 4, 25). Однако не отвергай и «не детей»: «дай прежде насытиться детям»... Пищу от Небесного Отца получают все.

«Не дети» обозначаются как будто жестоким словом... Так потому, что отвергающие Божественное слово попирают его, уподобляясь неразумным животным.

Оттого в другой раз и заповедует: «Не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попирали его ногами своими» (Мф. 7, 6). А когда «не дети» захотят взять хотя бы «крохи» Божественной Правды, крохи от пищи детей, тогда Отец открывает им всю любовь и за

один миг, за одно обращение веры дарит им Свою благодать: «За это слово — пойдиди... дочь твоя здорова» (ст. 29).

Здесь укор неразумной душе!

О тебе первая забота Отца... Тебе приготовлен первый стол... И такой стол, что даже крошки с него дают жизнь! А ты всё черства и всё небрежешь!

61

Привели к Нему (Христу) глухого косноязычного и положили Его возложить на него руку. Иисус, отведя его в сторону от народа, вложил персты Свои в уши его и, плюнув, коснулся языка его; и, воззрев на небо, вздохнул и сказал ему: «еффафа», то есть «отверзись». И тотчас отверзся у него слух и разрешились узы его языка, и стал говорить чисто (Мк. 7, 32—35).

Это речь о душе. Она глухая и она косноязычная. Она глухая, потому что она бесчувственна и черства, как будто замкнуты у нее уши сердца и она не слышит Божьих зовов. И она косноязычная, потому что нет у нее языка говорить со своим Отцом, от Которого Свет, Премудрость и Жизнь... И говорить со своею Матерью и со своими братьями — нет у нее молитвы...

Надо привести душу ко Христу и молить Его возложить на нее Свою руку. Надо молить Христа, чтобы Его рука невидимо осенила нашу душу и повлекла ее к Отцу Небесному, сняв с нее глухоту и развязав язык сердца.

А привести душу ко Христу — значит, прежде всего, вывести ее из мира, в сторону от греха людей. Как Господь совершает исцеление глухого, отведя его «в сторону от народа», так и отвержение нашей души может совершиться только вне мира греха, когда душа будет свободна от связывающего и разлагающего влияния земли — греха и будет наедине с Богом.

Тогда она, свободная, легче устремится к небу, и Господь, как при чуде исцеления, коснется ее, «вздохнув» Своим Божественным Дыханием, и волеет в нее от Своей Божественной Силы. Он невидимо вложит персты в уши сердца, коснется его языка, скажет: «Отверзись», и откроется слух души, спадет ее черствость, бесчувствие, станет чуткой совесть. Божьи зовы повлекут за собой... Открытое сердце наполнится живым, трепетным чувством к Отцу, и тогда молитва к Нему потечет легко, свободно, проникновенно.

Так разрешит Господь «узы» языка души, и она станет «говорить чисто» (ст. 35).

62

Когда собралось (около Господа) весьма много народа и нечего было им есть, Иисус, призвав учеников Своих, сказал им: жалъ Мне народа, что... нечего им есть. Если неевшими отпущу их в дома их, ослабеют в дороге, ибо некоторые из них пришли издалека. Ученики Его отвечали Ему: откуда мог бы кто взять здесь в пустыне хлебов, чтобы накормить их? И спросил (Господь) их (учеников): сколько у вас хлебов? Они сказали: семь. Тогда велел народу возлечь на землю; и, взяв семь хлебов и воздав благодарение, преломил и дал ученикам Своим, чтобы они раздали; и они раздали народу. Было у них и немного рыбок: благословив, Он велел раздать и их.

И ели, и насытились... Евших же было около четырех тысяч. И отпустил их (Мк. 8, 1—9).

Снова чудо насыщения. Очевидно, так значительно и жизненно насыщение около Него душ и тел (см. Мк. 6, 35—44), что Господь для большего запечатления в людских умах и сердцах мысли о нем вторично совершает чудо и углубляет Своё слово и дело.

Опять около Христа много народа, и Он совершил насыщение их душ. Опять народ нуждается в физическом подкреплении, в пище. Опять трогательное внимание Учителя к тяжелым нуждам народа: «Жаль Мне народа, что... нечего им есть... ослабеют в дороге»... Опять мысль, что Господь не может отпустить народ от Себя, тем более, что «некоторые пришли издалека», т. е. были далеки от Бога, и их надо поддержать и удовлетворить всем потребным... и еще тем более, что если отпустить их, то они «ослабеют» в дороге жизни без Бога... Опять заявление учеников, что около христианства место пустынное и негде взять хлеба...

И Господь не отпускает народа. Он, как и при первом чуде насыщения, спрашивает о количестве имеющихся хлебов, повелевает народу возлечь на землю, в «благодарении» Отцу низводит благословение неба на дары земли, преломляет хлебы и передает ученикам для раздачи народу.

И снова благословением Бога творится насыщение: «и ели, и насытились» (ст. 8). И только после насыщения, когда были удовлетворены и души и телá, «отпустил их» (ст. 9).

Профессор А. И. ГЕОРГИЕВСКИЙ (Москва)

О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ В СВЯЗИ С ЕВХАРИСТИЕЙ, В СВЕТЕ УЧЕНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

I

Апостольское благовестие содержит учение Господа Иисуса Христа о воскресении мертвых, в котором можно различить **два существенно различных направления мысли**, синтезирующихся, тем не менее, в одну стройную систему чрез связь с другим Его учением — о новом великом таинстве, не известном до того ни в одной из дохристианских религий, о таинстве Евхаристии.

Первое направление характеризуется проповедью о воскресении мертвых как о совершенно самостоятельном космическом акте, введенном в обиход мироздания промыслительным действием Бога, чрез воплощение Его Единородного Сына.

Другое направление указывает на воскресение мертвых как воскрешение их Божественной волей в последний день.

Первое направление антастасической мысли имеет, несомненно, более широкое распространение в Евангелии, и лишь впоследствии, в апостольских Посланиях, и главным образом у апостола Павла, оно переходит в формы второго направления, т. е. о воскрешении мертвых непосредственным Божественным произволением.

Однако **сущность христианского догмата о воскресении осталась неизменной**, изменяясь и эволюционируя лишь логически, по мере усвоения христианским сознанием глубокой связи воскресения с евхаристической тайной. И, наконец, всё завершилось мистическим реализмом богодухновенных прозрений 15-й главы первого Послания к Коринфянам. Очень важно отметить, что здесь уже христианское антастасическое учение поставляется на высоту такой оригинальности, которую совершенно невозможно сблизить с чем-либо из скудного антастасического учения дохристианского мира¹.

В евхаристической 6-й главе Евангелия от Иоанна космическая всеобщность воскресения получает черты воскрешения мертвых Богом чрез восприятие ими при жизни Плоти и Крови воплотившегося Господа: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 54).

Всеобщность же космического воскресения, распространяющегося на всех: праведных и неправедных, верующих и неверующих, указывается ссылкой на «царицу Южную» и «ниневитян», которые «восстанут на суд с родом сим и осудят его» (Мф. 12, 41—42).

Тогда, в результате всеобщего суда, обнаружится разница между личной внехристианской праведностью и праведностью, достигнутой посредством таинственного общения с самим Существом Воскресшего чрез благодатное восприятие Его Плоти и Крови.

¹ П. С. Страхов. *Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании*. М., 1916, с. 55.

«Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет», — говорит Господь (Ин. 5, 21). И если это не вполне может быть отнесено именно к воскресению мертвых, так как, пожалуй, под «мертвыми» можно разуметь непросветленных светом Христова учения, то в следующей главе того же Евангелия от Иоанна дано уже вполне ясное откровение воли Божией: «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 40). А затем то же обетование повторяется: вначале в связи с указанием на промыслительное содействие Отца (Ин. 6, 44) и потом как результат евхаристического приобщения (Ин. 6, 54). Как же согласовать между собой выясняющиеся таким образом анастасические процессы — космическое воскресение и Божественное воскресение? Какая внутренняя связь существует между ними, если, конечно, говорить о верующих во Христа?

Оставив в стороне несложную ссылку на то, что всё может быть сделано волею Бога, попытаемся установить указанную выше связь путем раскрытия, насколько возможно, евхаристической тайны.

Произнося установительные слова Евхаристии: «Примите, ядите: сие есть Тело (τὸ σῶμα) Мое» (Мф. 26, 26), Христос ясно указывает, что под видом хлеба предлагается сперва апостолам, а затем и всем верующим истинное и действительное Тело Господа, именно то самое тело, которое было рождено «от Духа Свята и Марии Девы».

Более того, по позднейшему святоотеческому толкованию, в евхаристическом хлебе предполагается присутствие самой Плоти Христовой как материальной субстанции Его Тела. Так, святой Иоанн Дамаскин прямо утверждает, что пресуществление вещества происходит здесь «с помощью Святого Духа, подобно тому, как при содействии Его же Господь для Себя и в Себе осуществил и плоть от Пресвятой Богородицы»². Этим авторитетным мнением сразу же намечается связь между установительными словами таинства и тем евхаристическим учением, которое развивается в 6-й главе Евангелия от Иоанна, где ни разу не упоминается о Тэле (σῶμα), а лишь о Плоти (σάρξ). К этому же примыкает и присущее восточному богословию реалистическое понимание таинства святого Причащения как совершенно реального и действительного приобщения Плоти и Крови Христовой, в которые благодатно прелается, через призывание Святого Духа, материальный субстрат хлеба и вина.

По словам святого Иринея Лионского (II в.), «чаша растворения и приготовленный хлеб принимаю Слово Божие и делаю Евхаристию Тела и Крови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти (ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις)». И это происходит потому, что «чашу от растворенного вина Христос назвал Своею Кровию, от которой Он орошает нашу кровь, и хлеб от творения исповедал Своим Телом, которым укрепляет наши тела, вследствие чего и наша плоть оказывается причастной жизни вечной, и именно потому, что она и питается Телом и Кровию Господа, и есть член Его»³.

Значительно позже, в эпоху расцвета богословской мысли, святой Григорий Нисский (IV в.) развивает целую теорию реального вступления нашего тела «в приобщение и единение со Спасителем», Который в таинстве Причащения «посредством плоти сообщает Себя всем уверовавшим, срастворяясь с телом их, чтобы единением с бессмертным и человек сделался причастником нетления»⁴.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Перевод А. А. Бронзова. СПб., 1894, с. 222. Все подробности относительно таинства Евхаристии входят в курсы догматического богословия. Поэтому в дальнейшем будут приведены лишь те данные, которые с особенной реальностью подтверждают взаимную связь, через таинство Евхаристии, двух направлений анастасической мысли.

³ Св. Иринея Лионский. Сочинения. Перевод П. А. Преображенского. СПб., 1900, с. 449.

⁴ Св. Григорий Нисский. Творения, ч. IV. М., 1861, с. 96—101.

Святой Иоанн Златоуст идет в этом направлении реалистического понимания таинства Причащения еще далее: «Чтобы не любовью только, но и самым делом быть нам членами Плоти Христовой, будем причащаться этой Плотью. А это бывает через пищу, которую Христос даровал, чтобы выразить Свою великую любовь к нам. Для этого Он смешал Себя с нами и растворил Тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головой»⁵. И затем: «Христос дал желающим не только видеть Его и соединиться с Ним, а насыщать Им всякое желание»⁶. Таким образом, духовная связь со Христом, устанавливающаяся при крещении, дополняется физической в Евхаристии⁷.

Столь крайний реализм понимания и яркость образов, отвергаемые рационалистической критикой, оставили, однако, глубокий след в православном вероисповедании, что, например, можно видеть в обычае причащения младенцев, имеющем, с этой точки зрения, глубокий смысл. Причащая младенцев, Православная Церковь как бы запасает в их нежных, чистых и восприимчивых организмах спасительное и совершенно реальное, физическое начало нетления. И это особенно важно в том случае, когда некоторым из них впоследствии, в течение жизни, быть может, не придется по различным причинам приступить к святому таинству Причащения. Позволительно думать, что Господь, по великому Своему милосердию, и в этом случае не изгладит в человеке полученной им в младенчестве печати нетления. «Достоин причащающиеся ныне, — говорит святой Иоанн Златоуст, — сретят тогда Господа, грядущего с небес»⁸. А кто же, как не чистые и безгрешные младенцы, по самому существу своему, наиболее достойны этого?

Знаменательно, что, по учению святого Григория Нисского, тело Христово, входя евхаристически в нас, является как бы противоядием отравы греха. И совершенно так же, как пища и питье поддерживают наше тело в состоянии бытия, и евхаристически пресуществленные хлеб и вино в Тело и Кровь Христовы сообщают человеку свойства нетления. А если Христос, будучи истинным человеком, «поддерживал Ипостась Своего Тела с едью и питием», то тем самым Он претворял главные элементы пищи — хлеб и вино в «Тело Бога Слова». Поэтому и теперь те же вещества претворяются в него, но уже непосредственно. Воспринимая же это претворенное Тело, человек соделяется причастником нетления⁹.

Уже давно властно царящий на Западе богословский рационализм заставляет многих смотреть на столь реалистические идеи как на что-то, в лучшем случае, наивное, а то и как на недостойное серьезного внимания. А между тем, именно в этом мистическом реализме и содержится источник не только захватывающих прозрений в тайны плоти, но и спасения от сухой морализации религии, от мертвящей унылости формальных схем, словом, от всего, что наиболее прямым путем ведет к полной безразличности.

Лишь реалистический взгляд на тайну пресуществления может привести к стройному синтезу обоих направлений антагонистической мысли, а затем даст возможность логически понять то развитие, которое дал одному из них апостол Павел. Однако из уст некоторых авторитетных богословов можно услышать суровый приговор тем, кто пытается проникнуть в величайшую тайну Евхаристии. Так, митрополит Макарий

⁵ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. 8. СПб., 1902, с. 304.

⁶ Там же.

⁷ Срав.: С. М. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. Кн. 2. СПб., 1907, с. 50—51.

⁸ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. 10. СПб., 1910, с. 240.

⁹ Св. Григорий Нисский. Творения, ч. IV, с. 96 и далее.

полагает, что «усилия желающих постичь сие могут быть следствием только безумия и нечестия»¹⁰.

Нельзя, впрочем, не признать, что достаточным поводом для столь резкого приговора являются действительно бесплодные и доходящие до курьеза попытки к рационалистическому уразумению евхаристической тайны. Следовательно, приговор митрополита Макария справедлив лишь по отношению рационалистического скепсиса, оперирующего различными аллегориями и символами, прикрывающими неверие. Если же стать на освященную авторитетом святых отцов и учителей Церкви — великих богословов Востока — почву мистического реализма, то едва ли будет нечестивым православно-благословенное исследование. При этом, твердо укрепившись на почве безусловной веры в неисповедимость путей Божиих, можно достигнуть хотя бы приблизительного понимания, конечно, отнюдь не претендуя на полное познание, невозможное здесь по существу.

Прежде всего, попытаемся выяснить, что за связь существует (в порядке евхаристических идей) между «телом» (σῶμα) и «плотью» (σάρξ)¹¹. Многочисленными примерами как из Ветхого, так и из Нового Завета можно подтвердить тот вывод, что хотя оба слова и употребляются иногда синонимически, но слово «плоть» чаще применяется для обозначения смертной и тленной части человеческого существа¹². Тогда как слово «тело» по преимуществу соединяет с собой представление о цельной и неделимой индивидуальности человека.

В Ветхом Завете термину «плоть» соответствует еврейское слово «басар», применяемое при противополжении смертного, преходящего человека бессмертному и вечному Богу, а также и для обозначения того общего плотского состава, который одинаково присущ как человеку, так и всякому животному (Быт. 6, 3, 13, 17; Иов. 10, 4; Пс. 55, 5; 135, 25 и др.). И если в переводе LXX сравнительно часто не делается особого различия между обоими терминами, а слово «басар» переводится иногда и через σῶμα (например, Лев. 6, 10), то уже в Новом Завете принципиальная разница между ними устанавливается Самим Христом Спасителем, а затем очень отчетливо проводится в апостольской и святоотеческой литературе. Так, уча о Причащении как о вкушении Своей Плоти и Крови, Иисус Христос ни разу не употребляет слова «тело», говорит лишь о Своей Плоти, отдаваемой Им за жизнь мира (Ин. 6, 51). Но вместе с тем тут же намечается и тесная связь между «плотью» и самим Существом Спасителя, т. е. той Его Божественной индивидуальностью, которая объемлетя понятием «тело». «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53), потому что, продолжает Господь, «ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6, 56). А затем тотчас же следует и окончательное установление теснейшей связи между вкушаемой Плотью и Личностью Господа: «ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6, 57). И не только «жить», но «ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь

¹⁰ Митроп. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие, т. II. СПб., 1895, с. 399.

¹¹ Вопрос об идейной связи понятий σῶμα и σάρξ обстоятельно разобран в статье профессора А. Смирнова «Значение слова «плоть» в вероучительной системе апостола Павла» (Богословский вестник, 1912, июнь, с. 307—352), а также и в труде профессора Н. Н. Глубоковского «Благовестие апостола Павла по его существу» (т. II. СПб., 1910, с. 583). В книге профессора-священника Павла Флоренского «Столп и утверждение истины» (М., 1914, с. 264 и далее) есть филологический анализ слова σῶμα и высказывается взгляд на индивидуальность тела.

¹² Такой вывод можно сделать из указанной статьи проф. А. Смирнова. Подтверждается же это следующими местами Священного Писания: Иов. 41, 15; Притч. 5, 11; Ис. 40, 6; Рим. 7, 5, 14; 1 Кор. 3, 4; 15, 50; 2 Кор. 4, 11; Гал. 5, 17, 19—21; Еф. 2, 3; Кол. 2, 11 и др.

вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 54). Таким образом, евхаристическая мысль готовится к тому, что вскоре будет возведено на Тайной вечери, а затем, по сошествии Святого Духа, войдет в самое существо верующих в таинстве Причащения.

Предлагая апостолам хлеб на Вечери, Спаситель говорит о Телѣ Своем (σῶμα), причем уже самый акт преломления и разделения единого хлеба между присутствовавшими знаменует таинственный переход от единого, неделимого Тѣла к безграничной делимости Плоти, предъобразенной чудесным умножением хлебов, с которого и начинается 6-я (евхаристическая) глава Евангелия от Иоанна. Без сомнения, именно такой смысл придает чуду с насыщением хлебами святой Иоанн Златоуст, говоря: «Для того-то Христос наперед и совершил чудо, чтобы они, наученные им, веровали уже и тому, что Он говорил после»¹³.

Таким образом, ясно, что, по учению Христа Спасителя, в таинстве Евхаристии под видом хлеба и вина верующие воспринимают как Божественную Плоть и Кровь, так вместе с тем и самое Тѣло Господа. Вследствие этого возникает дилемма: или синонимически отождествить оба понятия (σάρξ и σῶμα), или же благоговейно остановиться перед недоступным человеческому уму — совпадением части и целого в их неразрывном метафизическом слиянии. По учению Святой Церкви, мы именно должны веровать в последнее, признав раз навсегда абсолютную нераздельность существа Божия, вследствие чего в каждой части этого существа (если только позволительно такое выражение) нераздельно присутствует и все Его индивидуальное Целое.

В «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария мы читаем: «В каждой части — до малейшей частицы — предложенного хлеба и вина находится не какая-либо отдельная часть Тѣла и Крови Господней, но Тѣло Христово всегда целое и во всех частях единое, и в каждой части — до малейшей частицы — присутствует весь Христос по существу Своему, т. е. с душою и Божеством, или совершенный Бог и совершенный человек»¹⁴.

Святой Иоанн Дамаскин, справедливо считающийся авторитетом вполне законченной к его времени (VIII в.) восточной догматики, говорит прямо и определенно: «Хлеб и вино не есть образ (τύπος) Тѣла и Крови Христа, но это само Тѣло (αὐτό τὸ σῶμα) обожествленное»¹⁵.

Затем у святого Иоанна Дамаскина содержится еще и следующее утверждение относительно проявления Божественной деятельности в мире: «Одному только Богу свойственно повсюду одинаково действовать (ἐνεργεῖν)»¹⁶. И далее он говорит: «Божественная деятельность (ἐνέργεια), которая есть одна и проста и неделима (ἀμερῆς) и которая благовидно разнообразится в том, что делимо, и всюду раздает то, что составляет собственную каждой вещи природу, — остается простою, увеличиваясь в делимых вещах неделимо и делимое сводя к простоте ее самой»¹⁷. А что же во Христе есть Его безгрешное и преображенное Воскресением Тѣло, как не первое и высшее проявление Божественной энергии? И не оно ли сводит к «простоте» своей неделимой индивидуальности безгра-

¹³ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. 8, с. 304.

¹⁴ Митроп. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие, т. II, с. 400—401.

¹⁵ Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч., с. 223. Многочисленные аналогичные мнения других учителей Церкви см. в цитированном труде митрополита Макария (т. II, с. 390—396) и там же догматические определения I, III, VII Вселенских Соборов. О понятии ἀντίτυπος — у святого Василия Великого (см.: Проф. А. П. Голубцов. Из чтений по церковной археологии и литургике, т. II. Сергиев Посад, 1918, с. 41—42).

¹⁶ Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч., с. 38; срав. Н. Терентьев. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910, с. 44.

¹⁷ Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч., с. 38.

ничную делимость пресуществляющейся в евхаристическом веществе Плоти? Несомненно, что именно к этой великой тайне приложимы следующие слова святого Иоанна Дамаскина: «Божество — просто и имеет единую простую деятельность, благую во всем (т. е. через Евхаристию — в телах наших), всё совершающую (ἐνεργούσα), подобно солнечному лучу, который всё согревает и в каждой в отдельности вещи действует сообразно с естественным ее свойством и ее способностью к восприятию»¹⁸. Если же мы захотели бы для хотя бы приблизительного уяснения сущности евхаристического совпадения части и целого воспользоваться образами конкретной действительности, то здесь наиболее приложимо сравнение или с единым солнцем, отражающимся одновременно в миллионах капель росы, или же, еще лучше, с осколками разбитого стекла, самостоятельно отражающими в себе всё то, что сразу отражалось в целом стекле¹⁹.

Таким образом, в таинстве Евхаристии Тело Христово, как бы расплываясь на бесконечное множество частиц пресуществленной Плоти, воспринимаемых миллионами причащающихся, остается, однако, единым и неделимым, сообщая воспринимающим его ту вечную и нетленную жизнь, которая присуща ему самому. И только в этом своеобразно реальном смысле можно понять как неоднократные обетования Господа о Его присутствии в верующих (Ин. 6, 56—57; 14, 19—20; 15, 4), так и столь излюбленное апостолом Павлом, а затем принятое и Церковью учение об Евхаристии как объединяющем верующих начале (Рим. 12, 5; 1 Кор. 12, 12—14, 20, 27; Гал. 3, 27—28; Еф. 1, 23; 2, 16; 3, 6; 4, 4, 12; 5, 30; Кол. 1, 18, 22, 24).

Подготавливая учеников к усвоению евхаристического учения, Иисус Христос начинает с общего утверждения: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6, 56). Но после установления святого таинства на Вечери в Сионской горнице Господь уже прямее и определеннее предуказывает то, что должно было открыться верующим лишь после Его окончательного прославления: «Еще немного, и мир уже не увидит Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14, 19—20).

Апостол Павел вполне ясно утверждает, что «хлеб, который преложим» есть «приобщение Тела Христова» и что «один хлеб, и мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 16—17).

Итак, кроме символического понимания Церкви как собрания верующих, возможно и вполне реальное представление о том, что самое Тело Христово на самом деле пребывает в мире, непрестанно существуя в субматериальных глубинах человеческих организмов, воспринявших его в таинстве святого Причащения. Оно как бы распределено по бесчисленным телам воспринявших, в общей совокупности своей составляющих реальное Тело Христово — Святую Церковь. Тело Христово внедряется именно в ту неистребимую (субматериальную) основу тела человеческого, которая именно вследствие этого и получает свойство, так сказать, «семени воскресения», долженствующего породить воскресающее тело.

А так как Тело это, по самому существу своему, обладает вечной и нетленной жизнью, то это же свойство сообщается и субматериальной

¹⁸ Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч., с. 39.

¹⁹ Профессор Московской духовной академии И. В. Попов в своей книге «Личность и учение блаженного Августина» (ч. 2. Сергиев Посад, 1916, с. 66) дает подобный яркий пример: «Одна и та же точка центра, давая начало всем радиусам, без разделения и целостно присутствует в каждом из них». Весьма ценный для нас пример приводит и проф. А. П. Лебедев в «Очерке истории Восточно-Византийской Церкви с XI по XV вв.» (М., 1892, с. 270), а именно — аналогично печати и оттисков слова и его восприятия читателями.

основе освященных им тел. Факт этот ощущается при жизни как особое чувство, знакомое верующим и состоящее в осознании пребывания в нас Христа, на что Он Сам указывает словами: «Узнаёте, что... Я в вас» (Ин. 14, 20). Богоощущение это весьма ясно понимает апостол Павел: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Оно известно в той или иной степени всем истинно верующим, испытывающим спокойствие и радость особенно по причащении Святых Таин и на всем пути следования Христу.

После же смерти то же ощутится в загробном существовании. Так только и возможно представить себе, что Церковь есть единая и неразрывная совокупность живых и мертвых, из которых первые ощущают пребывающего в них Господа, а вторые предвкушают еще и воскресение как переход от неполного посмертного существования к полноте жизни будущего века, мерцающего там уже более яркими лучами неземных предвкушений.

И как для живых непрестанной надеждой звучат слова Господа: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20), так и каждого умершего христианина Православная Церковь — в чинопоследовании погребения — сопровождает знаменательными словами: «Наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и услышавши оживут, и даже более того: всякий верующий «на суд не придет, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5, 24—25).

Мысль о Церкви как реальном Теле Христовом, столь присущая именно первохристианскому времени и лишь впоследствии сменившаяся более доступным для «примитивного» мышления символизмом, не только обуславливает собою реалистичность евхаристических идей Востока, но и дает возможность сразу же осветить некоторые вопросы, связанные с евхаристическим учением как Самого Господа, так и Его ближайших последователей. Так, например, признанием реального присутствия Тела Христова в глубинах материи человеческого тела только и можно объяснить, без всякой символики, слова апостола Павла: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1 Кор. 6, 15). Говоря так, Апостол, очевидно, понимает не всего человека, в общей совокупности тела и души, а лишь одно его тело. Примененное здесь Апостолом слово *μέλη*, поставленное без члена, дает возможность истолковать его именно не в смысле отдельных частей тела, а отнести его к частицам, элементам тела вообще. Относительная величина таких элементов значения не имеет, лишь бы каждый из них был запечатлен единой Божественной индивидуальностью, нес бы на себе печать Божества. Так что вопрос апостола Павла можно перефразировать так: «Разве вы не знаете, что тела ваши состоят из частиц Тела Христова?» Знаменательно, что в дальнейших словах Апостол говорит: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас (верующих) Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?» (1 Кор. 6, 19).

Через Евхаристию в глубинах плоти человеческой залегает нечто подобное тому, что существует неопределенно долго в глубинах всякого зерна, могущего во всякое время прорасти при наличности необходимых для этого условий.

Здесь анастасическая аналогия произрастающего зерна получает неожиданно глубокий смысл. С этой же точки зрения будут ясны слова Христовы и о переходе от смерти к жизни (Ин. 5, 24), а также и о том, что верующий не умирает (Ин. 11, 26). Ведь и зерно лишь тогда способно прорасти, если оно живо и сохраняет в себе таинственную потенцию жизни.

Обетованием Господа о пребывании в телах верующих и воскрешении их в последний день (Ин. 6, 54), конечно, нисколько не исключается проявление Божественной воли, без которой ничто не совершается, но лишь устанавливается связь между этой волей и космичностью анаста-

сического акта. Именно эту мысль проводит в одной из своих боговдохновенных проповедей епископ Иннокентий (Борисов), говоря: «В словах Спасителя: «Я воскрешу его», хотя они сказаны, по-видимому, просто и вообще, надобно предполагать особую силу и особенную мысль: «Я воскрешу его», т. е. «Я Сам, а не труба архангела, воскрешу его как живой член собственного Моего Тела, с коим Я неразрывно соединен и в коем жил доселе, который существенно никогда и не умирал, ибо пребывал во Мне, и Я в Нем. Я воскрешу его, или, иначе, возбужду его, как возбуждают от сна: только явлюсь миру, и он сам воспрянет и устремится ко Мне неудержимо; ибо в нем Тело и Кровь Моя, ибо Я и он — едино... Поэтому-то мы, верующие христиане, на причащение Тела и Крови Христовых должны взирать как на особое некое приуготовление нас к будущему нашему воскресению. Будучи сами нетленны и животносны, Тело и Кровь Христовы вносят и в наше бренное тело семя бессмертия»²⁰.

Несомненно, что для людей, не имевших евхаристического общения с Господом, воля Божия будет единственным фактором их воскресения, равно как и их дальнейшей участи.

Евхаристическое восприятие Тела Христова служит залогом воскресения мертвых не в прежней несовершенной плоти, а в иной, преображенной по образу того прославленного тела, в котором Христос являлся ученикам Своим по Воскресении. «Эта же наша плоть, которая «не пользуется ни мало» (Ин. 6, 63), постоянно меняя свой состав, должна претерпеть и посмертное разложение и, быть может, именно для того, чтобы внести в общий резервуар стихии заключенные в ней зачатки просветления и нетления. Быть может, в этом-то и состоит вообще провиденциальная роль органической жизни, способствующей постепенному утончению и просветлению материи, неорганизованные части которой, проходя через организмы, как бы запечатлеваются новыми свойствами»²¹. Это дело, общее всем организмам. Им можно сказать: «Вы трудитесь не для себя... пассивно создавая всё более и более утонченную материю для будущего воссоздания совершенного мира. Человеческое же тело, обсемененное евхаристическим началом нетления, залагает в природу потенцию своего личного, просветленного восстановления, для которого утонченная жизнью материя послужит основой (деятельным субстратом)»²².

В чем состоит таинственный процесс реального соединения (по святоотеческой терминологии — «срастворения») жизненной основы человеческого тела с Телом Христовым — ответить трудно «уже по одному тому, что, глубоко заглянувши в недра организма, современная наука не идет дальше различных гипотез о сущности никому недоступных первоэлементов жизни совершенно обособленной индивидуальности»²³.

Но и в словах апостола Павла, сказанных им относительно тех, кто отрицал воскресение мертвых: «Твердое основание Божие стоит, имея печать сию: «познал Господь Своих»» (2 Тим. 2, 19), слышится всё тот же намек на таинственное запечатление самого существа человека вечным, индивидуальным и физически неуничтожимым. Это-то и делает возможным чисто физическое восстановление человеческой природы в воскресении из мертвых, но уже не в «греховном теле», а во плоти, сотканной из невообразимо прекрасной и всесовершенной «материи», подготавливающейся к этому всей эволюцией мира, и потому слова Апостола: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою

²⁰ Цит. по книге: М. Поторжинский. Образцы русской церковной проповеди XIX века. Киев, 1882, с. 392.

²¹ П. С. Страхов. Наука и религия. М., 1918, с. 162—163.

²² Там же.

²³ П. С. Страхов. Атомы жизни. М., 1916, с. 16.

славою, которая откроется в нас» (Рим. 8, 18) — звучат великой надеждой всякому достойному причастнику святой Евхаристии.

Из всего сказанного ясно, что оба анастасических направления, в сущности, отождествляются: восприявший в себя Тело Христово «воскреснет», но именно лишь потому, что живущий в нем Христос «воскресит его в последний день».

II

Апостол Павел в числе других Божественных истин дал и своеобразное развитие тесно соприкасающихся доктрин: об евхаристическом восприятии Тела Христова и о воскресении мертвых. При этом в обоих вопросах он занял вполне ясное, определенное положение. Своим мистическим реализмом он прочно скрепил в одно неразрывное целое обе истины, приложив к ним оригинальное и в то же время евангельское учение о Церкви как о Теле Христовом.

Излагая свои взгляды в Посланиях, апостол Павел прямо и решительно стал на провиденциальную точку зрения о воскресении мертвых Божественной волей. И даже Христово Воскресение он рассматривал как акт, непосредственно произведенный Богом Отцом. Это подтверждается многочисленными местами как Посланий, так и Деяний Апостольских, куда этот взгляд введен их автором — верным последователем и сотрудником Апостола (Рим. 4, 24; 8, 11; 10, 3; 1 Кор. 6, 14; 15, 15; 2 Кор. 4, 14; 13, 4; Гал. 1, 1; Еф. 1, 20; Кол. 2, 12; 1 Фес. 1, 10; Евр. 13, 20; Деян. 2, 24, 32; 3, 15, 26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30, 32, 34, 37; 17, 31).

Тем более несомненно для Апостола, что носящее явно космический характер воскресение мертвых, как неизбежное следствие глубокого изменения самой природы человека (срав. 1 Кор., гл. 15), является результатом Божественного воздействия. Так, уже исходное положение всех дальнейших анастасических откровений этой замечательной 15-й главы теснейшим образом связывает самую возможность воскресения мертвых с воскрешением Христа Богом Отцом: «Мы оказались бы лжесвидетелями о Боге, (если бы) свидетельствовали о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают; ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес... Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 15—16, 20).

Таким образом, самая действительность акта воли Божией, воскрешающей Христа, поставляется в прямую связь вообще с космической возможностью воскресения мертвых, Первенцем из которых был Христос. Говоря иначе, если бы в самой природе людей вообще, а в частности, и Первого из воскресших, истинного Человека Христа, не была заложена космическая потенция воскресения, то и акт Божественной воскрешающей воли не был бы проявлен совершенно подобно тому, как потерявшее свою жизненную силу зерно не прорастает ни при каких условиях. Разница же между Воскресением Христа и воскресением нас, смертных, заключается лишь в том, что во Христе потенция воскресения обусловлена Его ипостасным Божеством, а в людях — единением с Ним (Богом) через Христа.

Разъяснение этого Апостол дает в Послании к Римлянам: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 11; срав. 1 Кор. 15, 16). Обитать же в нас Дух Святой может только лишь через Христа, неизменно и непрерывно пребывающего в верующих Своим Телом через Евхаристию: «Ибо, хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божиею; и мы также, хотя немощны в Нем, но будем живы с Ним силою Божиею в вас» (2 Кор. 13, 4).

Эта идея о тесном слиянии нашего существа с Христовым настолько прочно слагается в мысли Апостола с личным воскрешающим воздействием Бога Отца, что возникает уже вполне категорическое утверждение: «Воскресивший Господа Иисуса воскресит через Иисуса и нас» (2 Кор. 4, 14), что может быть понято только в смысле Его евхаристического воздействия на самую сущность восприявших Евхаристию тел. Следовательно, что только так и «смертная плоть наша» (2 Кор. 4, 11) может получить иные, противоположные свойства. В евхаристическом же смысле следует понимать и «обновление» внутреннего человека, о котором говорит Апостол (2 Кор. 4, 16).

Реалистичность идеи апостола Павла дает особенную жизненность даже самым мистическим из тех образов, которые содержатся в его писаниях, и в то же время приводит к удивительным прозрениям в самые глубины анатасического процесса.

Так, апостол Павел сразу же, резко и по существу различает человеческое тело (*σῶμα*) от плоти (*σάρξ*). Тогда как тело есть «храм Божий» (1 Кор. 3, 16), «храм Святого Духа» (1 Кор. 6, 19), «сосуд святости и чести» (1 Фес. 4, 4), «жертва живая, святая, благоугодная Богу» (Рим. 12, 1), на долю плоти выпадают и грех, и смертность, и тление (Рим. 7, 14, 18, 25; 8, 3; 1 Кор. 15, 50; 2 Кор. 4, 11; 12, 7; Гал. 6, 8)²⁴. Даже Сам Иисус Христос приходит в мир так, что «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9), но лишь «в подобии плоти греховной» (Рим. 8, 3). Следовательно, тело является как бы вместилищем греховной и тленной плоти, которой лишь благодатными дарами Святого Духа сообщаются новые, просветленные свойства, вследствие чего и самое тело имеет превратиться из «душевного» в «духовное» (1 Кор. 15, 42—44). Но и до этого, до наступления дня воскресения, еще при жизни каждый приобщившийся Христу может сказать с Апостолом: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), ощущая это всем своим существом, так как воистину «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5, 17). А вне соединения с Христом «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор. 15, 50), ибо тление не наследует нетления. Если же мы соединены с Христом «подобием смерти Его», то лишь при этом условии можем ожидать для себя и «подобия Воскресения» Его (Рим. 6, 5).

Знаменательно, что здесь говорится не просто о смерти вообще, но о каком-то ее «подобии» смерти Христа. Значит, предполагается, что самая смерть Его была иной, отличной от обычной людской смерти, какой-то необычной смертью²⁵. И действительно, вспомним, что Христос умер преображенным (на Фаворе), после того, как Его тело еще при жизни на земле просияло неизреченным светом, который и теперь почиает на некоторых святых. Но и каждый, соединившийся с Христом, умирает как бы «преображенным» в самых глубинах своего существа. «Подобие смерти» Христа и состоит в «подобии» присущего Ему бессмертия по Воскресении; «подобие» же этому Воскресению наступит в последний день. Тогда, по слову Апостола, Христос «уничженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному Телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе всё» (Флп. 3, 21). Это означает, что при воскресении мы уподобимся воскресшему Христу даже телесно и воспримем наши тела, в случае нашей праведности, просиявшими той «славой», о которой не раз говорит апостол Павел. Тела пра-

²⁴ Сюда же относятся и все те места, где говорится хотя и о «теле» (*σῶμα*), но в очевидном значении греховной «плоти» (Рим. 6, 6; 7, 24; Флп. 3, 21).

²⁵ В этом смысле еще Маркелл Анкирский полагал, что Христос называется «первородленным из мертвых» не потому, что Он первый воскрес — были воскресения и до Него как в Ветхом, так и в Новом Завете. Но Он явился, воскреснув, главою нашего будущего воскресения (В. Болотов. История Церкви в период Вселенских Соборов, т. 4. Пгр., 1918, с. 124).

ведников, не соделавшись, конечно, вполне равными Телу Господа, будут, однако, подобными тому «телу славы», физические, или, вернее, сверхфизические свойства которого проявились во Христе тотчас же по Его Воскресении. Вместе с этим преобразится вся тварь, весь мир: «Будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15, 28).

На основе именно этих высоких идей апостол Павел дает нам и еще целый ряд глубоких вдохновенных мыслей, открывающих свет на многое другое, о чем мы теперь и скажем.

Старое иудейское верование в то, что смерть и погребение человека служат для очищения его от заразы греха, находит отклик и у апостола Павла, хотя в более утонченной форме. По его учению, на кресте Христовом было упразднено наше греховное тело, ибо умерший во Христе ветхий человек «освободится от греха» (Рим. 6, 6—7). Но так как распятый и умерший на кресте Господь Сам по Себе был чужд всякому греху, то, очевидно, что под «ветхим человеком» должна разумеяться наша поврежденная первородным грехом смертная и тленная плоть. Христос воспринял ее и тем самым привел, через смерть, к Воскресению. Но если Христос «упразднил» свою человеческую плоть на кресте, то каждый из нас «упраздняет» ее на смертном одре, передавая ее элементы стихиям мира для сохранения до времени воскресения. Сохранение же это именно тем и обуславливается (и может быть понято с христианской точки зрения), что элементы Тела и Крови Христовой, включенные в плоть верующего через Евхаристию, будучи по существу неуничтожимыми, сообщают и глубочайшим первоосновам тела человеческого ничем не уничтожимую индивидуальность. Как же происходит это в телах, лишенных евхаристического восприятия, мы говорить не можем, относя это к неведомым нам путям Божественного Провидения.

Таким образом, Христос действительно разрушил ядро смерти. Отныне уже человеческая личность не исчезает: субматериальная сущность ее сохраняется, а сознательная жизнь продолжается за гробом в более полном виде. Поэтому-то дело Христа Спасителя и есть залог не только нашего воскресения, но и непрерывающейся после смерти сознательной жизни. Всё, незапечатленное Христом в теле нашем, исчезнет без следа в недрах материи и извлечется оттуда лишь особым, воскрешающим актом Божественной воли, а все, лишенные веры в воскресение, заснут кошмарным сном неполной и песовершенной загробной жизни под гнетом невозвратных воспоминаний прошедшей жизни.

Итак, смерть нужна для сохранения в недрах стихий семени будущей жизни, которое «сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе» (1 Кор. 15, 42—43). В связи с этим «восстанием» апостол Павел открывает нам искую неведомую тайну мгновенного анастасического изменения самого существа человека. Здесь поразительное и в то же время вполне реалистичное прозрение Апостола в глубины самой сущности анастасического преобразования плоти достигает своего апогея: «Говорю вам тайну: не все мы умрем; но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе, ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетлennыми, а мы изменимся» (1 Кор. 15, 51—52).

Примечательно, что, по мысли апостола Павла, таинственное изменение живых в последний эсхатологический момент произойдет в личном индивидуальном начале каждого, отличающем его от всех других во всем мире и в вечности. Следовательно, при последнем эсхатологическом изменении, по апостолу Павлу, земной человек «Петр» превратился в «Петра» жизни будущего века, постольку же лучшего и преобразенного, поскольку в этот момент окажется преобразенной и просветленной и вся мировая действительность. Прототипом же этого можно назвать Самого Христа, жившего на земле и учившего на «стогнах»

Иерусалима, Христа преображенного и воскресшего, являвшегося ученикам «дверем затворенным».

Итак, основным в антастасическом учении апостола Павла является воскрешение мертвых промыслительным действием воли Божией, но при условии, что и сама природа человека еще при жизни изменяется в самих своих недрах, воспринимая в себя Тело и Кровь Христовы в таинстве Причащения, что дает человеку непрерываемость сознательного существования, лишь переходящего по смерти в иные условия жизни во Христе.

Приобщившийся Христу есть, можно сказать, частица Его вечного и бессмертного Тела, объединяющего в себе живых видимо, а мертвых—невидимо и образующего единую Церковь Христову. В этом же состоит и залог грядущего нашего воскресения, когда живым и умершим предстоит измениться в глубочайших недрах своей физической индивидуальности при полном сохранении ее в мире и вечности²⁶.

III

Учение о воскресении из мертвых содержится также, хотя и в очень краткой форме, в Соборных Посланиях апостолов Петра и Иоанна.

Антастатическая мысль здесь всецело остается на почве космического воскресения, т. е. на первоначальной стадии своего развития, еще не дополненной более сложными построениями апостола Павла.

Апостол Петр учит, что через Воскресение Христово в мир вошло новое начало, обеспечивающее воскресение из мертвых каждому верующему. По мысли Апостола, именно через Воскресение Христово люди приобрели нетленное наследие, сохраняемое от того времени, когда силою Божиею откроется спасение верующих (1 Петр. 1, 3—5). Что же касается самого образа воскресения мертвых, то оно изображается в виде того состояния, которое воспринял Сам Христос, «ожив духом» по Воскресении (1 Петр. 3, 18). «Подвергшись суду по человеку плотию», мертвые будут жить «по Богу духом» (1 Петр. 4, 6). Другими словами, их состояние будет подобно состоянию Воскресшего Христа.

Каково же это состояние в более конкретных чертах — Апостол не указывает, но он считает Христа воспринявшим особое тело славы, как это видно из его слов: (Бог) воскресил Его из мертвых и дал Ему славу, чтобы вы имели веру и упование на Бога» (1 Петр. 1, 21), «дабы во всем прославлялся Бог чрез Иисуса Христа» (1 Петр. 4, 11), теснейшее и благодатное общение с Которым, как известно, верующие всегда имели и имеют в таинстве Евхаристии во оставление грехов и в жизнь вечную.

Затем у апостола Петра находится единственное в своем роде и только у него встречающееся предсказание о гибели мира через огонь. Говоря об огненной гибели мира, Апостол придает всепожирающему пламени последнего великого пожара еще и очистительное значение: оно (пламя) роковое для грешников, но не страшное для «испытанных в вере» (2 Петр. 3, 10—12; 1 Петр. 1, 7).

Наконец, возвещается общее преображение вселенной: «Мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр. 3, 13).

Апостол Иоанн, хотя и не говорит прямо о воскресении мертвых, однако надо считать антастасическим его указание на то, что «когда от-

²⁶ Н. Н. Глубоковский также полагает, что одной из истин, проповеданных апостолом Павлом, была та мысль, что «мы таинственно объединены с Христом и сопроникаемся Его свойствами. С Ним мы избавляемся от фатальной смертности и приобретаем пенсияемую жизнность» (Христианское чтение, сентябрь, 1899, с. 753—754).

кроется, будем подобны Ему» (1 Ин. 3, 2) — вероятно, в смысле подобия наших тел по воскресении Его воскресшему телу. На это, несомненно, указывает и следующая фраза: «Потому что и увидим Его, как Он есть» (там же).

Знаменательно, что у апостола Иоанна указывается и неперенное условие достижения вечной жизни: «Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его. Имеющий Сына Божия имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1 Ин. 5, 11—12). Слова же Апостола о том, что Сын Божий «пришел водою и кровию и Духом» (ст. 6), а также о таинственном единении духа, воды и крови (ст. 8) убеждают, что и здесь вечная жизнь связуется с евхаристическим восприятием Крови Христовой. И действительно: ведь «Кровь Иисуса Христа... очищает нас от всякого греха» (1 Ин. 1, 7) и «всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем» (1 Ин. 3, 9). Наконец, здесь же мы имеем глубокую мысль о Церкви как Теле Христовом, выраженную утверждением, что «всякий, пребывающий в Нем, не согрешает» (1 Ин. 3, 6).

В завершение изложения нашей темы важно сказать, что учение о воскресении из мертвых всецело было воспринято и в послеапостольское время, прежде всего, первыми учителями Церкви, известными под именем «мужей апостольских». Это учение получило у них некоторое дальнейшее развитие, подготовившее христианскую мысль к приближавшемуся апологетическому периоду, когда Церкви пришлось выступать не только с простым исповеданием догмата о воскресении мертвых, но и защищать его во всеоружии христианской мудрости и тогдашнего научного знания.

*Протоиерей Александр ДЕРЖАВИН,
магистр богословия*

ЧЕТИИ-МИНЕИ СЯТТЕЛЯ ДИМИТРИЯ, МИТРОПОЛИТА РОСТОВСКОГО, КАК ЦЕРКОВНОИСТОРИЧЕСКИЙ И ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК*

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Глава первая

Характеристику Четних-Миней, как памятника литературного, все-го удобнее начать с рассмотрения их состава. В первой главе первой части мы говорили, что во времена древнехристианские в Четии-Миней входил только агиологический материал, то есть жития святых, и лишь впоследствии он начал дополняться произведениями дидактического и повествовательного характера. Такие произведения сначала помещались в конце книг, в виде приложения, а затем стали переноситься в отдел житий и располагаться вместе с последними под числами месяца. Митрополит Макарий особенно расширил состав Четних-Миней: в его Миней вошли почти все «чтомыя на Руси книги». После митрополита Макария состав Четних-Миней опять начинает упрощаться; Милютинские и Тулуповские Четии-Миней уже не только не стремятся быть энциклопедией славянской письменности своего времени, но сокращают и дидактический элемент, принимая его в очень ограниченном количестве.

Святитель Димитрий не внес чего-либо нового в эту область своей работой. Его Четии-Миней, как и Миней послемакарьевские, содержат и дидактический и повествовательный материал, но по количеству статей он значительно меньше агиологического. В четырех тримесечных книгах насчитывается до 664 житий святых, тогда как слов, сказаний и повестей только 67. По времени и месту подвижничества святых — жития разделяются на четыре группы: первая (24 жития) обнимает жизнь и подвиги святых ветхозаветных, вторая (571 житие) — общехристианских, третья (65 житий) — русских и четвертая (4 жития) — южнославянских.

Из произведений дидактического и правоучительного характера в Четии-Миней внесены: 22 слова, посвященные истории и прославлению важнейших христианских праздников и некоторых святых; 22 сказания о различных воспоминаемых Церковью священных событиях и чудесных проявлениях милости Божией к человеческому роду; 6 замечательных из Богослужебных книг, синаксарей и 7 назидательных повестей, взятых из второй части Пролога. Как агиологический, так и

* Окончание. Начало в сборнике 15.

дидактический материал расположен в Четних-Минеях в порядке месяцеслова и составляет их основное, главное содержание.

Второй, дополнительной частью содержания Четних-Миней являются авторские заметки, которые печатаются обыкновенно в конце каждого дня и составляют особенность рассматриваемого нами памятника. В эти заметки Святитель Димитрий, во-первых, вносит месяцеслов, то есть имена всех тех святых, которым не посвящено отдельных житий, но память которых празднуется Церковью в тот же день года. В сентябре этот месяцеслов состоит из одного только перечня святых, а затем содержание его расширяется и углубляется; к именам святых присоединяются иногда краткие, иногда довольно подробные сведения об их жизни и подвигах, так что в большинстве случаев этот месяцеслов напоминает так называемые святыцы с летописью, то есть с краткими сказаниями о святых. Во-вторых, в тех же заметках Святитель Димитрий нередко разрешает различные недоумения, могущие возникнуть у читателей во время чтения житий; исправляет ошибки и противоречия своих источников и предлагает разнообразные, находящиеся в той или иной связи с житиями сведения по истории, географии и церковной жизни.

Если, помещая месяцеслов, Святитель Димитрий старался придать своим Четним-Минеям характер весьма нужной справочной книги по общехристианской и русской агиологии, то заметками на этот месяцеслов он оказал большую услугу своим преемникам по разработке агиологического материала. Для нас эти заметки важны еще и потому, что в некоторых случаях они знакомят нас с той сложной работой, какую пришлось выполнить Святителю Димитрию при составлении Четних-Миней, и свидетельствуют о нем, как ученом писателе. В дальнейшем многими из этих заметок мы воспользуемся.

Работой над месяцесловом Святитель Димитрий, по всей вероятности, начинал каждую книгу Четних-Миней. В подтверждение этого можно привести и априорные соображения и фактические данные. Не распределив памятей святых по дням годам и не изучив их основательно, едва ли можно было и приступить к составлению житий. Из истории написания Четних-Миней мы отчасти знаем, как много затруднений доставляли Святителю Димитрию запутанность и разногласия наших месяцесловов и как еще в самом начале работы он старался преодолеть их. Составление в 1687 г. «Ономастикона» было первым плодом этих усилий и ярким фактом, свидетельствующим о серьезных занятиях Святителя над месяцесловом. Оставшиеся после Святителя рукописи еще сильнее подтверждают нашу мысль. В одной из них — б. Типографской (№ 420) находятся два месяцеслова: один — краткий, имеющий по одной, по две памяти на каждый день целого года (лл. 12—24), другой на три месяца, июнь, июль и август, но зато более полный и богатый памятями (л. 457 и д.). Время составления первого месяцеслова не обозначено, но, по всей вероятности, он написан был очень рано, может быть в первые дни работы над Четними-Минеями; второй имеет хронологическую дату в начале июля — «Апп. 1703—7bris», т. е. месяцеслов на июль составлялся в сентябре 1703 г., а это как раз было время, когда святитель приступал к написанию июльской книги житий святых.

Несомненно, составление и других книг предварялось такой же работой над месяцесловом. Это обязывает и нас начать свой разбор Четних-Миней также с месяцеслова, как естественного их плана и первого основания. Итак, какими же источниками воспользовался Святитель Димитрий при составлении месяцеслова Четних-Миней и в чем состояла над ним его работа?

В первой главе первой части мы привели список тех церковно-богослужебных книг, при которых печатались месяцесловы, и сказали

несколько слов об их отдельных изданиях. Из четии-минейных заметок и рукописей видно, что Святитель Димитрий воспользовался почти всеми этими книгами и изданиями. В Четиих-Минеях мы встречаем ссылки на месяцесловы: Московский¹, Киевский², Львовский³ и Виленский⁴, один раз упоминается «великий месяцеслов» и несколько раз вообще «месяцесловы», без обозначения места их составления и издания⁵.

Рукописи дополняют этот список и дают ему большую определенность. В Московской Синодальной типографии, в рукописи № 420, на 264 л. есть статья Святителя Димитрия, посвященная вопросу «о лете скончания преподобной Марии Египетской»; в ней упоминаются месяцесловы: «великий Московский», напечатанный в 1684 г.⁶, другой Московский: «аки бы исправнейший», изданный в 1689 г., затем месяцесловы: Киевский, Львовский, Виленский и Черниговский, но годы их издания не указаны⁷. В другой рукописи, хранящейся в Московской Патриаршей библиотеке (№ 139), в «каталоге епископов и патриархов Византийских» (лл. 124—160), делаются ссылки на месяцесловы украинские: Львовский, Киевский, изданный в 1691 г.⁸, Виленский и Черниговский, которым противопоставляются московские месяцесловы и прологи; здесь же упоминается «большой Киево-Печерский месяцеслов за архимандрита Иннокентия Гизеля в лето 1682 напечатанный»⁹.

В заметках Четиих-Миней и в том Прологе, которым пользовался Святитель Димитрий, также приводятся сведения и указываются ссылки на месяцесловы при Полууставе¹⁰, Трефологионе¹¹, месячных Миней¹² и Миней митрополита Макария¹³. При полууставах почти всегда печатался отдельный месяцеслов¹⁴; что касается остальных книг, то они важны были тем, что в служебных Минеях и Трефологионах находились службы святым, а иногда краткие о них сведения¹⁵; а в Четиих-Минеях Макарьевских, в их житиях, прологах и патериках, давался такой богатейший материал по христианской агиологии, какого в других славянских книгах не было. Однако чаще всего в заметках Святителя Димитрия в Четиих-Минеях ссылки сделаны не на эти книги, а на Пролог, который упоминается здесь иногда по несколько раз в день. Очевидно, с этой книгой особенно часто справлялся Святитель, составляя свой месяцеслов. Не встречаются в Четиих-Минеях ссылки на месяцесловы при Евангелиях, Апостолах, Следованной Псалтири, Часословах, Требниках и Служебниках, но эти книги так были употребительны, что Святитель Димитрий всегда имел возможность ими пользоваться. Если он не упоминает их, то, вероятно, потому, что не нашел в них чего-либо оригинального и достойного замечания. Из всего нами сказанного видно, что Святитель Димитрий, работая над месяцесловом, имел очень много источников. Что же из себя представляли эти источники? Как мы должны охарактеризовать находящиеся в них месяцесловы?

Известный исследователь христианского месяцеслова архиепископ Сергей в своем труде «Полный месяцеслов Востока» подробно описывает много рукописных месяцесловов, находящихся как при Богослужебных книгах, так и в специально посвященных им сборниках; печатным изданиям он уделяет сравнительно мало внимания. Это объясняется тем, что ко времени появления на Руси книгопечатания в нашей церковной практике получил преобладание так называемый Иерусалимский устав, и издатели различных Богослужебных книг старались согласовать месяцесловы их с месяцесловом этого устава. Поэтому особенно крупных, интересных для архиепископа Сергея разностей между ними не было, но из этого не следует, что месяцесловы эти были между собою вполне согласованы. Печатаемые с рукописей лицами малоопытными и недостаточно подготовленными, месяцесло-

вы эти имели массу ошибок, повторений и противоречий частного характера, и вот эти-то их особенности сильно затруднили работу Святителя Димитрия. Так как в заметках Святителя чаще всего встречаются ссылки на месяцесловы при Полууставе, Прологе и в отдельных специальных изданиях, то эти книги мы и подвергнем более детальному анализу.

Первое печатное издание Святцев вышло в Москве в 1628 г. О последующих изданиях 1639, 1646, 1659, 1662 гг. архиепископ Сергей говорит, что одни из них подобны (например, изд. 1639 и 1646 гг.), другие имеют немало особенностей и дополнений. Дополнения относятся, главным образом, к празднованиям русским святым, особенности заключаются в приурочении памятей святых к тем или иным дням года. Киевские святцы, которыми чаще пользовался Святитель Димитрий, хотя и имели одинаковую с Московскими основу, однако во многом от них и разнились. Это произошло от того, что составители Киевских святцев внесли в них некоторые памяти святых из рукописных стихшных Прологов. Пролог первый раз напечатан в 1641 г. Несмотря на то, что издатели стремились согласовать его месяцеслов с месяцесловом Иерусалимского устава, совершенного подобия между ними нет, а в последующих изданиях количество этих разногласий еще более увеличивается. Нет поэтому сходства и между отдельными изданиями Пролога. Преосвященный Сергей в особом приложении к своему исследованию подробно перечисляет все те различия, какие существуют в этих изданиях, и указывает причины их. Из его работы видно, что таких различий было довольно много. Уставы и полууставы, хотя и были скопированы с Иерусалимского, однако имели несколько редакций, и месяцесловы их также разнились один от другого. Кроме того, по словам архиепископа Сергия, во дни Святителя Димитрия в некоторых южнорусских монастырях применялся еще Студийский устав, месяцеслов которого имел значительные различия в сравнении с уставом Иерусалимским. Преосвященный Сергей говорит, что они замечены им в 144 случаях и состоят в прибавлении или отсутствии памятей святых в одном уставе сравнительно с другим и в различном времени их празднования¹⁶.

Из этой краткой характеристики месяцесловов видно, что даже в различных изданиях одной и той же книги они имели немало особенностей. Если же мы станем сравнивать месяцесловы различных книг, тогда количество этих особенностей еще более увеличится. Поэтому, чтобы составить свой месяцеслов по указанным источникам, Святителю Димитрию необходимо было так или иначе примирить эти различия. Здесь возможны были два пути: можно было из всех имеющихся под руками месяцесловов выбрать какой-либо один и без изменений перенести его в Четии-Минеи; но можно было ко всем этим месяцесловам отнестись критически и на их основе выработать свой, исправленный и проверенный. Святитель сначала выбрал первый путь,— он взял месяцеслов Пролога и в сентябре буквально повторил его в своих Четиих-Минеях, но потом, пользуясь тем же Прологом, стал относиться к нему критически и внес в его месяцеслов много поправок, изменений и дополнений.

В пользу того, что именно Пролог был положен Святителем Димитрием в основу месяцеслова Четиих-Миней, можно привести и внешние и внутренние доказательства. Об этом свидетельствует, например, такой опытный отечественный агиолог, как Преосвященный Сергей. В своем исследовании он прямо говорит, что «основой памятей святых служил Святителю Димитрию славянский печатный Пролог»¹⁷. По Прологу в 1687 г. составил Святитель свой «Ономастикон». В сентябрьской Минеи, как мы говорили, месяцеслов представляет буквальное повторение святцев Пролога, а в дальнейшем, хотя такого пол-

ного сходства и нет, однако ссылки на Пролог делаются почти ежедневно, причем некоторые из них прямо отсылают к Прологу, как руководству и источнику сведений о святых. Мы приведем здесь из этих заметок те, где эта руководящая роль Пролога особенно ярко сказывается. Так, 17 июля, после жития святого мученика Серапиона, Святитель пишет в своем месяцеслове: «В месяцесловах Киевском, Львовском и Виленском в сей день положена память святого Иосифа исповедника, епископа Фессалонитского... а в Прологу память его ианнуария в 26 день, тамо и мы его воспоминаухом»¹⁸. Подобная же заметка встречается 7 августа: «В месяцесловах Киевском и Львовском в сей день положена память святой царицы Пульхерии, мы же тоя житие положихом сентября в 10 день», опять следуя Прологу, где под этим числом воспоминается святая¹⁹. Иногда эта верность Прологу сохраняется даже тогда, когда исторические данные указывали другой день памяти святого. В этом отношении характерны следующие замечания: «О святой праведной Марфе, матери Симеона Дивногорца, ведати буди, яко преставися в пятый день сего месяца. А понеже во Миней служба ей в сей день четвертый положена, такжеже и в Прологу синаксарий сего дня чтется, убо и мы житие ея в сем же четвертом дни полагаем»²⁰. Здесь, как видим, поместить житие преподобной Марфы 4 июля заставили Святителя Димитрия, кроме Пролога, и месячные Миней. А вот другой пример, где та же самая роль принадлежит уже одному Прологу: после жития святого мученика Саввы Готфского, 15 апреля, Святитель замечает: «Утоплен бысть святыи апреля в 12 день, иже бе пятый день по Пасце и приличнее в той баше день памяти его совершатися, но понеже в Прологу под сим 15 числом память его положена, убо и zde страдание его такжеже полагается»²¹. 12 апреля, после жития преподобной Афанасии, Святитель говорит, что он положил ее память под этим числом на основании Пролога и Четиих-Миней митрополита Макария, хотя «сея преподобныя Афанасии память почитати приличнее есть августа в 14 день, в навечерие Успения Пресвятыя Богородицы, когда та святая преставися»²².

Какое же издание Пролога было в руках Святителя Димитрия? Этот вопрос легко разрешается, потому что тот экземпляр Пролога, которым пользовался Святитель, сохранился до нашего времени и прежде находился в библиотеке Московской духовной академии. Этот экземпляр, состоящий из 4 книг, изданных в Москве в 1685 г., на обратной стороне переплета всех четырех частей имеет следующую, сделанную рукою Святителя Димитрия, надпись: «От книг иерея Василия Батуринского замковаго бе, ныне же есть иеромонаха Димитрия Савича житии святых писателя». Профессор И. А. Шляпкин разъясняет нам эту надпись. В своем исследовании о Святителе Димитрии он приводит одну надпись, снятую им с экземпляра старинного Пролога, пожертвованного И. П. Филатовым в Ростовский Спасо-Иаковлевский монастырь: «Я иеромонах Димитрий Савич игумен святого Николаи Крупицкого Батуринского сию книгу мне из обители Печерской данную даю взамену за ново выданныи Прологи честному господину отцу Василию пресвитерови церкви Воздвижения Креста Господня в замку Батуринском. Року 1688-го февраля 25-го»²³. Экземпляр Пролога, хранившийся в Спасо-Иаковлевском монастыре, издан в 1675—77 гг. Следовательно, до 25 февраля 1688 г. Святитель Димитрий пользовался Прологом, изданным в 1675—77 гг., а в этот день променял его на новый, изданный в 1685 г., получив его от батуринского священника о. Василия.

Пролог, хранившийся в библиотеке Московской духовной академии, весьма интересен и важен нас: на полях его книг, на отдельных приклеенных к листам бумажках и в тексте имеется множество надписей и пометок, сделанных рукою неутомимого труженика Святителя Димитрия. Эти надписи и заметки всего лучше показывают, что Про-

лог был для Святителя настольной, необходимой книгой и, действительно, послужил основой для месяцеслова Четиих-Миней. С другой стороны, из тех же заметок мы видим, как постепенно всё шире и шире разрасталась критическая работа Святителя над месяцесловом Пролога, как всё с большею и большею самостоятельностью он относился к нему и, на основе его, создавал свой исправленный и проверенный месяцеслов. Заметки в Прологе являются наглядным доказательством этого и, благодаря им, вся сложная и трудная работа Святителя Димитрия при составлении месяцеслова Четиих-Миней представляется нам в значительной ясности и полноте.

Методы источниковедческого анализа Святителя

Нам думается, к этой работе побудил великого труженика прежде всего сам Пролог своими повторениями, неясностями, а иногда и прямо ошибками. Особенно частые недоумения должны были вызывать у Святителя памяти тех святых, о которых не сообщалось в Прологе никаких других сведений, кроме наименования: «святой», «мученик», «преподобный». А таких памяти было очень много, и они представляли из себя целое море имен, весьма часто подобных одно другому и одинаковых.

Случались странности и в синаксарях: иногда одному и тому же святому написаны были различные синаксари, иногда — наоборот — один и тот же синаксарь сопровождал памяти разных святых. Чтобы разобраться во всех этих рано замеченных неправильностях и ориентироваться в огромном количестве имен, Святитель и составил по Прологу «Ономастикон». Но «Ономастикон» не устранил, да и не мог устранить всех затруднений, так как составлен был по одному Прологу.

Обращение к другим славянским месяцесловам не только не разъясняло, а порою лишь запутывало дело, потому что новые сведения там редко удавалось найти, а недоумения с именами и празднованиями они только увеличивали. Чтобы выйти из затруднений и составить правильный, строго проверенный месяцеслов, оставался только один путь: нужно было ясно определить, кто разумеется под тем или другим именем в месяцеслове — какая личность, какие ее труды и подвиги, нужно было, как выражается Святитель Димитрий, узнать «чин жития святого и образ его смерти»²⁴. По этому пути он и пошел. Прежде всего Святитель подверг месяцеслов Пролога внимательнейшему, детальному рассмотрению. Об этой его работе свидетельствуют те многочисленные, занесенные им на поля книг заметки, в которых он указывает, когда повторяется в Прологе память того или иного святого и встречается еще раз его имя. Перечислить все подобного рода заметки невозможно, — ими пестрят листы Пролога (...). Некоторые из них носят утвердительный характер, а некоторые лишь предположения, — Святитель еще не уверился, он только «мнит», догадывается. Очевидно, заметки эти делались во время самой работы, при внимательном сравнении синаксарей. Но не только месяцеслов и синаксари подверг Святитель Димитрий такому рассмотрению, он, как видно из его Пролога, не пропускал там ни одной статьи и везде отмечал встречающиеся имена, чтобы потом сравнить их со сказаниями синаксарей и таким образом лучше определить личность святого. Так, например, читая 3 июня «слово от патерика о некоем пустынноце, иже согрешив покаяся», Святитель подчеркивает слова: «видех раба Божия нага» и на поле делает заметку: «сей июня 12-го, в житии преподобного Онуфрия, Тимофеем именуется»²⁵; октября 10-го, в слове о поставлении епископов упоминается папа Лев, Святитель на поле замечает: «сей февраля 18-го»²⁶; мая 5-го, в слове от патерика упоминается Виссарнон, — на поле: «память его июня 6-го и мая 23-го о нем слово»²⁷.

Но и такое тщательное изучение Пролога не разрешало всех недоумений. Чтобы достигнуть намеченной цели и хорошо уяснить себе лич-

ность святых, упоминаемых в месяцеслове, Святитель Димитрий обратился к другим источникам, не только славянским, но и иностранным. Из первых в заметках Пролога наиболее часто упоминаются Четии-Миней митрополита Макария, несомненно, потому, что вместе с памятями святых они давали и полные жития их. Особенно много ссылок на Великие Четии-Миней в Мартовской четверти Пролога. Из иностранных изданий Святитель Димитрий ссылается на сочинение Лаврентия Сурия, на *Vitae Sanctorum Patrum*, на историков — Евсевия, Созомена, Никифора Каллиста и Феодорита, на *Martyrologium Romanum*, а чаще всего на *Acta Sanctorum* Болландистов (...) ²⁸. В стремлении определить личность святого Святитель Димитрий не ограничивался одним каким-либо источником, а изучал его житие по нескольким книгам. Особенно большую помощь оказали ему в этой работе *Acta Sanctorum*, — по ним проверено большинство памятней святых, находящихся в Прологе. Даже в первых трех месяцах мы встречаем ссылки на *Acta Sanctorum*; очевидно, Святитель сделал их тогда, когда готовил Четии-Миней ко второму изданию. Кроме *Acta Sanctorum*, Святитель довольно часто обращался еще к Римскому Мартирологу. Правда, в Прологе на него не много указаний, но зато в том списке святых, который составлен Святителем на месяцы июнь, июль и август, это издание упоминается почти ежедневно ²⁹. Очевидно, и эта книга была постоянным справочным пособием при работе Святителя Димитрия над месяцесловом.

Но иногда все поиски оставались тщетными, и Святителю не удавалось точно определить личность святых. Например, 27 марта страдания святых мучеников Мануила и Феодосия. Синаксарь в Прологе написан в самых общих чертах. Святитель долго старался более точно определить, кто были эти святые, когда и от кого они пострадали, но, не найдя ничего, написал на поле в Прологе: «нет сих нигде» ³⁰; апреля 19-го память преподобного Никифора игумена, — «о сих не обретох» ³¹.

Из приведенных выдержек, думается, можно понять, каких великих трудов стоило Святителю Димитрию составление месяцеслова. Сколько книг должен был он просмотреть, сколько потратить времени на сравнение и изучение различных сведений, чтобы иметь возможность написать те замечания, которые так часто встречаются в месяцеслове Четиих-Миней. Такая тщательная работа не должна была пропасть даром: благодаря ей Святитель точно установил памяти многих святых и хорошо познакомился с их личностью. Это тотчас же сказалось на его работе.

Сознавая по собственному опыту, как важно для разумного пользования месяцесловом знакомство с личностью святых, Святитель решил не ограничиваться в Четиих-Минейх одним перечислением их памятней и с октября месяца стал присоединять к памятням краткие биографические сведения о святых. Для сентябрьских памятней то же самое он сделал, приготавливая Четии-Миней для второго издания. Большею частью эти сведения заимствованы из изученного и проверенного теперь Пролога, но в тех случаях, когда Пролог не давал ничего, кроме имен святых, или сообщал о них неверные сведения, Святитель обращался и к другим, как славянским, так и иностранным источникам и по ним дополнял Пролог и исправлял его ошибки. По объему все заметки о святых в месяцеслове Четиих-Миней можно разделить на полные и краткие. В первых сообщаются довольно подробные сведения о святых, так что эти заметки можно считать как бы дополнением к Четиим-Минейх. Некоторые из них писались не только для справок, но и для назидательного чтения и по размерам значительно превосходят проложные синаксари. Краткие заметки указывают только «чин жития и образ смерти» святого, то есть ограничиваются самыми необходимыми сведениями о нем. Таких заметок большинство. На основании некото-

рых из них мы можем судить, как дорожил Святитель всем, что удалось ему узнать о святом. Например, 6 апреля, указывая память святой мученицы Платониды, он выписывает о ней стихи из Пролога Маркарьевских Четних-Миней, очевидно, никаких других сведений о святой Святителю не удалось найти³². В других случаях, приводя о святом те сведения, какие давали источники, Святитель пишет, что большего ничего он не мог найти, и этим как бы извиняется за скудость сообщаемых сведений. Так, 12 августа, сказав о святых мучениках Памфили и Капитоне, что они «мечем скончашася», Святитель далее прибавляет: «о них же более обрести ничего не возмогохом»³³, или 2 августа о святом Василии юродивом Московском Святитель пишет: «зри о нем в Прологу, а в Великой Минее-Четии ничтоже о нем обретохом»³⁴. В последнем случае, как видим, не сообщая ничего о святом, Святитель отсылает читателя к Прологу. Подобные заметки встречаются в месяцеслове Четних-Миней также довольно часто, причем, кроме Пролога, указываются и другие, большею частью славянские же источники. Не знакомя с личностью святых, эти ссылки всё же давали возможность любознательному читателю получить сведения о них из других книг и таким образом выполняли ту цель, которая поставлена была Святителем для месяцеслова Четних-Миней. Только под некоторыми, сравнительно очень редкими числами, Святитель приводил памяти святых без всяких ссылок и биографических данных. В таких случаях он обыкновенно указывал, что полагает эти памяти потому, что они есть в Прологе, или высказывал предположение, не допущена ли здесь Прологом ошибка. Например, 8 марта Святитель пишет: «в той же день — сще имать Пролог — преп. Дометий в мире скончася, его же жития не возмогохом обрести. Есть августа месяца в 7 день преп. мученик Дометий, но той мученический конец прият»³⁵. Или — 9 марта: «сще Пролог zde воспоминает св. Тарасия, но не известует когдо, ибо в месяцеслове обретається Тарасий св. разве един, иже феврала 25-го, патриарх Цареградский»³⁶. Августа 18-го положена в Прологе память патриархов Цареградских Иоанна и Георгия, но «без синаксаря, самыи токмо имена. Неведомо убо, которого Иоанна и которого Георгия, понеже мнози в патриарсех Иоанны бяху, такожде и Георгий не един бе»³⁷.

Основательно изучив упоминаемых в Прологе святых, Святитель Димитрий выяснил для себя и то, когда здесь повторяется память святого и по какому поводу. Этим результатом своих трудов он также поделился с читателями Четних-Миней, отметив в месяцеслове весьма многие из таких повторений. Большая часть относящихся сюда заметок перенесена в Четии-Миней со страниц Пролога, но здесь они получили совсем иной смысл и характер. В Прологе эти отметки делались во время работы по ознакомлению с личностями святых, поэтому некоторые из них выражены в предположительной форме, а иные потом и совсем зачеркнуты, как ошибочные. Заметки в Четних-Миней — результат уже законченной работы; в большинстве случаев они вполне определены и правильны. По характеру и способу выражения их можно разделить на три группы: в одних случаях повторения памяти святых признаются Святителем законными, и поэтому в заметках просто отмечается, когда еще раз воспоминается память того же святого. Например, 6 сентября после памяти святого Кирилла Гортинского Святитель пишет: «сей же св. Кирилл и вторицею в Прологе воспоминається июня 14-го». В других заметках память святого как бы переносится на другое число, и поэтому они имеют иную формулировку. Например, 7 сентября, по поводу памяти святого Стефана, папы Римского, Святитель замечает: «в Прологе положена память Стефана, папы Римского, но та будет августа месяца во 2 день». Заметки третьего рода носят условный характер: в некоторых случаях Святитель не мог достигнуть положительного

результата и поэтому, отмечая в Четних-Минеях повторение памяти святого, высказывался нерешительно, в форме личного мнения или предположения. Например, 13 сентября, по поводу памяти преподобного Петра, Святитель пишет: «сей же мнится быти, иже и выше, сего же месяца в 5 день, иже в Афире», или под тем же числом немного ниже: «зде же воспоминает Пролог св. м. Стратоника, но той един мнится быти, иже и выше бе, в 9 день сего месяца»³⁸. Июля 3-го: «Пролог полагает Феодота, Феодотии и иже с ними, но от тех Феодот и Феодотия мнятся тии, иже будут утро, о прочих же ничесого обрести возмогохом»³⁹.

Подобного рода отметками устанавливалась в Прологе масса таких повторений памяти святых, которые перенесены были сюда из разных месяцев и не вызывались какими-либо событиями в жизни или в истории прославления святого. Поэтому Святитель некоторые из этих повторений и совсем опускал, не делая об этом никаких отметок в Четних-Минеях. Но зато Пролог Святителя своими замечками на полях объясняет нам многие из этих пропусков. Из сделанных нами и находящихся в Прологе объяснений видно, что пропуски памяти святых вызывались, главным образом, их повторениями; приведя эти памяти в одном месте, Святитель считал, что в другом месте он может и не упоминать о них. Почему в этих случаях он поступил именно так, то есть пропустил памяти, а не внес их в месяцеслов с указанием когда им приличнее быть, как делал в других подобных случаях, — неизвестно. У самого Святителя нет на это никаких указаний, а делать по этому поводу какие-либо свои предположения едва ли уместно. Ясно только одно, что в начале занятий над Четними-Минеями у Святителя не было определенного решения относительно их месяцеслова, и поэтому, во время работы, под влиянием тех или других источников, приемы составления его подвергались различным изменениям.

Изучение месяцеслова Пролога дало и еще один положительный результат, — оно помогло Святителю Димитрию установить различие между одноименными святыми, нередко встречающимися в Прологе, и эти новые сведения он также занес в заметки Четних-Миней. Устанавливая различие, Святитель указал и те основания, которые приводили к этому, а в некоторых случаях «вѣдения ради различия, да всякому оно яве будет», поместил в Четних-Минеях и полные жития святых, посящих одинаковые имена. Такие случаи довольно часто встречаются в последней четверти Четних-Миней; в первых книгах их мало, да и, вообще, нужда в работе подобного рода признана была Святителем Димитрием довольно поздно.

Первую заметку с таким содержанием мы встречаем в месяцеслове под первым числом января, где различаются два Василия Анкирских. Как видно из надписей в Прологе⁴⁰, различие сделано здесь на основании Acta Sanctorum, и нам думается, что этот источник навел Святителя на мысль вносить подобные замечания в Четни-Миней.

Вот, например, заметка 4 апреля после жития преподобного Иосифа, творца канонов: «Всдати подобает, яко два в святых обретаются Иосифа песнописца. Первый Иосиф брат родной преподобного Феодора Студита, епископ Селунский, его-же память Ианнуария 26-го. Другий же Иосиф сей преподобный, сосудохраниитель великие Церкве бывый, а творенные ими каноны познаваются сице: идеже в начале канона написано: творение кир Иосифа, разумей быти первого Иосифа святого, брата Студитова, епископа Селунского; то бо слово «кир» знамением есть великого сапа и власти, якоже епископства. А идеже написано просто, без приложения «кир», творение Иосифова, разумей быти сего второго Иосифа преподобного, иже не бе епископ, но точию иеромонах и игумен и сосудохраниитель великие Константинопольские

церкве»⁴¹. Различие сделано на основании Acta Sanctorum, где в апреле есть житие преподобного Иосифа песнописца⁴².

На основании тех же книг 24 марта различаются Артемон, епископ Селевкий Писидийских, и апостол Артема. «Ведати потребно, — пишет Святитель после жития епископа Артемона, — яко ни есть св. Артема, един от 70 апостолов, св. апостолом Павлом в послании к Титу, в главе 3-ей воспоминовенный, епископ в Листре бывший, а ин есть сей святыи Артемон, не от числа 70-ти апостолов и не в Листре, а в Селевкий Писидийстей первый бывший епископ»⁴³. Насколько серьезны бывали иногда подобные заметки, видно из того, что, например, 13 июня, различая святых Пафнутиев, Святитель приводит восемь лиц, причем ссылается на различные источники⁴⁴. А сколько труда требовали они от него, доказывается, например, тем, что для различения двух пророков Михеев (14 августа) Святитель посылал письмо в Москву к Феологу и просил его сделать необходимые для работы справки⁴⁵. Но любовь к делу и стремление дать в своем труде проверенные, точные сведения превозмогали всё, и Святитель не останавливался ни пред какими трудностями.

Старательное изучение Пролога и сравнение его с другими пособиями дало не одни только указанные нами результаты, — оно открыло еще много погрешностей Пролога, и Святителю Димитрию пришлось исправлять их.

Значительное влияние на работу над месяцесловом оказывали прежде всего Четии-Минеи митрополита Московского Макария. Из замечаний видно, что Святитель по этим Минеям постоянно проверял месяцеслов Пролога.

Значительно большее влияние на переработку месяцеслова Пролога оказывали служебные Минеи. Святитель весьма усердно пользовался ими при своей работе. Можно даже сказать, что в некоторых случаях он смотрел на Минеи, как на руководство. К последнему побуждала Святителя задача его великого труда. Эта задача состояла в том, чтобы дать «украинскому» народу назидательные чтения из житий святых на каждый день года. Так как предполагалось, что эти чтения будут иметь не только домашнее, но и церковное употребление, то желательно было, чтобы они согласовались с содержанием дневных церковных служб, то есть были посвящены тем же святым, которых воспоминала и прославляла в этот день святая Церковь. Для достижения этой цели естественнее всего было следовать в распределении памяти святых по дням года служебным Минеям, — и влияние их, действительно, сильно сказывается на порядке и расположении житий святых, а следовательно, и памятей их в Четиих-Минеях. Мы видим, что на первом месте стоят здесь всегда памяти и жития тех святых, которым есть служба в Минее. Святитель не отступает от этого правила даже тогда, когда для жития воспоминаемого Церковью святого у него не находится материала. В таких случаях он обыкновенно излагает о святом только те сведения, какие можно было почерпнуть из Миней. Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть Четии-Минеи хотя бы за следующие числа: 15 октября, 8 января и 23 августа. Здесь порядок дня начинается с небольших житий: Евфимия Нового, Георгия Хозевита и мученика Луппа, которые составлены исключительно по служебным Минеям. После жития Евфимия Нового находится даже следующее замечание Святителя: «жития сего преп. Евфимия Нового не обретохом более нигде же, точию еже от службы в Минеи ему положеной уведети возмогохом, сие зде положихом»⁴⁶.

Далее, если в Минее полагалась служба такому святому, житие которого было дано уже ранее, Святитель Димитрий никогда не пропускал его памяти в Четиих-Минеях, а всегда ставил на своем месте,

указывая, где надо искать житие святого. Так, 2 мая Святитель, начиная день, заносит память Святителя Афанасия Великого, но не дает его жития, а замечает: «житие его зри ианнуария в 18 день»⁴⁷. Или 25 мая — третье обретение главы святого Иоанна Предтечи, — Святитель, указывая празднование, отмечает, что о всех обретениях «просто-ранно писася февруария в 24 день»⁴⁸.

Подобные же указания памятней без житий можно видеть под 25 июля и 13 августа.

Сказалось такое отношение к служебным Минеям и на пользование месяцесловом Пролога. Если там памяти святых перечислялись в другом порядке и не соответствовали служебным Минеям, Святитель восстанавливал этот порядок и сначала помещал памяти тех святых, которые имели службу.

Те же Миней помогали Святителю Димитрию определять личность святого и открывать ошибки Пролога. Так, о преподобном Харимоне (16 августа) Святитель замечает, что он упоминается в Лавсанке, Азбучном Патерике и в Постной Триводе, в Сырную субботу на 6 песни канона, указывая этим те источники, по которым он ознакомился со святым. А 14 августа, из заметки о пророке Михее, мы видим, что поводом к различению его от другого Михея и исправлению ошибки Пролога послужила и минейная служба⁴⁹. Из сказанного видно, что в работе Святителя над месяцесловом служебные Миней имели большое значение.

Меньшее влияние оказали здесь различные как великорусские, так и украинские месяцесловы, хотя Святитель усердно просматривал и их, делая, где нужно, ссылки на эти книги в заметках. Одни из этих заметок направлены против месяцесловов, — Святитель указывает их ошибки и объясняет, почему им не следует. Так, например, 18 июня он пишет, что в Львовском Трефологоне и в месяцеслове в сей день положена память мучеников Исавра, Василия, Иннокентия, Ермия, Феликса и Перегринна (в Киевском месяцеслове — одного Иннокентия), но «тыи вси будут июля 6-го», как в Прологе⁵⁰. Или 13 июля: «в Киевских месяцесловах положена еще память Иосифа исповедника, епископа Фессалонитского, а в Прологу память его ианнуария в 26 день, тамо и мы его воспомянухом».

В других случаях Святитель только упоминает, когда память святого почитается месяцесловом, не высказывая никаких суждений.

Но иногда указания месяцесловов получали в глазах Святителя и большее значение, так что он под влиянием их переносил памяти святых с одного числа на другое. Например, помещая память святого Ионы Савваитского 22 сентября вместо 21-го, где ее полагает Пролог, Святитель во 2-м издании Четних-Миней 21 сентября делает заметку: «в месяцеслове память его утро» и, следовательно, предпочитает Прологу месяцеслов⁵¹. Но подобные последним примеры сравнительно очень редки, и поэтому можно утверждать, что различные сборники памятней святых оказывали небольшое влияние на работу над месяцесловом.

Немалое значение здесь имели и иностранные, именно — латинские источники. Святитель Димитрий очень скоро оценил их высокое научное достоинство и не боялся пользоваться ими. По некоторым из этих источников, как мы видели, он проверил почти все памяти святых в Прологе и во многих местах исправил его ошибки. Эти исправления в одних случаях касались наименования святых и времени празднования их памятней, в других относились к тем историческим сведениям, какие давались о святых в синаксарях Пролога.

Самую существенную особенность месяцеслова Четних-Миней сравнительно с месяцесловом Пролога составляют, однако, не эти исправления и изменения, а те дополнения памятней святых, которые Святитель Димитрий внес сюда из разных источников. Сделать эти допол-

нения Святителя побудила, с одной стороны, та задача, какая была поставлена перед его трудом, с другой, — несомненное влияние на это оказали и находящиеся под руками Святителя различные месяцесловы. Исполняя желание родной — Украинской Церкви, Святитель должен был дать в Четвиих-Минеях назидательные и достаточные чтения из жизни святых на каждый день года. А так как некоторые дни церковного года были бедны памятями святых, или хотя и имели их, но такие, для которых не находилось нигде материала и полных сведений, то Святителю Димитрию поневоле приходилось дополнять эти дни новыми памятями, чтобы дневное чтение не оказалось скудным. Наиболее веское подтверждение этого мы имеем в рукописях Святителя, именно — в том месяцеслове на месяцы июнь, июль и август, который являлся как бы планом, распределяющим памяти и жития по дням этих месяцев. В этом месяцеслове нас прежде всего поражает то, что Святитель Димитрий, указывая материал для составления житий, всегда обозначает, сколько будет его количеством. Например, «1-го июня, св. Иустин Философ, Surius, t. 2, f. 703 лист с лишком»; 2-го числа — св. Никифора, — «у Чете нет. Зри Surius, t. 2, f. 262 листа два с трешкой»; 3-го числа — св. Лукиана, — «Только взменка в Прологе» и т. д.⁵² На первый взгляд эти добавления кажутся ненужными и лишними, но для Святителя они имели важное значение, — по ним он судил, достаточно или мало будет имеющегося у него материала для заполнения дня.

Замечательно, что и другой подобный месяцеслов, составленный в начале работы, имеет такие же отметки⁵³. Просматривая эти месяцесловы, мы еще более убеждаемся в справедливости сделанного нами предположения. О чем, например, свидетельствуют встречающиеся там такие замечания: «в сем дню (13 июля) только трудности много, а писать мало что, потребно будет чим-нибудь наполнити»⁵⁴ или 28 июля: «сей день наполнити треба чим?»⁵⁵ Без сомнения, эти замечания свидетельствуют о том, что Святитель находил собранный им материал недостаточным для дневного чтения и делал для себя отметки, чтобы потом дополнить такие дни новыми жизнеописаниями. По первому месяцеслову мы можем проследить и дальнейшую работу Святителя в этом направлении. Например, 4 июня, указав, что для жития Святителя Митрофана, патриарха Цареградского, нет нигде никаких сведений, кроме Пролога, Святитель ищет материал для жития воспоминаемого в этот же день мученика Астия в марирологе. О Прологе он пишет: «взменка о нем в сей книге (Прологе) июля 7-го», но, видя, что материала мало и жития по нему не составишь, решается внести в этот день памяти новых святых и в рукописи отмечает: «Hic Concordio et Frontasio». В Четвиих-Минеях 4 июня мы, действительно, и находим житие святых мучеников Конкордия и Фронтасия, памятней которых в Прологе нет⁵⁶.

5 июня, отметив, что о святом Дорифее Тирском «несть ничего, только взменка о нем in Niciphore et Cornelio a Lapide», что также нет сведений о святом мученике Маркиане и иже с ним, а о Феодоре чудотворце лишь «трешечки in Vitis Sanctorum Patrum», Святитель помещает здесь еще память святого князя Игоря Ольговича, о котором в Прологе «лист», и, сознавая, что материала всё же недостаточно, пишет далее под тем же числом: «в Четье взменкуется преп. Ануфа чудотворец et in Vitis ss. pp. est quidam Anups (f. 469 et 476). De illo vide ibi, et hic pone illius пред Игорем, может быть с пол листа»⁵⁷. В Четвиих-Минеях и внесена под 5 июня память святого Ануфия исповедника с житием, заимствованным из Vitis ss. pp.

Иногда Святитель намечал внесение новой памяти, но потом менял свое решение. Например, не найдя ничего для жития св. Тихона Амафунтского (16 июня) и отметив, что о святом Тихоне Луховском в

Прологе лишь «трохи», Святитель Димитрий пишет: «Nis ponendus Левкий. Acta SS. янв. I, 667 и 669, гл. 4). Но жития святителя Левкия под 16 июня нет, здесь вместо него дано жизнеописание священномученика Тигрия пресвитера и мученика Евтропия чтеца, взятое из тех же Актов. А святитель Левкий помещен под 20-м числом того же месяца, где также было мало материала, и Святитель искал, чем бы его дополнить. Так, сначала он отметил: «Nis ergo ponendus est s. m. Marcellinus (?) a s. Grigorio Dialog. Act. SS. янв. I, 590», затем: «et Anastasis (л. 701 о сем св. Григорий) et Arcadius л. 721»... Но, очевидно, все эти жития не удовлетворили его, и он решил перенести сюда Левкия. Об этом свидетельствует последняя пометка за этот день: «зде Левкий»⁵⁸. Или — 22 июня Святитель решает: «Nis ponendus s. m. Пофит», но потом зачеркивает эту надпись и после приписывает: «июля 1-го positus»⁵⁹.

В том случае, если предположения о недостатке материала не оправдывались, Святитель и совсем опускал те памяти, которые он предполагал было внести. Например, 9 июня Святитель пишет: «после Кирилла Атика бы воспомянути, qui янв. I, 473» (очевидно, Acta SS.), но так как помещенные под этим числом жития святителя Кирилла Александрийского и преподобного Кирилла Белоозерского оказались довольно большими, то память и житие Атика были опущены⁶⁰.

Укажем еще на дополнения, сделанные в те дни, о которых Святитель лишь делал отметку, что их «треба дополнить», но не определял — чем. Такие отметки, кроме указанных выше, встречаются июля 30, августа 17, 22, 24, 25 и 31-го. В Честных-Минеях 13 июля внесена память и житие Святителя Иулиана, епископа Кеноманийского, 28-го память и житие святого мученика Иулиана, 30-го — священномученика Уалентина епископа и мученика Полихрония; августа 17-го — святого мученика Патрокла, 22-го — святой мученицы Евлалии девы, 24-го — святой мученицы Спры, 25-го — святых мучеников в Едессе пострадавших и 31-го — Святителя Геннадия, патриарха Цареградского, и Святителя Киприана, епископа Карфагенского. Все эти дополнения вызывались, по словам Святителя Димитрия, «скудостью житий восточных святых отец»⁶¹.

Вынужденный делать подобные дополнения, Святитель, конечно, мог воспользоваться и теми месяцесловами, которые были полнее Пролога памяти святых. Но, давая новые памяти, они не давали житий, и, таким образом, пользуясь ими, нельзя было восполнить недостаток дневного чтения. Святитель должен был искать других пособий. Макарьевские Великие Честны-Минеи давали в этом отношении богатейший и вполне надежный материал. Однако Святитель Димитрий обратился не к ним, а к изданию Болландистов — Acta Sanctorum и оттуда, главным образом, дополнил свои Честны-Минеи новыми житиями и памятьми. Это издание, после первого же знакомства, произвело сильное впечатление на Святителя Димитрия; он внимательно читал и изучал его и, найдя здесь много житий таких святых, которые в старину почитались и прославлялись, а потом были забыты и исключены из календарей, решил воспользоваться ими для пополнения своих Честных-Миней. Для этого он составил по Актам особый список таких житий, находящийся в той же (№ 420) рукописи Московской Типографской библиотеки. Список имеет такое заглавие: «Ex Sanctorum actis. Собрание неких святых древних, невоспомянованных в месяцесловии словенском, ихже житиями возможно будет наполнить дни оскуденныи от жития настоящих святых людей». Сам по себе этот список представляет разграфленную таблицу, где, после указания месяца и тома издания Болландистов, в первой графе отмечены дни месяца, под которыми следует искать нужные жития святых, во второй — страницы книг, в третьей — имена святых и в четвертой — время их жизни. Например, вот

несколько заметок из второго январского тома Актов: «die 27, folio 761, св. Иулиан, епископ Кеноманийский, во времена апостольская поживый; 31, f. 1125, святой Афанасий, епископ Пелопонийский»...

Таким образом в списке процитированы почти все бывшие у Святителя тома Acta Sanctorum, причем во многих местах сделаны отметки о помещении памяти и жития в Четних-Минеях. Например, к имени Иулиана Кеноманийского — «положим июля 13-го», к имени святого мученика Патрокла (ASS, янв. II, d. 21, f. 342) — «написахом 17-го августа» и т. д. Иногда встречаются здесь отметки и о достоинстве житий. Так, отмечая из второго январского тома житие Афанасия Пелопонийского, Святитель снизу приписывает: «много слов, дела мало», или, из третьего февральского тома выписав целый ряд имен, Святитель против каждого имени замечает: «нечого писать»...⁶²

Внося новые памяти и жития, Святитель только в редких случаях указывал те основания, по которым делал это. Содержание жития, передающее историю жизни и славных подвигов святого, служило достаточным поводом для такого внесения. Что же касается тех мотивов, которые приводятся иногда в Четних-Минеях, то они имеют косвенный и чисто случайный характер. Святитель, например, сообщает, что житие и память нового святого вносятся для того, чтобы лучше различить двух одноименных святых. «Вестно буди, — читаем мы 9 июля, после жития преподобных Патермуфия и Коприя, — яко во отечниках и иные суть теми именами нарицающися отцы преподобнии Патермуфийи Коприй, в тех же Египетских пустынях жительствовавшии, о их же разнствия да всякому яве будет, судихом и тех жития zde же воспомянути»⁶³. В других случаях Святитель объясняет внесение жития и памяти тем, что имя нового святого упоминается в житии предыдущем. Например, 7 июня имеется такая заметка: «понеже в начале сея о св. Маркелле истории воспомянуся пред ним бывый св. Маркеллин папа, не безместно убо есть о том zde же нечто положить, ово пользы ради, ово же ведення ради разнствия между Маркеллом и Маркеллином»⁶⁴.

Однако такие объяснения, и то далеко не всегда, встречаются лишь там, где вносятся в Четии-Минеи жития новых святых. В тех же случаях, когда прибавляется одна память, без жития, Святитель не дает обыкновенно никаких объяснений, и мы только из его заметок в рукописях и Прологе можем узнать те мотивы, которые побуждали Святителя к этим добавлениям. Собранные нами данные свидетельствуют, что, кроме Acta Sanctorum, источниками для пополнения месяцеслова Пролога служили: Макарьевские Великие Четии-Минеи, Минеи служебные, Печерский Патерик и различные святы и месяцесловы, как славянские, так и западные. Преосвященный Сергей в своем труде о месяцеслове святых, говоря о тех заимствованиях, которые внес Святитель Димитрий в свой месяцеслов из латинских источников, добавляет, что этим он как бы заплатил дань кардиналу Баронию, внесшему в Римский мартиролог целые сотни памятней святых из месяцесловов греческих. Нам в этом поступке Святителя Димитрия хотелось бы видеть более глубокую цель и значение. Заимствуя памяти святых из западных источников и пополняя ими православный месяцеслов, Святитель прежде всего показал, как далек он был от тех узких, враждебных к римско-католической Церкви взглядов, которые господствовали в то время в Московской Руси. Сам будучи одним из лучших борцов за Православие в юго-западном крае, Святитель, как видно из его трудов над месяцесловом Четних-Миней, умел отделить ложь Римской Церкви от сохраняемой ею истины. Твердо помня, что обе эти Церкви — Православная и Католическая — составляли в глубокой древности единую нераздельную Церковь, он учил русских православных людей не всё в латинстве считать ересью и заблуждением и при-

звал их к знакомству и изучению западной науки. Такой взгляд свидетельствует о широком умственном кругозоре смиренного «списателя житий святых» и ставит его в ряды лучших, просвещеннейших людей своего времени.

Та же работа над месяцесловом показывает, что Святитель Димитрий был и патриотом, глубоко чувствующим родство и единство разных русских народностей. Как мы видели, он соединил в своем месяцеслове всех русских святых — и южных и северных. До него в Москве не знали и не почитали почти всех чудотворцев печерских, а на Украине мало известны были святые великороссийские. Во время Святителя Димитрия произошло, как мы знаем, административное и церковное объединение этих доселе разделенных и обособленных областей Русского государства. Но на первых порах объединение носило чисто внешний характер и совершалось не без недоверия с обеих сторон. Чтобы уничтожить это недоверие, нужно было слить обе разрозненные области в духовно; нужно было и украинцам и великороссам показать, что они — родные братья, члены одного, в древности неделимого русского племени. Это, нам думается, и было отчасти сделано Святителем Димитрием. Соединяя в своем великом труде святых великороссийских и южнорусских и, особенно в последнее время, с одинаковой ревностью собирая их жизнеописания, он как бы сливал небесных покровителей Московского и Киевского краев в единое духовное небо, в одну святую семью, — и тем учил великороссов и украинцев чуждаться разделения и смотреть друг на друга, как на братьев, как на людей, имеющих одних и тех же небесных покровителей. Такая работа имела громадное значение для своего времени, и тот, кому дорого единство Православной Церкви и русского народа, не может не благодетельствовать перед священной памятью великого Ростовского Святителя.

Какое же мнение должны мы в заключение высказать о всей работе Святителя Димитрия над месяцесловом, — была ли она шагом вперед, или составленный им месяцеслов являлся только новым видоизменением тех святцев и месяцесловов, которых немало существовало в то время? Раньше мы говорили, что у Святителя было, по-видимому, намерение составить полный, строго проверенный месяцеслов. Он собрал для этого многочисленные источники и старательно изучал их. Но, с одной стороны, противоречия между источниками, а с другой — трудность проверить их, не дали Святителю возможности осуществить свое намерение, и он ограничился только проверкой месяцеслова Пролога, положив его в основание своей работы. В этот месяцеслов он внес много ценных исправлений, которыми воспользовались последующие составители месяцесловов, и дополнил его многими новыми памятниками, хотя эти дополнения вызваны были в большинстве случаев сторонними причинами, а не желанием дать полный месяцеслов святых. Насколько высоко ценилась эта работа Святителя Димитрия, видно из того, что в последующее время все составители месяцесловов, по словам архиепископа Сергия⁶⁵, «следовали уже всегда его Минням». Нельзя сказать, чтобы эта проверка Пролога всегда была безошибочна. В своем исследовании мы старались указать, по возможности, все ошибки, которые допустил Святитель Димитрий. Но, несмотря на эти ошибки, в этой-то проверке Пролога мы и видим главную заслугу Святителя.

Прежде всего, важно весьма уже и то, как Святитель поставил эту проверку. Мы говорили, что он не ограничился здесь одними славянскими источниками, а привлек и издания западные, латинские. Это был новый и весьма важный прием работы для того времени. Далее, мы указывали, что Святитель проверил по иностранным источникам почти все памяти святых в Прологе и поставил соответствующие заметки в своем экземпляре этой книги и в рукописях. Это была кропот-

двая и труднейшая работа, имеющая громадную научную ценность, но, к сожалению, она до последнего времени оставалась неизвестной. Святитель Димитрий в своих Четвиx-Минеях ее не привел, да и не мог привести, — московские охранители Православия тогда окончательно обвинили бы его в латинстве, — и все эти заметки остались в черновых рукописях да на листах Пролога, как ненужные ни для кого, кроме самого писателя житий. Между тем, если бы составленный Святителем месяцеслов был издан со всеми ссылками на иностранные источники, русская агиография уже в XVII в. имела бы такую работу, которая появилась только в 1858 г., в труде протоиерея Д. Вершинского «Месяцеслов католической восточной Церкви». Архиепископ Сергей называет этот труд «достойным уважения» и говорит⁶⁶, что в основном его положены Acta Sanctorum.

Насколько же большего уважения и преклонения заслуживает труд великого труженика Святителя Димитрия, который в то время, когда научная разработка агиографического материала еще и не начиналась в России, в тиши своей рабочей кельи исполнил то же самое, и не только по деяниям святых, но и по другим латинским изданиям проверил весь славянский месяцеслов. И не его вина, что этот труд остался никому не известным и поэтому безрезультатным. Это вина наша, которые так мало ценим рукописи, оставшиеся после наших трудолюбивых предков, и неохотно беремся за изучение их.

Глава вторая

Литература в пределах юго-западной России в XVI и XVII вв. жила и развивалась под воздействием трех влияний. Наиболее сильным и преобладающим из них было влияние западное — латинское и польское. Объяснялось это тем, что русские области на Юго-Западе находились под властью Польши и последняя стремилась их ассимилировать, т. е. слить с собой в отношении культуры, религии и языка. Чтобы отстоять свою национальную независимость, русским деятелям той эпохи приходилось применять в борьбе с поляками те же приемы и средства, какие употребляли и они. А поляки в то время уже хорошо усвоили западную латинскую литературу и широко пользовались ею при борьбе с православными. Не удивительно поэтому, что и русские люди стали обращаться к этой же литературе и старались наносить удары своим врагам их же оружием.

Мы говорили, как братства отправляли тогда на Запад способных молодых людей для получения там образования и как митрополит Петр Могила преобразовал Киевскую братскую школу в коллегию по типу иезуитских высших школ, сделав главным предметом в ней язык латинский. Все это лишь способствовало западному влиянию, и не удивительно поэтому, что по силе и значению оно было первым и наиболее глубоким.

Кроме западного, юго-западная литература знала еще влияния — южное, византийское и славянское, и северо-восточное, или московское. Отстаивая от поляков свою веру и народность, Юго-Западная Русь не могла обойтись одними собственными средствами. Враг был силен и хорошо подготовлен, поэтому русские деятели юго-западного края искали себе поддержки и обращались за помощью туда, где надеялись найти ее. Такими местами были Византия и Москва. От первой Украина зависела в церковном отношении, потому что после разделения русской митрополии на две — Московскую и Киевскую — последняя встала в непосредственную зависимость от константинопольского патриарха и у него, не подчиненного Польше, искала себе опоры и поддержки в борьбе с католичеством. С другой стороны, и византийские патриархи не оставались глухи к этому призыву едино-

верной с ними народности и принимали живое участие в ее судьбе. На этой почве между Юго-Западной Россией и Константинополем возникли и велись самые живые сношения, обуславливавшие греческое и юго-славянское влияния на юго-западную литературу.

Самым слабым было влияние московское. Это объяснялось, с одной стороны, тем, что до XVII в. Московская Русь не обладала самостоятельными источниками просвещения, с другой — и сношения с Москвой в XV и XVI вв. у Юго-Западной России были не такими живыми, как с Западом и Византией. Москва для Юго-Запада имела тогда значение, главным образом, как защитница Православия, как хранительница тех книжных сокровищ, которые передала ей седая старина и которых так мало осталось на Юго-Западе после пережитых им превратностей исторической судьбы. Такие выходцы из Москвы, как князь А. М. Курбский и старец Артемий, могли только поддерживать на Юго-Западе этот взгляд на Москву, и поэтому юго-западная литература не пренебрегала, а с интересом следила и пользовалась всем, что могла дать и давала ей московская печать и письменность.

Исходя из этих общих положений, мы уже заранее, до разбора того или иного произведения юго-западной литературы XVI и XVII вв., можем сказать, что на нем должны отразиться, если не все, то непременно которое-нибудь из трех указанных нами влияний. В первой главе нашего исследования мы говорили⁶⁷, что западное — латинско-польское влияние всего раньше и сильнее сказалось на литературе полемической. В изданиях же и сочинениях основоположительного характера дольше держалось и никогда не теряло значения влияние греческое. Мы уже знаем, что, например, знаменитая Острожская Библия была проверена и отчасти переведена с источников греческих, что «фундатор» ее князь К. К. Острожский «посланными и писанными своими, много стран далеких вселенные проходя, якоже римские пределы, так и Кандийские острова, паче же много монастырей грецких, сербских и болгарских, даже и до самого апостолом наместника и всея Церкви восточные строению чиновачальника, пречестного Иеремии архиепископа Константина града, нового Рима... доидох, требуя со тщанием и молением прилежным тако людей, наказанных в писаниях святых, еллинских и словенских, якоже и зводов добре исправленных и порока всякого кроме свидетельствованных»⁶⁸. Примеру князя Острожского следовали и другие издатели книг основоположительного характера, поэтому, выпуская их в свет, старались сравнить и исправить их по греческим оригиналам. Особенно это надо сказать о книгах Богослужебных. Издатели их в «предмовах» и послесловиях почти всегда указывают, что прежде печатания они проверили книгу по греческим текстам⁶⁹. «Аще бо не от того диалекту... исправляти будем», пишут, например, издатели Киевского служебника 1629 г., «то не вемы откуду»... И затем добавляют: «но аще, якоже глаголют, еллинские книги, изряднее же церковнии, и в Венетии изобразуются, ничтоже се по них есть, коеяждо бо книги готовы и исправленныя от патриарх святейших зводы тамо даются, и пакы приемлются; а еже верх, митрополит тамо православный жительствует, нареченный Флладельфийский, иже типографию тую в одержании имать»...

Отсюда мы видим, что греческими оригиналами для южнорусских издателей и ученых служили книги, напечатанные в Венеции. Необходимо, впрочем, добавить, что, как ни старались юго-западные защитники Православия, при издании книг основоположительного характера, избегать источников латинских и польских, достигнуть этого вполне они не могли, и западное влияние сначала в незначительном количестве, а потом всё сильнее и сильнее стало сказываться и на этих книгах. Уже в Острожской Библии, в тех чисто научных приемах, какие применял издатель при ее составлении, сказывается влияние За-

пада; несвободны от него совсем и некоторые Богослужebные книги. Научный анализ их показывает, что издатели кое-что вносили в них и из латинских источников, причем это латинское влияние особенно сильно стало сказываться со времени митрополита Петра Могилы.

Четии-Минеи Святителя Димитрия принадлежат к разряду книг основоположного характера. Из печати они вышли в после-Могилянскую эпоху, — и поэтому с полной уверенностью можно предполагать, что на них отразятся все указанные нами влияния — латинское, греческое и московское. При этом последнее должно было получить в Четиих-Минеях большую, сравнительно с ранее вышедшими изданиями, силу, так как Святитель составлял свои книги в то время, когда Украина была присоединена к России и между нею и Москвой завязались самые живые и постоянные сношения.

Приступая в настоящей главе к рассмотрению вопроса об источниках Четиих-Миней Святителя Димитрия, мы уже сейчас, на основании только что сказанного, можем утверждать, что эти источники Святитель должен был получать из Греции, с Запада и из Москвы.

Но прежде чем проверить это утверждение, необходимо разрешить один весьма важный для нас вопрос: да нужна ли такая работа, нужно ли специальное исследование об источниках житий святых в Четиих-Минеях? Составитель их, Святитель Димитрий, не скрыл своих источников, а по примеру других юго-западных писателей подробно и тщательно отметил их в своем великом труде. Он, во-первых, в начале первой и второй тримесечных книг Четиих-Миней поместил обширные списки «учителей, писателей, историков и повествователей, от них же книги эти составлены»; во-вторых, в начале и тексте большинства житий сделал указания, у какого агнографа и из каких книг заимствовано то или другое житие или отдельный эпизод его. Эти цитаты и указания нередко отличаются большою точностью в выражении. Святитель, например, пишет: «отсюду начинается списание от Метафраста»⁷⁰ или: «до зде Метафраст», «до зде Кедрин»⁷¹; или: «сие вне писання Метафрастова»⁷² и т. п. Казалось бы, при такой постановке дела у самого Святителя нет необходимости в особом исследовании и изыскании источников Четиих-Миней. На бесплодность такой работы, по-видимому, намекает и известный биограф Святителя Димитрия профессор И. А. Шляпкин. «Сличение русских житий нами оставлено в стороне, — говорит он в своем исследовании, — да и вряд ли оно даст какие-либо важные результаты, так как источники, какими пользовался Святитель, нам вполне известны из описи его библиотек»⁷³. Такое замечание нам кажется, однако, слишком поспешным и не вполне справедливым, и вот по каким основаниям.

Во-первых, хотя Святитель и указывает источники составленных им житий святых, но делает это не для всех житий и не всегда определенно. В четырех тримесечных книгах Четиих-Миней можно указать несколько сотен таких житий, при которых нет никаких указаний на источники. Наша задача здесь будет состоять в том, чтобы дополнить опущенное Святителем Димитрием — найти источники этих житий. В некоторых и также довольно многочисленных случаях Святитель, указывая источники, выражается так: «от греческих рукописцев»⁷⁴, «от различных писателей»⁷⁵, «от древних мартирологов»⁷⁶, «от иных историков достоверных»⁷⁷, «от Четиих-Миней»⁷⁸... Все эти указания в высшей степени неопределенные, и в таких случаях нам придется выяснить эту неопределенность и дать точные сведения о том, что разумел Святитель Димитрий под «греческими рукописцами», какими пользовался он «древними мартирологами», каких церковных писателей и агнографов обозначил под именем «прочих различных, иных и достоверных». При некоторых житиях Святителем указано несколько источников, и детального распределения приведенного материала между

ними нет. Здесь необходимо решить, по всем ли указанным агиографам составлены данные жития, или же Святитель воспользовался которым-либо одним из них, а остальных привел только как свидетелей, как лиц, подтверждающих сообщаемые в житии сведения? Но даже и там, где ссылки Святителя вполне ясны и определены и где нет обилия источников, работа по изучению их не кажется нам ненужной и бесплодной. Святитель, например, указывает, что взял житие «от Метафраста»... Интересно определить, в подлиннике или в переводе пользовался он жизнеописаниями святых этого знаменитого греческого агиографа? Мы знаем, что во время Святителя Димитрия многие жития Симеона Метафраста были переведены на славянский язык. Оказали ли эти переводы какое-либо влияние на труд Святителя, или он совершенно не пользовался ими? Всё это вопросы, по нашему мнению, неспроста и для истории литературы небезыңтересные. А без детального разбора житий и рассмотрения их источников на такие вопросы ответа дать нельзя.

Во-вторых, та опись оставшихся после Святителя Димитрия книг, на которую указывает И. А. Шляпкин и которая, по его мнению, разрешает вопрос об источниках Четиих-Миней, на первый взгляд только запутывает дело. Если взять эту опись и сравнить с теми ссылками, которые приводит Святитель в Четиих-Минейях, то результат получится далеко не утешительный. В Четиих-Минейях мы найдем очень мало книг, которые значатся в описи, и наоборот. Ввиду этого, если взять за руководство опись, придется подвергнуть сомнению показания Святителя Димитрия и в каждом отдельном случае решать, действительно ли он пользовался теми агиографическими сочинениями, которые указал в своих книгах, и если не ими, то какими же, и что побудило его скрыть настоящие источники и показать вместо них другие?

Всё только что сказанное убеждает нас в необходимости предпринятой нами работы. Вернемся поэтому к высказанному нами предположению и постараемся подробно рассмотреть вопрос об источниках Четиих-Миней.

Мы сказали, что эти источники Святитель должен был получать из Греции, с Запада и из Москвы. Посмотрим прежде всего, что говорит нам об этом сам Святитель Димитрий. В двух списках «учителей, писателей, историков и повествователей», находящихся при сентябрьской и декабрьской книгах Четиих-Миней, а также в тех ссылках, какие находятся в начале каждого жития, на полях и в тексте, он указывает множество агиографов и их сочинений, которых можно разбить также на три группы — греческую, латинскую и славянскую. Самая обширная из них — греческая. Святитель называет более 60 представителей греческой богословской литературы, в разное время трудившихся на поприще агиографии. Между ними мы встречаем и таких знаменитых агиографов, как Кирилл Скифопольский, Симеон Метафраст, и других — менее известных и даровитых. Кроме агиографов, в тех же ссылках указываются почти все, в разное время появившиеся греческие патрики и неоднократно упоминаются византийские церковные историки, начиная с Евсевия Кесарийского и кончая Никифором Каллистом. Как же должны мы отнестись к этим сообщаемым в Четиих-Минейях сведениям? Следует ли думать, что греческая агиографическая литература в подлиннике была использована Святителем Димитрием или, может быть, он брал ее в переводах, и тогда — в каких: латинских или славянских?

Чтобы ответить на этот вопрос, возьмем одного из указываемых Святителем греческих писателей, именно Симеона Метафраста, и разрешим поставленные вопросы сначала в отношении к нему. Симеона Метафраста мы выбираем потому, что на его труды чаще всего ссыла-

ется Святитель Димитрий и о нем мы располагаем большими по количеству сведениями. Итак, в подлиннике или в переводе пользовался Святитель агиографическими трудами знаменитого Симеона Логофета?

История появления Четних-Миней на Юго-Западе и сами они, в предваряющих жития святых статьях и обращениях к читателю, дают на это ясный и определенный ответ. Из истории возникновения Четних-Миней мы знаем, что еще митрополит Петр Могила «испросил» у Святой Горы Афонской «рукописные греческим диалектом» книги Симеона Метафраста и «усердствовал» перевести и издать их. Правда, мы сделали предположение об утрате ко времени Святителя Димитрия полученных Петром Могилою греческих рукописей, — но Варлаам Яснский в «предисловии к читателю благочестивому», напечатанном при первой четверти Четних-Миней, упомянув о том же факте получения Петром Могилою греческих рукописей, — далее замечает, что составитель житий святых почерпнул сообщаемые в них сведения «от самих источников», между которыми «первейший и в неложной истории изобильнейший» был Симеон Метафраст. Этим он как бы утверждает факт пользования Святителем Димитрием греческими рукописями с творениями Симеона Метафраста. Ссылки на источники житий, находящиеся в Четних-Минях, дают на интересующий нас вопрос определенный ответ. С одной стороны, они как будто подтверждают сообщение Варлаама Яснского, — мы встречаем в них нередко упоминание о «рукописцах» или рукописях «греческих», которые называются часто «древними», а в одном месте и прямо «Метафрастовыми»⁷⁹. С другой стороны, прямые ссылки на Метафраста не благоприятствуют этому: чаще всего Святитель пишет, что он заимствовал житие «от Метафраста», не прибавляя — «из рукописей», а один раз, именно 7 января, источником сказания о крестившей Господа руке святого Иоана Предтечи он называет «книги» Метафраста — «от Метафраста книг изъятые». Остановимся на всех этих показаниях Четних-Миней.

Прежде всего, никак нельзя под «греческими рукописцами» разуметь рукописи с творениями Метафраста. Потому, во-первых, что есть жития, где указаны оба эти источника. Например, 24 января, пред житием преп. Евсевии-Ксении Святитель пишет: «из древних рукописцев греческих и из Метафраста исследованное»⁸⁰. Если бы «рукописцы греческие» означали творения Метафраста, тогда подобная формулировка ссылки была бы невозможна. Во-вторых, большая часть ссылок на «рукописцев греческих» находится при таких житиях, которые никогда и никем не приписывались Симеону Метафрасту. Мы, например, встречаем их: 7 февраля пред житием святого Луки Елладского, 20-го пред житием святого Льва Катанского, 6 марта пред житием святых Кононов отца и сына, 7-го при описании страданий святых мучеников Ефрема, Василия, Евгения и иже с ними и т. д. Особенно много таких ссылок в мае, — здесь они указаны при девяти житиях и притом таких святых, памяти которых, как мы определили в главе о месящеслове, заимствованы Святителем из западных источников, именно из Acta Sanctorum. О Метафрасте известно, что свой мишологий он составил, главным образом, на первые месяцы года — сентябрь — февраль, — и никто из собирателей его творений не приписывал ему тех житий святых, которые мы перечисляли и при которых в Четних-Минях стоят ссылки: «от рукописцев греческих». Под этой ссылкой, как увидим впоследствии, Святитель скрыл знаменитое издание Болландистов, обозначив его так потому, что указанные жития действительно были заимствованы Болландистами из разных найденных ими греческих рукописей. Что касается ссылки 5 апреля, пред житием святых мучеников Агафодола диакона и Феодула чтеца, — «от рукописцев... Метафрастовых», то формулировка ее объясняется тем, что в «Acta Sanctorum» (agr. t. I, f. 321) помещено житие этих святых в редакции Симеона Метафраста.

Знакомясь с прямыми ссылками на Метафраста, мы убеждаемся, что тот сборник, из которого черпал Святитель Димитрий жития этого греческого агиографа, был довольно разнообразен по содержанию. Кроме житий Метафрастовых, в нем были жития, составленные и другими агиографами, а также слова и поучения на разные праздники. Это видно из следующих ссылок: 7 февраля житие святого Парфения Лампсакийского, «списанное Криспином, учеником его, и у Метафраста положенное»; 17 февраля — житие великомученика Феодора Тирона, «писание от очевидного писателя, смотревшего на страдание святого, у Метафраста обретается»; 25 февраля — житие Святителя Тарасия, патриарха Цареградского, «списанное учеником его Игнатием, епископом Никейским, и у Метафраста обретающееся»; 25 марта — слово на праздник Благовещения Божией Матери Святителя Иоанна Златоуста, «обретается у Метафраста»; 21 ноября — слово на праздник Введения во храм Божией Матери Георгия, епископа Никомидийского, «обретается у Метафраста»⁸¹ и т. д.

Собственно. Метафрастовых житий в сборнике было более 150, Святитель Димитрий делает ссылки на них в своих Четвицх-Минях 163 раза. Отсюда мы видим, что сборник этот был очень значителен по размерам: Симеону Метафрасту в нем приписывалось гораздо большее число житий, чем, например, в Патрологии Миня. Что же это был за сборник?

На этот вопрос помогают нам ответить рукописи Святителя Димитрия. Мы уже говорили, что в Типографском сборнике (№ 420) есть два месяцеслова, — один на весь год, другой — на три летние месяца — июнь, июль и август, с отметками источников, из которых Святитель намерен был заимствовать материал для житий святых. При решении вопроса о Метафрасте особенно важен первый месяцеслов. Он написан на шести листах (18—23) и содержит на каждый месяц — числа дней, памяти святых и ссылки на томы и листы в источниках, нередко с указанием количества заключающегося там материала.

Подобным образом процитированы и все следующие месяцы. Характер ссылок дает основание предполагать, что все они сделаны по какому-то одному агиологическому сборнику, состоявшему из семи томов. А так как в самом начале месяцеслова стоит крупными буквами сделанная надпись «SURIUS», то можно с полною уверенностью утверждать, что все эти отметки сделаны по сочинению латинского аббата Лаврентия Сурия: «*Vitae Sanctorum orientis et occidentis*», вышедшему в первый раз в 1569—75 годах и имевшему несколько изданий. Святитель, как видно по бывшему у него в руках экземпляру Сурия и сохранявшемуся в Московской Типографской библиотеке (№ 3261), пользовался вторым изданием этого сборника, напечатанным в 1573—86 гг.⁸² Судя по имеющимся на корешках томов надписям, книги сначала находились в Виленском Свято-Духовском монастыре, затем чрез Кирилла Филимоновича переданы были в монастырь Печерский и отсюда поступили к Святителю Димитрию. Седьмой том имеет надпись: «*ex libris Варлаама Ясинского*» и, по-видимому, принадлежал знаменитому Киевскому митрополиту.

Аббат Лаврентий Сурий составил свой сборник из разных источников. Главным из них были *Vitae Sanctorum* Моисея Липомана, содержащие переведенные на латинский язык жития святых в редакции Симеона Метафраста. Святитель Димитрий придал этому обстоятельству особое значение: в том экземпляре Сурия, который был у него в руках, слова Сурия — «*totum fere Metaphrastem in meos tomos transtuli*» он подчеркнул красными чернилами⁸³. Знакомясь с книгами Сурия, мы, действительно, находим в них очень много Метафрастовых житий. К ним-то преимущественно и относятся ссылки Святителя Димитрия в

Типографской рукописи. Теперь, если мы, пользуясь этими ссылками, станем сравнивать книги Сурия с Четими-Минейми, то у нас получится знаменательное совпадение. Мы увидим, что те жития святых, которые отмечаются в Четних-Минейх, как заимствованные «от Метафраста», то же самое указание имеют и в сборнике Сурия. Например, 2 сентября в Четних-Минейх житие святого мученика Маманта — «от Метафраста», у Сурия (т. IV, с. 754) «*martyrium* того же святого *auctore S. Metaphraste*»; 6 сентября житие святых мучеников Ромла и Евдоксия — «от Метафраста», у Сурия (т. V, с. 111) — «*martyrium auctore Metaphraste*» и т. д. По руководству рукописи подобную параллель можно провести почти чрез все Четии-Минеи, и уже один этот факт невольно наводит на мысль, да не пользовался ли Святитель Димитрий Метафрастом в латинском переводе Липомана из сборника Сурия?

Продолжая сравнение, мы еще более укрепляемся в этой мысли. Книги Сурия не только подтверждают все ясные и определенные ссылки на Метафраста, но и объясняют невольно вызываемые некоторыми из них недоумения. Например, о слове Святителя Иоанна Златоуста на Благовещение Святитель говорит, что оно «обретается у Метафраста». У Сурия находится латинский перевод того же слова с заметкой в начале «*est in Metaphraste*»⁸⁴. 25 февраля о житии Святителя Тарасия, патриарха Цареградского, Святитель говорит, что оно списано учеником его Игнатием и обретается у Метафраста. У Сурия о житии Святителя Тарасия также сказано, что оно — труд ученика Святителя Тарасия монаха Игнатия и имеется у Метафраста.

Разрешаются Сурием и другие, более серьезные недоумения, на которые могут навести ссылки Святителя Димитрия в Четних-Минейх. Например, в первом их издании, 4 сентября, о житии священномученика Вавилы, епископа Никомидийского, Святитель пишет, что оно взято «от Метафраста, в житии святого Артемия, 20-го октября»⁸⁵. Почему так выразился Святитель? Агиологи, занимавшиеся вопросом о творениях Симеона Метафраста, свидетельствуют, что им составлено было особое, самостоятельное житие священномученика Вавилы⁸⁶, но, очевидно, в том сборнике, каким пользовался Святитель Димитрий, его не было. Обращаясь к Сурию, мы действительно не находим у него особого, составленного Метафрастом жития священномученика Вавилы, здесь находится только похвальное ему слово, а Артемиево житие в Метафрастовой редакции у Сурия есть и в нем имеются довольно полные сведения о святом Вавиле⁸⁷.

Знакомая с житием святой первомученицы Феклы (24 сентября), мы убеждаемся, что в основании его лежит Метафрастова редакция жития этой святой, но Святитель почему-то не сделал ссылки на Метафраста и указал другие источники, которыми находящийся в житии материал не исчерпывается. Откуда же взял Святитель Метафрастово житие святой Феклы? Очевидно, не из того сборника, который давал ему Метафрастовы жития святых и где были определенные указания на этого автора. Действительно, Святитель воспользовался житием святой первомученицы из Великих Четних-Миней митрополита Макария, где оно не имеет имени автора, а у Сурия нет полного жития святой Феклы, а приведено только краткое сказание о ней из мартиролога Адона да отрывок из книги о девстве Святителя Амвросия Медиоланского⁸⁸. 11 апреля, помещая в Четних-Минейх житие священномученика Антипы, Святитель пишет, что заимствует его «от Метафраста, греческих рукописцев и Великия Четии-Миней». Под «греческими рукописцами», как мы говорили, надо разуметь изданные Болландистами *Acta Sanctorum*, — здесь помещены акты святого Антипы, написанные, как видно из шестого параграфа их, кем-то из цергамских христиан, очевидцев мучений и смерти святого священномученика. Болландисты поэтому автора актов не указывают, а Святитель Димитрий, который

пользовался теми же актами, но из сборника Сурия, приписывает их Метафрасту, потому что и Сурий усваивает их этому автору⁸⁹. Подобное повторяется и 28 апреля, с житием святых мучеников Максима, Дады и Квинтилиана. Болландисты об их актах прямо говорят, что они не Метафрастовы и что Липоман и Сурий ошибочно приписали их этому автору. Святитель Димитрий, пользовавшийся теми же актами, называет своим источником Метафраста и, следовательно, повторяет ошибку Липомана и Сурия. Почему? Потому, конечно, что он заимствовал акты у Сурия, где они усваиваются Метафрасту⁹⁰. Вообще, если мы признаем издание Сурия тем сборником, из которого Святитель Димитрий брал Метафрастовы жития святых, тогда для нас разрешатся многие недоумения, на которые наводят ссылки в наших Четных-Минеях, и вопрос о том, почему то или иное житие отмечается заимствованным из Метафраста, — получит удовлетворительное разрешение.

Впрочем, необходимо заметить, что между показаниями рукописи, Сурием и Четными-Минеями не всегда наблюдается полное и безусловное тождество. Сурий в своих ссылках на Метафраста допускает неодинаковые выражения: об одних житиях он пишет, что они принадлежат Метафрасту, как автору; о других, что они взяты из Метафраста (*ex Metaphraste*); о третьих, что они имеются у Метафраста (*habetur in Metaphraste*). Так как два последние вида ссылок обычно находятся у житий, которые Метафрасту не принадлежат, то можно думать, что такое видоизменение имело у Сурия смысл, и если ссылки первого рода говорили о Метафрасте, как составителе жития, то вторые и третьи только указывали на присутствие отмеченных ими житий в Минологии Метафраста. Святитель Димитрий дал особую фразировку только ссылкам третьего рода: слова и жития не Метафраста, а других указанных у Сурия авторов он также отмечал как «обретающиеся у Метафраста»; о большинстве же других подобного рода житий он просто писал, что они взяты «от Метафраста». Кроме того, в иных случаях Святитель и совсем опускал в Четных-Минеях имя Метафраста, хотя у Сурия оно и было. Правда, в большинстве случаев Святитель поступал так потому, что, составляя житие, пользовался не Сурием, а другими источниками, но в Четных-Минеях встречаются и такие жития, сравнительный анализ которых устанавливает несомненное заимствование их у Сурия, между тем, в то время как последний усваивает их Метафрасту, Святитель Димитрий такого указания в своих Четных-Минеях не делает. Полагаем, однако, что факты подобного рода не колеблют высказанного нами предположения о том, что источником Метафрастовых житий был для Святителя сборник Сурия. Они указывают только на то, что Святитель Димитрий не всегда буквально повторял Сурия и, вообще, не имел в своей цитации какого-либо одного, раз принятого порядка.

В большее затруднение ставят нас следующие четыре случая: 1 сентября Святитель, указывая источники для жития преподобного Симеона Столпника, упоминает и Симеона Метафраста, между тем у Сурия жития этого святого в редакции Метафраста нет. То же самое приходится сказать и о житиях святых апостолов Евода и Онисифора — 7 сентября, Ксенофонта и Марии — 26 января и святого мученика Харалампия — 10 февраля. Если Святитель брал Метафрастовы жития у Сурия, то как объяснить его ссылки на Метафраста при этих житиях, у Сурия подобных ссылок не имеющих?

Относительно жития святых Ксенофонта и Марии мы можем с определенностью сказать, что в этом случае Святитель указал Метафраста не по Сурию, а по *Acta Sanctorum*, — там находится житие этих святых в редакции Метафраста⁹¹, которое и послужило источником для Святителя. О житиях преподобного Симеона Столпника и апостолов Евода и Онисифора надо заметить, что ссылки на Метафраста при них указаны только во втором издании Четных-Миней и анализ первого жития

показывает, что, при составлении его, Метафрастовой редакции у Святителя не было: те события, которые подробно передаются Метафрастом, на полях означаются заимствованными из других источников, а тех новых фактов, которые сообщает Метафраст, в житии Святителя совсем нет⁹². Мы поэтому полагаем, что Метафраст указан здесь только как свидетель, а не как источник; о том, что и он описал жизнь Симеона Столпника, Святитель мог узнать или из истории Никифора Каллиста⁹³, или из книги Петра Скарги — *Zywoty Świętych*⁹⁴, где Метафраст упоминается как описатель жизни и подвигов этого святого. Что касается жития святых апостолов Евода и Онисифора, то, по нашему мнению, ссылка на Метафраста здесь — простая ошибка типографии: никто никогда не усвоил Метафрасту жития этих святых, и те сведения, какие сообщает о них Святитель Димитрий, вполне исчерпываются историей Никифора Каллиста и Римским мариологом⁹⁵. Нет возможности дать такое же определенное суждение о житии священномученика Харалампия. Как показывает сравнительный анализ, оно заимствовано из *Acta Sanctorum* и представляет весьма близкую, почти буквальную передачу этого источника. Но Болландисты усваивают житие «неизвестному автору»⁹⁶; почему Святитель приписал его Метафрасту, — не можем объяснить; может быть, и здесь типографией допущена ошибка.

Приведенных фактов, полагаем, вполне достаточно для подтверждения высказанного нами ранее предположения, и поэтому теперь мы с уверенностью можем сказать, что творениями святого Метафраста Святитель Димитрий пользовался не в подлиннике, а в латинском переводе из сборника Сурия.

В Четиих-Минейх, как мы сказали, ссылки на Метафраста встречаются 163 раза. Это, однако, не значит, что во всех этих случаях Метафраст был действительным источником житий. У Святителя было обыкновение — пользуясь при составлении жития одним источником, в ссылке, кроме него, указывать и другие сочинения, где находились те же или подобные сведения о святом. Делал так Святитель Димитрий для того, чтобы несколькими авторитетами сильнее подтвердить правдивость своего повествования. Поставив девизом своей работы: «не будет ли еже лгати на святого» — и помня Евангельское изречение, что «при устех двою или трех свидетелей станет всяк глагол» (Мф. 18, 16), Святитель, вообще, не ленился находить и подтверждать свои жизнеописания теми источниками, какие были у него под руками, хотя бы ничего из них и не заимствовал. То же наблюдается и с Метафрастом. Некоторые ссылки указывают на него не как на действительный источник, а как на свидетеля, передающего в своих метафразах те же самые сведения о святом. Вообще, говоря о житиях, составленных Святителем Димитрием по Метафрасту, мы находим необходимым разделить их на три группы. К первой относятся жизнеописания, для которых Метафраст послужил главным, а иногда и единственным источником; ко второй — жития, где Метафраст был только одним из нескольких источников, где он дал только часть материала, и, наконец, к третьей — такие жития, при которых Метафраст указан только как свидетель и где его труд не оказал никакого влияния на работу Святителя Димитрия.

Итак, Святитель Димитрий пользовался Метафрастом не в подлиннике, а в латинском переводе из сборника Сурия. Но если мы доказали это по отношению к Метафрасту, то нельзя ли подобное предполагать и о других, указываемых Святителем греческих агиографах? Не заимствованы ли и они из какого-либо латинского сборника, подобного Суриеву, или, может быть, из того же Сурия? Рукописи Святителя дают основание для такого предположения. Просматривая по цитатам в месяцеслове книги Сурия, мы видим, что Святителя интересовали и отмечались здесь не только Метафрастовы жития. Например, первая же

ссылка, о Симеоне Столпнике, отмечает находящиеся у Сурия (I, 120) 26-ю главу из книги Боголюбивых Феодорита и 13 и 14 главы из первой книги историка Евагрия; ссылка 5 сентября отмечает жизнь святого пророка Захарии, написанную Епифанием Кипрским (Сурий, т. VII, 224) и так далее. Среди этого нового, выбранного у Сурия материала первую и самую значительную группу составляют жития святых, написанные различными агиографами и помещенные Сурием вместе с Метафрастовыми житиями в свой сборник. Во вторую, также довольно большую группу входят отрывки агиографического характера из сочинений различных греческих церковных писателей и историков. К третьей принадлежат слова святых отцов на великие христианские праздники и дни особенно чтимых святых. Последние две группы мы рассмотрим ниже, когда будем говорить о дидактическом элементе в наших Четних-Минеях и о влиянии на работу Святителя сочинений исторических. Там, в соответствующих местах, мы процитируем и Сурия, который в одних случаях облегчал труд Святителя по приисканию нужного материала в первоисточниках, а в других, может быть, и заменял их. Здесь, в примечании мы даем список только тех житий, которые вместе с Метафрастовыми отмечены были Святителем в книгах Сурия и послужили источником житий в наших Четних-Минеях⁹⁶.

Пользуясь сборником Сурия, Святитель Димитрий делал в своих Четних-Минеях самые разнообразные отметки о заимствованных отсюда житиях. Одни он означал именами их авторов, если они указаны были Сурием, причем агиографов латинских, Православной Церкви неизвестных, Святитель обыкновенно не называл; другие относил к первоисточникам — древним мартирологам и рукописям, а если перевод или близкая редакция жития имелись в Макарьевских Минеях, тогда, как на источник своего труда, ссылается на эти Минеи; о третьих говорил сокровенно, как взятых у «достоверных», у «прочих» писателей, или, наконец, совсем не указывал для жития никаких источников. Жизнеописаний, составленных греческими агиографами, Сурий всё же дал не особенно много, — список последних, приведенный в наших Четних-Минеях, его сборником далеко не исчерпывается, и поэтому вопрос о том, пользовался ли Святитель подлинными греческими источниками, при помощи одного только Сурия разрешить нельзя.

Но, кроме Сурия, у Святителя Димитрия были и другие латинские сборники житий святых. Из истории написания Четних-Миней нам известно, что с весны 1693 г. Святитель получил возможность пользоваться знаменитым изданием Болландистов — *Acta Sanctorum*. Оно выслано было ему из Данцига в количестве 18-ти томов, с января по май включительно. В Четних-Минеях мы напрасно стали бы искать ссылок на это издание; как и другие латинские источники, *Acta Sanctorum* там замолчены или скрыты под другими названиями. Определить, для каких житий в Четних-Минеях издание Болландистов послужило источником, возможно только путем анализа житий и сравнения их с Актами. Громадную помощь при этом оказывают рукописи Святителя и принадлежавший ему Пролог. В последнем ссылке на Акты встречаются чуть не на каждом листе, причем очень многие из них относятся к памятям тех святых, которым в Четних-Минеях посвящены особые жития. Немало ссылок на *Acta Sanctorum* находится и во втором месяцеслове святых, на месяцы июнь, июль и август, находившемся в сборнике Московской Типографской библиотеки.

В Прологе ссылки на *Acta Sanctorum* встречаются уже в первой его части, но это, как мы говорили, работа позднейшая, произведенная Святителем во время приготовления своего труда ко второму изданию. Влияние Актов на первое издание Четних-Миней могло сказаться только со второй их части, с месяцев декабря, января и февраля. В декабре ссылки на Акты встречаем 15-го числа — память святого мученика

Елевферия (апрель, т. II, л. 528) и 21-го — память святой мученицы Иулиании (февраль, т. II, л. 868). Но житие Елевферия написано по Метафрасту и Великим Четним-Минеям, и влияния Актов, где находится пная сравнительно с этими источниками редакция жития, на труде Святителя Димитрия незаметно; в житии святой мученицы Иулиании по Актам назван только отец мученицы — Африкан, имени которого ни у Метафраста, ни в Макарьевских Четних-Минеях нет, в остальном содержании жития всецело исчерпывается Метафрастом, служебной Минеей и Трефологом.

В январе ссылок на Acta Sanctorum больше; но особенно много их в марте и апреле, в последнем они встречаются в Прологе почти каждый день. Правда, не все эти ссылки указывают на непременно заимствование житий из Актов, — с другой стороны, нам придется указать немало и таких заимствований, для которых нет соответствующих отметок в Прологе, — но всё же эти отметки значительно облегчают нашу работу. Как же жития заимствованы Святителем из Acta Sanctorum и под какими наименованиями отмечены последние в Четних-Минеях?

Об одном из таких наименований мы уже говорили, — это «от греческих рукописцев». Оно встречается в Четних-Минеях 26 раз, и некоторые из заметок в Прологе и месяцеслове ясно показывают, что под этим названием Святитель действительно разумел издание Болландистов. Например, 31 января, пред житием святых бесребренников Кира и Иоанна — Святитель пишет: «от древних греческих рукописцев», — в Прологе имеется ссылка — «Acta SS. январь, т. 2, л. 1084», — и анализ жития подтверждает, что оно заимствовано из этого источника⁹⁷. Подобные же примеры встречаются: 22 марта, жития священномученика Василия, пресвитера Анкирского, — в Четних-Минеях — «от рукописцев греческих сокращенно», в Прологе: «Acta SS. март, т. III, л. 378, fuse et pulchre; 4 апреля, житие святой мученицы Фервуфы, — «от рукописцев греческих и от великия Минеи-Четьи», — Acta SS. апрель, т. III, л. 19, 21», из Макарьевских Минеи (апрель, об. 50 л. и д.)⁹⁸ взято начало жития и некоторые подробности, остальное заимствовано из Актов; 7 апреля, житие святой мученицы Каллиопии, — «от греческих рукописцев и от великия Минеи-Четьи», — «Acta SS. апрель, т. I, л. 659, Четья, л. 197», — в Макарьевских Минеях (апрель, л. 105) перевод тех же Актов, которые и у Болландистов, Святитель руководствовался латинским текстом, о чем свидетельствуют имена и названия, более правильные у него, нежели в Минеях.

Наконец, мысль о тождестве «рукописцев греческих» с Acta Sanctorum подтверждает и сравнительный анализ житий. Все жития, имеющие в Четних-Минеях эту пометку, вполне согласны с соответствующими житиями в Acta Sanctorum не только в фактах, но иногда и в изложении. Некоторое сомнение возбуждает только страдание святых семи Херсонских епископов (7 марта), так как составленное Святителем повествование имеет существенные различия с латинским текстом. Во-первых, у Святителя вся история излагается подробнее, нежели в Актах. Во-вторых, в Актах преемники епископа Василия скончались «sexto die marti», у Святителя: «в седьмой день»; кончина епископа Еферия в Актах описывается так: «oppressus ab implis, inqua flumen Danapriū projectus, ita martyrii cursum peregit sexto marti», у Святителя святой Еферий «впаде в недуг и по случаю в остров Аас приплыв, временному житию своему конец, вечная же жизни прият начало». Напротив, последний из епископов Капитон в Актах «beate ferminavit vitam 22 декабря», а у Святителя — «прибитый в устье Днепра, потоплен северными 21 декабря»⁹⁹. Очевидно, здесь на содержание оказал влияние другой источник, не указанный Святителем. Предполагаем, что это Макарьевские Четьи-Минеи, где под 7 марта имеется житие святых епископов-мучеников.

Ссылкою «от греческих рукописцев» отмечается лишь одна, сравнительно небольшая часть житий, заимствованных Святителем Димитрием из *Acta Sanctorum*. Остальные взятые оттуда же жития или имеют ссылки на имена тех греческих агиографов, которыми впервые они были составлены, или не имеют никаких указаний на источники. Определить те и другие помогают нам, с одной стороны, цитаты и ссылки в Прологе и рукописях, с другой — сравнительный анализ житий.

В трех рассмотренных нами группах указаны все жития, для которых главнейшим, а в некоторых случаях и единственным источником были *Acta Sanctorum*. Нельзя, однако, думать, что влияние их на наши Четии-Минеи только этими заимствованиями и ограничивалось. Влияние Актов сказалось в частности, в незначительных прибавлениях или в поправках других источников.

И в книгах Сурия, и в *Acta Sanctorum* нет еще многих указываемых Святителем в Четиих-Минеях агиографов и многих произведений греческой агиографической литературы. Сюда относятся, например, все в разное время появившиеся греческие патерики и почти все их авторы. В своих ссылках при житиях Святитель Димитрий довольно часто упоминает Палладия Еленопольского и его книгу «Лавсаик», Иоанна Мосха и его «Лимонарь, или Луг духовный», «Историю Боголюбивых» блаженного Феодорита, епископа Кирского, Руфина, Иеронима и просто патерики — «Скитский», «Синайский», «Азбучный», или «Алфавитный». Откуда их брал Святитель?

Acta Sanctorum и Surius давали иногда отрывки из этих книг, но отрывки случайные и далеко не исчерпывающие того, что указывает Святитель в Четиих-Минеях.

В первой главе исследования мы говорили, что в 1628 г. в Киеве был издан С. Соболев в славянском переводе «Лимонарь, сиречь Цветник», но изданий других греческих патериков ни в Москве, ни на юго-западе России не было. Макарьевские Четии-Минеи давали полное собрание этих патериков, но они не всегда находились в руках Святителя Димитрия, и пользоваться патериками из этих Миней во всякое время он не мог. Можно далее предположить, что у Святителя были рукописи со славянскими переводами патериков; в описи оставшихся после него книг мы встречаем «Патерик Скитский» и «Патерик Алфавитный»¹⁰⁰, но других, упоминаемых Святителем, патериков там нет, — очевидно, он имел их в каком-то особом издании, которое прямо не называет.

Пролог и рукописи Святителя снова помогают нам определить это издание; в них иногда встречаются ссылки на книгу «*Vitae Sanctorum Patrum*»¹⁰¹; часть этих ссылок мы уже приводили, разбирая месяцеслов Четиих-Миней. Теперь обратим внимание на те из них, которые относятся не к памятям, а к житиям святых. Но прежде всего скажем несколько слов о составе и содержании названной книги. Под именем *Vitae sanctorum* в библиографии известно собрание сочинений агиографического характера, составленное Гернбером Росвейдом и изданное впервые, как свидетельствует архиепископ Сергей¹⁰², в 1615 г. Сборник Росвейда состоит из 10 книг; в первой, *auctore Jeronimo et aliis variis*, собраны жития: Павла Препростого и Иларiona Великого, написанные блаженным Иеронимом, затем — Фабюлы, Павла, что в Риме, Антония Великого — Афанасиево, Онуфрия Великого — Пафнутиево, Авраамия и Марии — Ефремово, Василия Великого — Амфилохиево, Симеона Столпника — Антониево, Иоанна Милостивого — Леонтиево, Варлаама и Иоасафа — Дамаскиново, святой мученицы Пелагии — Иакова, диакона Ефесского, Марии Египетской — Софрониево и 12 житий, принадлежащих неизвестным авторам¹⁰³. Вторую книгу составляет «жизнь пустынных отцев», или история монахов, приписываемая обыкновенно Руфину Аквилейскому¹⁰⁴. Третья книга, озаглавливаемая «*Verba seniorum*», со-

держит различные отрывочные сведения об отшельниках и приписывается тому же Руфину, но, по словам профессора В. Г. Васильевского¹⁰⁵, ему не принадлежит. Профессор Васильевский полагает, что эта книга есть извлечение из так называемого «Великого Лимонаря», где были собраны различные рассказы о святых отцах, современных Антонию Великому и живших после него¹⁰⁶. В четвертой книге, составленной из сочинений Сульпиция Севера и Иоанна Кассиана, содержатся отрывочные сказания о святых отцах и о монастырских уставах. В книгах 5, 6 и 7-й, имеющих одинаковое заглавие — «*Verba seniorum*» и принадлежащих неизвестному автору-греку, собраны изречения святых отцов, разделенные: на 18 частей — в пятой книге, на 4 — в шестой и на 43 главы — в седьмой. Восьмая книга содержит Лавсанк Палладия Еленопольского, где с буквальной точностью повторены почти все рассказы Руфина¹⁰⁷. В девятой книге приведена «История Боголюбивых», составленная Феодоритом¹⁰⁸, а в десятой — «Лимонарь, или Луг духовный» блаженного Иоанна Мосха¹⁰⁹. Заканчивается сборник особым приложением — *appendix*, где помещен «*Paradisus Geraclidi*» — Гераклидов Рай, содержащий краткие сказания о святых отцах, и Палладиев Лавсанк в новой редакции¹¹⁰. Все эти сочинения приведены в сборнике Росвейда в латинском переводе. Таким образом, и здесь мы будем иметь дело с латинским источником, который в Четних-Минях цитируется не прямо, а по вошедшим в его состав первоисточникам.

Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить хотя бы некоторые из ссылок, находящихся в Четних-Минях, с указаниями источников житий в Прологе и во втором месяцеслове Типографской рукописи. Например, 13 января о житии преподобного Иакова Низибийского Святитель в Четних-Минях пишет, что оно заимствовано из «Истории Боголюбивых» Феодорита, а в Прологе против памяти этого же святого на поле ссылок: «*in Vitis Sanctorum Patrum vide*»¹¹¹; 26 марта житие преподобного Малха — «из Иеронима сокращенне», а в Прологе — «*hinc integra vita in Vitis ss. pp., л. 93*»¹¹²; 14 июля житие преподобного Еллия монаха, в Четних-Минях: «Руфин, гл. XI, Палладий в Лавсанке гл. 59-я», а в месяцеслове: «*de illo vide in Vitis ss. pp. и в житии св. м. Евгении*»¹¹³; 3 августа житие Космы, скопца-отшельника, в Четних-Минях: «Лимонарь, гл. 40-я», в месяцеслове: «*Vitae ss. pp., лл. 872 и 843*»¹¹⁴ и т. д. Надо, впрочем, заметить, что ссылок на *Vitae Patrum* в Прологе и рукописях не особенно много, так что подобную приведенной нами параллель можно провести далеко не во всех тех случаях, где Святитель ссылается на Патерики или на их авторов. Но так как каждый из этих авторов, хотя бы один раз, цитируется в Прологе и рукописях по *Vitae Patrum*, то мы решаемся утверждать, что и во всех других случаях, когда Святитель ссылается на составителей Патериков, он пользовался ими из сборника Росвейда¹¹⁵.

В Четних-Минях сборник этот отмечается неодинаково. Первые двенадцать житий, составители которых известны, имеют ссылку на первоисточники, то есть на имена трудившихся над ними агнографов.

Из житий, написанных неизвестными авторами, Святитель берет только шесть, причем довольно оригинально цитирует некоторые из них. Именно, жития: преподобной Евфросинии (25 сентября) — «от Иеронима и Метафраста», — ЖССОт, кн. I, с. 363—368; Таисии, бывшей блудницы (8 октября), — «от Иеронима», там же с. 374; преподобномученицы Евгении (24 декабря), — «от Иеронима и Метафраста», с. 340—349 и преподобного Пахомия Великого (15 мая), — «от Метафраста и Иеронима, и Великие Минеи-Четьи», там же, с. 112—138, он, как видим, усваивает блаженному Иерониму, хотя в латинском оригинале этому учителю Церкви они не приписываются. Предполагаем, что первые жития этой книги, написанные действительно блаженным Иеронимом, дали повод Святителю распространить авторство его и на все вышеука-

занные жития. Житие преподобного Ефрема Сирина, взятое из ЖССОт, кн. I, с. 167—169, Святитель отмечает, как заимствованное «от различных писателей» (28 января), а для жития преподобномученика Епиктета пресвитера и Астиеона монаха (7 июля) — ЖССОт, кн. I, с. 211 — не указывает в Четних-Минях никаких источников.

Остальной агиографический материал, заимствованный Святителем из того же сборника *Vitae ss. pp.*, в Четних-Минях отмечается или по тем патерикам, которые собраны у Росвейда, или по их авторам. В тех случаях, когда в различных патериках сообщаются одни и те же сведения о святых, Святитель почти всегда указывает оба такие источника. Так, с Руфином, автором «Жизни пустынных отцов», у него цитируется и Лавсанк Палладия Еленопольского. Книгу Руфина Святитель иногда называет «Египетским патерником». Например, 5 июня, пред житием святого Анувия исповедника, он говорит, что об этом святом пишет «Руфин в патерику Египетском». Но в других случаях, упоминая о том же Египетском патернике, Святитель имя Руфина к нему не присоединяет, и в «Жизни пустынных отцов» таких житий мы большую часть не находим¹¹⁶. Очевидно, под «Египетским патерником» Святитель разумел нечто большее, чем «Жизнь пустынных отцов». А так как с именем Руфина у Святителя (18 июля, жизнь преподобного Памвы) связываются «провещания отеческие», взятые из третьей книги Росвейда, то, следовательно, и эту книгу Святитель усваивает тому же Руфину. Автор «Луга духовного» Иоанн Мосх только раз упоминается в ссылках Четних-Миней — 6 сентября, пред житием святого Давида, «ниже прежде бе разбойник»; в остальных случаях цитируется одно его сочинение, без имени автора¹¹⁷.

Количество житий, составленных Святителем по патерикам, довольно значительно.

Из остальных книг *Vitae Patrum*, где находились разрозненные, отрывочные сведения о святых, Святитель взял немного. Он дополнил отсюда жития святых, написанные по другим отделам того же источника; самостоятельных, особых житий по 3, 4, 5, 6 и 7 книгам *Vitae Patrum* написано только три: 6 июня, преподобного Виссарiona, — «от Патерика Египетского и великие Миней Четьи». ЖССОт, кн. III, в ВЧМ (июнь, л. 109—111) сказанье, во многом отличающееся от того, которое в наших Четних-Минях; 6 июля, преподобного Сисоя Великого, — «от отечников», а во втором месяцеслове: «quare in indice in Vitis ss. pp. Довольно будет. О преставлении его декабря 11-го» — ЖССОт, в разных местах¹¹⁸. 27 августа, преподобного Пимена Великого, — «от Патерика Египетского и Алфавитного собрано сокращенно»; во втором месяцеслове: «In Vitis ss. pp. vide idem Paemen et Pastor» — кн. III, §§ 4, 5, 8, 11, 12, 14, 16, 27, 31, 35, 36, 37, 60, 64, 76, 144, 146, 147, 177, 180 и 183¹¹⁹. Однако, если мы станем детально сравнивать эти жития с указанным источником, то едва ли нам удастся найти здесь все сообщаемые в них сведения. Особенно это надо сказать о житии преподобного Пимена. Но есть в Четних-Минях и такие жития, для которых в ЖССОт мы не могли найти соответствующего материала. Между тем, Святитель указывает, что они взяты также из Патериков. Таковы: житие святой мученицы Фомаиды (апреля 13), в Четних-Минях: «от Патерика Скитского»; блаженной Таисии (мая 10), — «от Алфавитного Патерика, знамение i»; преподобного Дулы стратотерпца (июня 15), — «от Патерика азбучного, лит. 4-я» и сведения о рождении и отроческих годах преподобного Онуфрия Великого, сообщаемые Святителем 12 июня, после жития преподобного, с пометкой: «от отечников». Очевидно, между патериками и отечниками у Святителя были и такие, которые в ЖССОт нет. Мы, однако, не думаем, чтобы это были греческие патерики. Вероятнее разуметь здесь славянские переводы их, богатое собрание которых давали, например, Великие Макарьевские Четии-Ми-

нен. Здесь как раз находим мы и сведения о всех тех святых¹²⁰, каких не удалось нам найти в ЖССОт. Поэтому источниками этих житий скорее надо считать Великие Четии-Минеи или те патерики — Скитский и Азбучный, — о которых есть упоминание в описи оставшихся после Святителя книг.

К патерикам необходимо отнести и книгу Святителя Григория Двоеслова, папы Римского, — «Диалоги о жизни Итальянских Отцев». Без сомнения, и этой книгой Святитель Димитрий пользовался в латинском оригинале, а не в славянском переводе. За это говорит, во-первых, то, что Диалоги папы Григория в Макарьевских Четних-Минеех находятся в марте месяце, под 11 числом, а этот месяц лишь временно находился в пользовании Святителя; во-вторых, в описи оставшихся после него книг есть и Диалоги в отдельном издании¹²¹.

В латинском переводе пользовался Святитель Димитрий и теми греческими историками, которые указываются в ссылках при житиях. Здесь упоминаются отец церковной истории Евсевий Кесарийский и его преемники — Сократ схоластик, Созомен, Феодорит, епископ Кирский, Евагрий, Феодор чтец и более поздние — Никифор Каллист и Георгий Кедрин, причем последний цитируется как автор «Церковных и гражданских деяний» и «Синописа». Что все они были у Святителя, действительно, в латинском переводе, а не в оригинале, об этом свидетельствуют, во-первых, опись оставшихся после Святителя Димитрия книг, во-вторых, рукописи. В описи упоминаются только латинские издания историков¹²², в рукописях отрывки, выписанные из них, приводятся всегда на латинском языке¹²³.

Святитель Димитрий имел склонность к историческим занятиям. Об этом, кроме известных уже нам фактов его биографии и составленных им исторических трудов, свидетельствуют и Четии-Минеи. В месяцеслове их мы нередко встречаем заметки исторического характера, не имеющие прямого и непосредственного отношения к агнографии. Так, например, 17 декабря, после жития святого пророка Даниила, Святитель дает довольно обширное исследование о вавилонских и персидских царях; 11 мая, после жития святых Кирилла и Мефодия, помещает свою интересную догадку «о козарех»; 11 июля решает вопрос о том, когда и при каком Константинопольском патриархе крестилась благоверная княгиня Ольга; 15-го старается определить год кончины святого равноаностольного князя Владимира и так далее. Попадают вставки исторического характера и в житиях. Наконец, самое количество ссылок на историков — а они встречаются в Четних-Минеех чуть ли не под каждым числом — свидетельствует о том же и указывает, как внимательно Святитель просматривал эти книги и данными истории проверял сказания и повести агнографии.

Особенным уважением и доверием среди историков пользовался у Святителя Димитрия Никифор Каллист. Святитель и в Четних-Минеех, и в рукописях неоднократно называет его «пресмыдрым», «достовернейшим» и его свидетельством особенно дорожит¹²⁴. Может быть, это зависело от того, что Никифор Каллист более, чем другие историки, уделял внимания жизнеописаниям святых, а может быть, тут просто сказался дух времени, усвоенная от наставников и других южнорусских писателей традиция¹²⁵. Вместе с Никифором довольно часто упоминается в Четних-Минеех и Георгий Кедрин.

Какое же значение для Четних-Миней имели исследования историков? Давали ли они Святителю Димитрию новый материал для жизнеописаний святых или только подтверждали и своим авторитетом свидетельствовали то, что сообщали другие источники? Уже на основании разбора рассмотренных нами житий на этот вопрос можно сказать, что историки имели для составления Четних-Миней двойное значение.

В одних случаях они дополняли те источники, по которым Святитель составлял жития святых, в других — он приводил и указывал их только как свидетелей, как лиц, сообщающих те же сведения, о которых шла речь в книгах и сборниках агнографических.

Ссылки на греческих историков носят в Четних-Минях характер определенный и большею частью точный. Но у Святителя Димитрия был еще источник исторического содержания, о котором упоминания в Четних-Минях нет. Это римский кардинал Бароний, автор знаменитых «Церковных летописей» (*Annales ecclesiastici*) в 12 томах и не менее известного Римского мученикословия или мартирология (*Martyrologium Romanum*). О том, что Святитель пользовался сочинениями этого ученого, свидетельствуют рукописи и отметки в Прологе. В рукописях ссылки на Барония встречаются довольно часто и в самых различных статьях, в Прологе их меньше, но зато они здесь имеют отношение к житиям святых и дают нам понять, какое значение имел Бароний, как источник при составлении Четних-Миней. Из этих ссылок видно, что, кроме полного латинского издания «Церковных летописей», у Святителя была и польская переработка их, сделанная иезуитом Петром Скаргой. Но так как эта переработка не имела никакого влияния на Четних-Миней, то о ней говорить мы не станем и займемся исключительно латинским изданием Летописей и Мартирологом.

Annales ecclesiastici — огромное, выдающееся историческое сочинение, излагающее события церковной истории с первых дней христианства. Бароний, описывая эти события, держится строго хронологического порядка, поэтому в его книгах нет связного и непрерывного описания жизни того или иного церковноисторического деятеля, а излагается она отрывками, среди других историй и событий, под соответствующими годами; только деяния мучеников да сказания о христианских праздниках не имеют такого отрывочного характера и передаются большею частью в одном месте и под одним годом. Описывая историю христианской Церкви, Бароний редко говорит своими словами, обыкновенно он приводит выдержки из различных памятников христианской письменности, и поэтому его сборник имеет большую ценность даже в настоящее время. В XVII в. он, без сомнения, имел еще большее значение, следовательно, нет ничего удивительного, что Святитель Димитрий пользовался им при составлении своих Четних-Миней.

Святитель извлек из *Annales* Барония прежде всего хронологические даты событий. В первом издании Четних-Миней при некоторых житиях на полях встречаются указания, когда жил и подвизался тот или иной угодник Божий. Все эти указания извлечены из книг Барония, которого Святитель считал авторитетом в этом отношении и по которому проверял данные, сообщаемые другими источниками. В подтверждение этого можно указать на следующие факты: в каталоге митрополитов и патриархов Цареградских, определяя время мученической кончины святого апостола Андрея Первозванного — «по брату его, св. Петру, верховному апостолу», Святитель на поле пишет: «*ut patet ex I tomo Baronii f. 734, ann. 69, n. 34*»¹²⁶; в том же каталоге, определяя год смерти Святителя Тарасия, патриарха Цареградского, Святитель в виде основания говорит: «*sic Baronius*»¹²⁷, а несколько выше, исправив по истории Никифора Каллиста свидетельство других историков, Святитель замечает: «и достоверно есть сие (то есть мнение Никифора) понеже инии историографы сему согласуют, *ut patet Baronius Ann. 488*»¹²⁸.

Больше значения имели книги Барония, как сборник разнообразных и большею частью весьма ценных отрывков из различных памятников древнехристианской письменности. Святитель воспользовался многими из этих отрывков и, по принятому обычаю, в своем труде указал первоисточники, а не Барония, у которого их заимствовал. Мы сначала при-

ведем в подтверждение этого несколько интересных фактов из рукописей. Здесь очень часто, при ссылках на того или другого учителя Церкви или церковного историка, можно видеть, что свидетельства их берутся из Барония. Например, в том же каталоге митрополитов и патриархов Цареградских по Баронию цитируются: Свида, Палладий, Феодор чтец, Феофан Куропалатес, Никита Хоннат¹²⁹. В статье, посвященной рассмотрению сказания преподобного Дорорея о избрании 70-ти апостолов, также по Баронию цитируется Михаил Гликас¹³⁰.

В Четиих-Минеях подобных примеров мы, конечно, не найдем, — здесь Бароний совершенно замолчен, но сравнительный анализ его сборника и некоторых житий свидетельствует о том же. Например, 16 декабря, пред житием святой царицы Феофании, «супружницы бывшие царя Льва премудрого», Святитель Димитрий говорит: «о сей святой писаху Куропалатес, Гликас, Зонара». Из рукописей мы уже знаем, что Гликас и Куропалатес цитировались Святителем по Баронию. Обращаясь к последнему, мы находим в Анналах, в истории царя Льва и его супруги Феофании, буквальные выписки из тех же историков, которые указаны и Святителем. Именно из Гликаса Бароний привел свидетельство о том, чья дочь была царица Феофания и кто были ее родители; из Зонары — рассказ о гневе императора Василия на своего сына Льва; из Куропалатеса — примирение отца с сыном и стремление последнего еще при жизни Феофании поставить храм ее имени¹³¹. Нет сомнения, что Святитель, у которого есть все эти сведения, при составлении жития пользовался Баронием и на основании его указал на Куропалатеса, Гликаса и Зонару, как источники своей работы¹³².

21 января, помещая в Четиих-Минеях житие преподобного Максима исповедника, Святитель говорит: «Анастасий апокрисиарий, ученик его, писал пространно, мы же из него и из иных вкратце zde собрахом». У Сурия жития преподобного Максима исповедника нет; нет его и в тех томах Acta Sanctorum, которыми пользовался Святитель; в Макарьевских Четиих-Минеях (январь, л. 726) помещено одно проложное сказание о святом. 13 августа, когда празднуется перенесение мощей преподобного Максима, в Святителевом Прологе встречаем такую заметку: «сего преп. Максима диспут с Пирром vide Baronium, т. VIII, л. 755». Обращаясь к Баронию, находим у него не только диспут с Пирром, но и все житие преподобного, изложенное по частям, под различными годами, с указанием, что писал его Анастасий библиотекар¹³³.

О житии преподобного Феодора Студита, 11 ноября, Святитель в Четиих-Минеях замечает, что взял его «от ученика святого Михаила монаха». У Сурия жития Феодора Студита нет, в Макарьевских Четиих-Минеях оно есть (ноябрь в. 1, стлб. 335—440), но именем монаха Михаила не подписывается. Опять источником для жития послужил Бароний, у которого Михаил монах не только неоднократно называется автором жития преподобного Феодора, но и приводятся многочисленные выдержки из его труда¹³⁴. Правда, близкое сходство текста в наших и Макарьевских Четиих-Минеях заставляет предполагать, что Святитель руководствовался последним, но есть факты, указывающие и на то, что он обращался и к латинскому тексту. Например, Святитель говорит, что преподобного Феодора, сильно заболевшего после бичевания, ученик его Николай питал ячменной водою: «воду убо ячмену, глаголемую птисану испросив»... В Великих Минеях: «иачну воду испросив, еже наречется хулос»... А у Барония: «ac ptisanae aliquantulum deposeens». Название воды ясно указывает на влияние Барония¹³⁵.

Но жития святых дают нам очень мало примеров подобного рода. Такие богатые агиографическим материалом сборники, как Сурий и особенно Acta Sanctorum, могли прекрасно заменить Барония, а пользоваться ими было гораздо удобнее. Поэтому, как мы видели, к Аннанам Святитель обращался только тогда, когда в указанных источниках

не находилось нужного материала или когда этот материал требовал проверки и дополнения. Влияние Барония сильнее наблюдается в тех сказаниях, которыми Святитель заполнил в Четных-Минях дни, посвященные воспоминанию великих христианских праздников. Объясняется это, по всей вероятности, тем, что в других бывших у Святителя источниках исторического материала на эти дни было мало, а Бароний, напротив, очень подробно говорит о всех относящихся сюда евангельских событиях и сообщает о них из различных источников много новых и интересных подробностей. Святитель дорожил этими подробностями и любил помещать их в Четных-Минях. Вот почему так часто и обращался он к Баронию при составлении своих сказаний.

Разберем с этой стороны одно из них, написанное на праздник Рождества Христова. У Барония этому событию посвящена целая глава в несколько отделов. В первом из них идет речь о Вифлееме, об его местоположении, о вертепе; во втором приводятся места из Евангелий, передающие событие рождения Господа Иисуса Христа; в третьем сообщается о волé и осле, находившихся в вертепе в ночь Рождества Христова, и приводится выдержка из сочинений блаженного Иеронима в подтверждение этого; в четвертом передается чудо истечения в вертепе источника воды, подтверждаемое свидетельством Беды; в шестом, седьмом и восьмом идет речь о приснодевстве Богоматери, которое доказывается выдержками из творений святых Елифания Кипрского, Киприана Карфагенского и Зинона Веронского; в 9—13 отделах передаются и разбираются различные апокрифические сказания, связанные с событием Рождества Христова, а в 14-м говорится о пастырях и опять приводится свидетельство о них блаженного Иеронима и Беды.

Если мы сравним с этим повествованием сказание, находящееся под 25 декабря в наших Четных-Минях, то, при всей самостоятельности и особенностях последнего, найдем в нем много общего с тем, что сообщает Бароний. Например, мы встречаем у Святителя ту же выдержку из творений Киприана Карфагенского, тот же рассказ Зинона Веронского, те же почти апокрифические сказания и чудеса, то же свидетельство блаженного Иеронима о вифлеемских пастырях и столпе Адере, даже время Рождества Христова определяется Святителем так же, как и у Барония¹³⁶.

Много заимствований из Барония можно указать и в других праздничных сказаниях. Так, в сказании о поклонении волхвов (25 декабря) по Баронию указываются мнения различных святых отцов о том, кто были волхвы и из какой страны они пришли¹³⁷; в сказании о бегстве Божественного Младенца и Его Матери в Египет — все передаваемые Святителем апокрифические подробности этого события¹³⁸; в слове на Сретение Господне (2 февраля) и в житии святого Симеона Богопримца — свидетельство Тимофея, пресвитера Иерусалимского, о том, как старец Симеон узнал Богоматерь среди других женщин, так же, как и она, пришедших принять молитву очищения¹³⁹, — и т. д.

Впрочем, не надо думать, что при составлении этих и им подобных сказаний Святитель пользовался исключительно одним Баронием. Мы хотим только сказать, что некоторые места в этих сказаниях, особенно те, где приводятся свидетельства различных древнехристианских писателей, заимствованы Святителем у Барония. Следовательно, Бароний был новым и опять латинским источником, из которого Святитель брал и по которому цитировал греческих отцов Церкви и агнографов.

Но Бароний давал не одни только отрывки или разбитые по различным годам сказания о святых. У него можно было встретить и полные, в одном месте изложенные рассказы о святых, особенно о святых мучениках. Некоторыми из них Святитель также воспользовался, — например, актами святых мучеников Тараха, Прова и Андроника. Здесь находятся и акты святых мучеников и послание об их смерти Макария,

Фелпкса и Верия. Святитель и тем и другим пользовался, несомненно, отсюда.

Об этом свидетельствуют следующие факты: у Барония приведены акты неполные, второй допрос мучеников в них почти весь выпущен, кратко передается он и Святителем; у Барония послание трех христиан является самостоятельным, отдельным сочинением, положенным после актов,—такое же положение занимает оно и в сказании Святителя; у Барония на первом допросе святой Тарах говорит, что он рожден in Claudiopoli civitate Syriae,—Сирским городом называет Клавдиополь и Святитель Димитрий, между тем как в подлинных актах он именуется Исаврийским; у Святителя, как и у Барония, святому Тараху 65 лет от рождения, в подлиннике ему 60 лет, и т. д.¹⁴⁰

Перейдем к другому сочинению Барония — к Римскому мученико-словию, или Мартирологу. Святитель не только ссылается на него в Четвиx-Минеях¹⁴¹, но даже указывает в тех списках своих источников, которые напечатаны при первой и второй книгах Четвиx-Миней. Довольно часто попадаются ссылки на Мартиролог и в рукописях, особенно во втором месяцеслове Типографского сборника¹⁴². Однако сильного влияния на работу святителя Мартиролог Барония оказать не мог. В нем собраны краткие сказания о святых, передающие лишь важнейшие факты их жизни. Для Святителя Димитрия, стремившегося дать по возможности полные жизнеописания, такой источник был недостаточен, поэтому мы нашли в Четвиx-Минеях только одно житие, всецело заимствованное из римского Мартиролога. Это житие Иринея, епископа Лионского (23 августа), но и в нем некоторые факты, например, то, что святой «мечем скончася», надо относить к влиянию Пролога¹⁴³. Мартиролог для Святителя был скорее справочной книгой, по которой он проверял и изредка дополнял, главным образом, синаксари нашего славянского Пролога. Из таких поправок и добавлений для примера укажем следующие: 1 сентября, давая в месяцеслове сведения о 40 девах-постницах, Святитель по Мартирологу говорит, что они пострадали «в царство Лукиниево»¹⁴⁴, тогда же, в заметке о святой мученице Каллисте и братьях ее, Святитель по Мартирологу указывает место их страдания — «Никомидию»¹⁴⁵; 3 сентября, в житии святой мученицы Василиссы из Мартиролога взят ее возраст «девять лет»¹⁴⁶; 2 декабря в житии святой мученицы Миропии — имя ее мучителя «Нумериан»¹⁴⁷; 19 декабря, в житии святого мученика Вонифатия — отечество его «область Тусснйская»¹⁴⁸ и т. д.

Указанными сочинениями, по нашему мнению, исчерпываются основные и важнейшие латинские источники Четвиx-Миней¹⁴⁹. Мы могли бы теперь перейти к славянским книгам, из которых Святитель заимствовал также много материала для своей работы. Но давно поставленный и до настоящего времени не решенный окончательно вопрос о влиянии на работу Святителя Димитрия житий святых, составленных польским иезуитом Петром Скаргой, заставляет нас внимательно рассмотреть и этот вопрос. Еще Франко в 41 томе Энциклопедии Брокгауза высказал мысль, что основным источником для Святителя Димитрия в его работе над Четвиx-Минеями были «Zywoty Swętych» Скарги. В недавнее время то же мнение поддерживает профессор Львовского университета Пачовский. В своей статье, напечатанной на польском языке, «Жития святых Димитрия Тупталенко», в третьей главе, где определяются источники житий в Четвиx-Минеях, он говорит, что предисловие Варлаама Ясинского к первой книге Четвиx-Миней и списки учителей, списателей, историков и повествователей, напечатанные в начале первой и второй книг, а также те заметки, которые автор помещает на полях отдельных житий, дают достаточную информацию об источниках Четвиx-Миней. Но и Варлаам Ясинский и Димитрий сообщают здесь сведения, главным образом, об источниках восточных; что же касается источни-

ков западных, то в списках названы только некоторые из таких агиографов, но сочинения их не указаны.

Определить западные источники помогает отчасти каталог книг, которые находились в библиотеке Димитрия. Из этого каталога видно, что из западных агиографических сборников Димитрий пользовался трудами Сурия и Acta SS Болландистов. Ссылаясь на вышедшую в 1848 г. книгу «Димитрий, митрополит Ростовский», приписываемую Нечаеву, профессор Пачовский говорит, что из этих латинских сборников Димитрий заимствовал много — не менее 200 житий, но к этим выводам Нечаева нужно относиться с оговоркою, потому что некоторые из этих житий взяты Димитрием не прямо из Сурия и Болландистов, а путем **посредника**. Таким посредствующим звеном и были, по мнению профессора Пачовского, «Zywoty Świętych» Петра Скарги.

Указав далее, что Димитрий еще в Чернигове познакомился с сборником Скарги, профессор Пачовский утверждает, что, принявшись за составление Четних-Миней, Димитрий прямо брал у Скарги уже готовые жития и давал в своих Четних-Минях перевод их. Чтобы подтвердить это положение, профессор Пачовский приводит четыре небольших отрывка из 1-й, 2-й и 3-й книг Четних-Миней на славянском, польском и латинском языках, где славянский текст действительно близок к польскому. На основании такого сравнения, продолжает Пачовский, удалось отыскать немало житий, которые имеют близкое родство с текстом польским. Это родство, впрочем, не везде одинаково. Имеется целый ряд житий, которые всецело заимствованы у Скарги, и есть жития, в которых из польского источника взяты лишь некоторые отдельные части. Впрочем, оговаривается профессор, таких ярко выраженных заимствований не очень много, потому что Димитрий большею частью не следовал за подлинником, как невольник, а стремился к ясности и держался в изложении раз принятого им стиля.

В некоторые, заимствованные у Скарги, жития Димитрий вносил дополнения из других источников. Такие дополнения иногда были очень обширны, и проследить здесь родство с польским оригиналом возможно только путем тщательного сравнения текстов. В подобных житиях дословно переводились, главным образом, монологи и диалоги, в описаниях же и рассказах видна у Димитрия свобода, хотя и здесь зависимость от Скарги обнаруживается часто в одинаковых выражениях и словах.

После этих общих рассуждений профессор Пачовский говорит, что в большей или меньшей зависимости от Скарги имеется в Четних-Минях около 40 житий, и в «додатках» к своей статье указывает, какие именно это жития. Но так как в Четних-Минях Димитрия, продолжает Пачовский, находится всего до 900 житий, то приходится признать, что «Zywoty Świętych» Петра Скарги играли в работе Димитрия роль только эпизодическую и он обращался к ним тогда, когда у него не было будто бы времени и возможности пользоваться основными западными источниками — Сурием и Acta SS.

Этот вывод весьма важен. Он показывает, что и тщательное сравнение житий святых в Четних-Минях и в труде П. Скарги не дало оснований для того, чтобы ставить работу Святителя Димитрия в близкую зависимость от книг Скарги. Поэтому высказанное Франко мнение приходится считать поспешным и неправильным. Профессор Пачовский, заканчивая свою статью, говорит, что всё им изложенное не исчерпывает всецело вопроса об источниках Четних-Миней и что задача эта требует обстоятельного исследования каждого жития в отдельности. Петр Скарга впервые издал «Zywoty Świętych» в Вильно, в 1579 г. Выдающиеся литературные достоинства этого труда и то высокое религиозное воодушевление, какое вложил в него автор, скоро сделали книгу Скарги одной из самых популярных, и поэтому она много раз переиздавалась.

Употреблялись «Żywoty Świętych» и среди русского населения юго-западного края. В первой главе сочинения мы уже отчасти и отмечали, как отражалось их влияние на южнорусской литературе и в церковной жизни. Напечатанная в Киевских Университетских известиях в 1916 г. статья профессора Н. К. Гудзия: «Переводы «Żywoty Świętych» Петра Скарги в юго-западной Руси» указывает, что это влияние было очень значительным¹⁵⁰. Из сообщаемых в статье сведений видно, что сборник Скарги был широко распространен среди православного населения на Юго-Западе и пользовался здесь большим уважением. Святитель Димитрий еще в Чернигове познакомился с ним и, когда ему поручено было от собора Киево-Печерской Лавры писать жития святых, конечно, не мог не принять во внимание такой всем известный и ценный источник.

Что Святитель пользовался «Żywoty Świętych» П. Скарги — в этом не может быть никакого сомнения. Среди оставшихся после Святителя книг мы находим даже два экземпляра этого сборника, — один 1619 г., изданный в Кракове, другой 1700 г.¹⁵¹; на обоих есть надпись, что они принадлежали «Ростовскому Архисерею Димитрию»; в рукописях и Прологе нередко встречаются ссылки на Петра Скаргу.

Но как должны мы смотреть на эти ссылки? Указывают ли они на книгу Скарги, как на действительный источник того или иного жития, или это только отметки трудолюбивого «списателя житий», внимательно просматривавшего всё, что могло дать ему материал для работы? Из всего ранее нами сказанного мы уже знаем, что ссылка в рукописях или в Прологе далеко не всегда указывает на действительный источник жития. Точно установить такой источник можно только путем сравнительного анализа житий. Попробуем же сравнить хотя бы только некоторые из тех житий, которые в Прологе или в рукописи имеют ссылки на «Żywoty Świętych», с соответствующими житиями в этой книге.

11 июня, память святых апостолов Варфоломея и Варнавы, — в Четиих-Минеях: «от св. Иосифа песнописца и от Мартиролога; Никифор к. II, 39, от Евсевия V, 10 и прочих» пред житием Варфоломея, — и «от Деяний апост. и от Александра монаха, и от Мефафраста сокращенне» пред житием Варнавы, но в рукописи указан «Скарга л. 753 и л. 505». Обращаясь к нему, находим у него небольшое сказание об апостоле Варфоломее похвального характера, очень бедное историческими фактами. Святитель мог взять отсюда разве лишь то, что святой Варфоломей из Индии ходил в Армению и обратил здесь в христианство царя Полминия (у Скарги Palemion'a), а также факт смерти апостола в г. Альване. Но это лишь незначительная часть жития. Ясно, что у Святителя были другие источники, более богатые содержанием, чем Скарга¹⁵². То же почти приходится сказать и о житии святого Варнавы. Скарга указывает те же источники, какие и Святитель, и при сравнении в обоих житиях много общего, но Святитель опять сообщает новые факты, которых у Скарги нет (например, сведения о Марии, сестре святого Варнавы), и дает иные имена некоторым лицам. Например, имя Кипрского епископа у Скарги «Антонин», а у Святителя — «Анфимий». Следовательно, и здесь приходится искать другие источники¹⁵³.

14 июня, в житии святого пророка Елисея, несмотря на ссылку на Скаргу, имеющуюся в рукописи, мы находим с польским житием еще менее сходства, чем в житиях, только что разобранных. Скарга, например, сообщает совсем иное чудо из детских лет пророка, нежели Святитель Димитрий, — и составленное последним житие, как показывает его анализ, всё исчерпывается двумя источниками — Священным Писанием (3 и 4 кн. Царств) и Макарьевскими Четьими-Минеями¹⁵⁴, на которые также есть ссылка в месяцеслове.

8 июля, память святого великомученика Прокопия, — в Четиих-Минеях: «от Мефафраста и от великие Минеи-Четьи», но во втором меся-

цеслове, кроме ссылок на Сурия (IV, 116) и Чет'ю (л. 9) есть ссылка и на Скаргу (л. 590). У Скарги сокращенный пересказ того же сказания, которое находится у Сурия под именем Метафрастова. Сравнивая с этим пересказом житие наших Четних-Миней, находим в последнем много новых фактов и подробностей, которые заимствованы не только у Сурия, но и из Макарьевских Миней, где иная редакция жития. Таковы, например, рассказ о явлении святому Прокопию 12 дев и об их мученической кончине; подробности спора Прокопия с Флавяном префектом и т. д.¹⁵⁵ Опять, следовательно, считать Скаргу источником нельзя, хотя в начале оба жития по изложению очень сходны.

17 июля, память святой великомученицы Марины; в Четних-Минях: «от Метафраста сокращенне», в Прологе: *Malgorata Skarga* июля 20, л. 638, та же, бе яже и Марина»; в первом месяцеслове: «у Межигорской от Сераффона... глав, на листу начисто... переписано» и опять ссылка на Скаргу; во втором месяцеслове: «eade, quae *Malgorata*, в Чет'е л. 386, листов 6; *Skarga*, л. 638, *Mart. Romanum* июля 20». Сурий хотя и не указан, но там (IV, 274) есть житие Марины с пометкою, что оно «*habetur in Metaphraste*». Сравнивая с последним источником Святителя житие, находим, при общем фактическом сходстве, некоторые особенности, которых у Сурия нет. Одни из них, как оказывается, взяты у Скарги; таковы, например, начало жития, описание встречи святой Марины с Олимврием, слова народа святой мученице...¹⁵⁶

Но других и более значительных особенностей мы напрасно стали бы искать у Скарги. Он писал свой пересказ по тому же Сурию и, значительно сократив его, внес лишь кое-где небольшие видоизменения, которыми Святитель и воспользовался. У последнего житие богаче по содержанию не только жития, составленного Скаргою, но и Суриева. Так, ни у Сурия, ни у Скарги мы не находим молитвы мученицы, когда ее вел Олимврий в город, ответа ее на лукавый совет народа подчиниться мучителю (л. 464), молитвы ее во время мучений («обыдоша мя врази мои...»), обращения к ней епарха и ее ответа ему («о, мерзкий пёс») и т. д. Все эти и некоторые другие подробности заимствованы Святителем из «мучения св. Марины», находящегося в Макарьевских Минях¹⁵⁷, которые и были вторым главным источником жития.

Продолжать разбор других житий мы не станем. Думается, что уже и сказанного достаточно для того, чтобы видеть, какое значение занимали «*Zywoty Swętych*» Скарги в работе Святителя Димитрия. Они не были здесь главным, руководящим пособием. Для Святителя, который имел Сурия, *Acta Sanctorum*, *Vitae Patrum* и, наконец, Макарьевские Великие Минеи, сокращенный пересказ житий, большую часть заимствованных Скаргою у того же Сурия, большого значения иметь не мог. Святитель пользовался им или только как справочником, или как полезным для литературной обработки жития пособием, из которого можно было взять изложение некоторых отделов главного, если он был общим, источника. Поэтому действительным источником для Четних-Миней сборник Скарги был только тогда, когда он сообщал новые факты, каких не было в других, имеющихся у Святителя, источниках. Но таких случаев, без сомнения, было очень мало.

Укажем некоторые из них: 11 поября о житии святого мученика Викентия диакона Святитель в Четних-Минях пишет, что взял его «от Метафраста»; в первом месяцеслове есть ссылка на Сурия (I, 523), где мучение из Симеона Метафраста. Но если мы станем сравнивать с ним житие, написанное Святителем, то встретим в последнем много новых фактов. Так, Метафраст совершенно не говорит о воспитании Викентия у блаженного Уалерия, о проповедании им слова Божия, по поручению Уалерия. Согласно с Метафрастом начинается лишь с описания гонения на христиан (§ 2 по Метафрасту), но в конце опять встречаются особенности. Метафраст не говорит, что Даттан «повеле дски

железные разжести и приложить к бокам его (Викентия), таже на железной решетке раскаленной положи святого и огонь велик подлагающе, аки снадное мясо печаше мученика». Эти новые факты, равно как и начало жития, взяты из «Żywoty Świętych» Скарги, где житие святого Викентия составлено на основании Метафраста и Августина. Но, кроме этого, рассказ Святителя здесь и в других местах носит следы влияния Скарги, так что только речь, сказанная Викентием Датиану в ответ на его вопрос: «что ныне глаголеши, Викентие? Не видиши-ли, каковыми ранами уязвлено и растерзано тн есть тело?», — которого у Скарги нет, свидетельствует, что Святитель обращался и к Сурню¹⁵⁸.

23 января о житии святого Павлина Милостивого, епископа Ноланского, Святитель замечает: «о сем святом пишет св. Григорий Двоеслов (III, 1) и Августин и Ураний священник»; ссылка на святого Григория есть и в Прологе. Но в «Собеседованиях» Григория находится только вторая часть жития, передающая рассказ святого Павлина о продаже себя в рабство¹⁵⁹. Первой части там нет. Сообщаемые в ней сведения о милосердии святого, об отношении его к своей супруге Тарасии и об удалении в город Нолу, без сомнения, заимствованы у блаженного Августина и священника Урания, которые вместе с Григорием Двоесловом указаны в ссылке при житии. Однако Святитель обращался к ним не непосредственно. В Прологе вместе с «Собеседованиями» святого Григория упоминается еще Скарга (января 22-го). В его книге, под 22 января (стр. 420), также помещено житие Павлина Ноланского и указаны те же, что и у Святителя, источники. Сравнивая оба жития, находим их весьма подобными не только в фактах, но и в изложении. Очевидно, Святитель воспользовался здесь работой Скарги и дал в своих Четиих-Минеях простой перевод на славянский язык не только ее начала, но и всего дальнейшего содержания¹⁶⁰.

Из разобранных нами житий видно, как мало нового материала давали Святителю Димитрию «Żywoty Świętych» Петра Скарги. Он не удовлетворялся ими и предпочитал обращаться к другим, более полным агиологическим сборникам и по ним составлял свои жития, хотя в рукописях отмечал и книгу Скарги. Не удовлетворяла эта книга и руководителей Святителя Димитрия, хотя бы того же Варлаама Ясинского. Иначе было бы непонятно, почему они, имея в руках такой выдающийся и популярный источник, как книги Скарги, всё время старались достать другие агиографические сборники, как западные, так и славянские. Мне думается, что, поручая Святителю Димитрию составление славянских Четиих-Миней, Варлаам Ясинский поставил ему задачей дать не подобный книге Скарги сборник житий, а труд самостоятельный, составленный по всем доступным в то время источникам и более совершенный чем труд Скарги. Святитель Димитрий, по нашему мнению, с успехом выполнил эту задачу, — его Четии-Минеи по богатству содержания гораздо ценнее и шире «Żywoty Świętych» Скарги и не уступают им ни в изяществе изложения, ни в религиозном воодушевлении и теплоте.

Обратимся теперь к славянским источникам Четиих-Миней. Их было больше, нежели иностранных. По одним только ссылкам в Минеях видно, что в руках у Святителя находились почти все существовавшие в его время на Юго-Западе и в Москве печатные агиологические издания и немалое количество рукописей. Между последними важнейшее место занимают Великие Четии-Минеи Московского митрополита Макария. Мы знаем, что Святитель имел возможность пользоваться всеми книгами этого замечательного собрания, и поэтому влияние Макарьевских Миней должно было сказаться на всех частях его труда. Находящиеся при житиях ссылки на источники подтверждают это. Макарьевские Четии-Минеи встречаются здесь почти в каждом месяце,

а при первой и второй книгах имя митрополита Макария, как составителя Великих Четийх-Миней, указывается и в списках тех учителей, списателей, историков и повествователей, по которым Святитель Дмитрий составлял свои жития.

Но в тех же списках, кроме Макарьевских Четийх-Миней, упоминаются и другие «рукописные Четьи». Заканчивая перечисление агиологов, Святитель говорит, что «достоверному списанию житий пособствоваху еще и ннии многие книги», между прочим и Четьи рукописные, «возможше в сия времена у нас обрестися»¹⁶¹. На вопрос о том, что это были за рукописные Четьи? — более определенные, хотя далеко не полные сведения дают рукописи. Там приводятся названия этих Четей и указываются те жития, которыми Святитель намерен был из них воспользоваться. Например, в первом месяцеслове Типографского сборника (№ 420), отметив 23 ноября память святого Григория Акрагантникого, Святитель далее пишет: «у Четьи Межигорской л. 211». Ссылки на ту же Межигорскую Четью встречаются в месяцеслове еще восемь раз. Судя по ним, этот сборник, получивший наименование, вероятно, от Межигорского, вблизи Киева, монастыря, был довольно значителен по размерам, и находящийся в нем агиологический материал обнимал несколько месяцев. Кроме «Межигорской», в том же месяцеслове встречаются еще ссылки на «Четью Печерскую», которая называется также «нашей». Например, 28 декабря, память о святых 20 000 мучениках Никомидийских, после ссылки на Сурня, Святитель отмечает: «и у Четьи Печерской, л. 218 с Златоустого»; 23 января, память святого мученика Неофита: «есть у Четьи нашей»; 3 мая, вероятно, эта же Четья-Минея называется — «уставною»: «свв. мм. Тимофея и Мавры у Четей наших уставных барзо хорошо». Если все эти ссылки действительно относятся к одному сборнику, тогда его также надо считать довольно обширным. 19 июля, в том же первом месяцеслове о житии преподобного Дия — Святитель говорит: «с Четьи Новодевичой переписав... гляди в тетрадках» и таким образом дает нам сведения еще о новом рукописном сборнике — о Четьи-Минее Новодевичьей. Эта Четья, по всей вероятности, была не южного, а московского происхождения¹⁶².

В первой части своего исследования мы говорили, что после переселения на север Святитель усердно занялся собираньем рукописей агиологического содержания, и упоминали о «тетрадках дьячка Богоявленского монастыря» и о «Четии-Минее Ярославской Николо-Надеинской». На «Четейку Богоявленскую» ссылается Святитель и во втором месяцеслове Типографского сборника. Отметив здесь 26 июня празднование в честь Тихвинской иконы Божией Матери, он говорит: «зри в Четейке Богоявленской», а о празднике в честь иконы «Одигитрия» пишет: «О Одигитрии в другой Четье Богоявленской». Очевидно, у него было два сборника, полученные из Ростовского Богоявленского монастыря. На «Ярославскую Николо-Надеинскую Четью» Святитель в том же месяцеслове ссылается: 9 августа, память святого апостола Матфия — «в Ярославской лист», 18-го — святых мучеников Флора и Лавра и 19-го — святого мученика Андрея Стратилата — «в Ярославской Николо-Надеинской, л. 9-й»¹⁶³.

Если от этих заметок в рукописях мы обратимся к книгам Святителя и посмотрим, на какие источники ссылается он здесь, при житиях перечисленных нами святых, то увидим следующее: в одних случаях Святитель не указывает никаких источников¹⁶⁴, в других ссылается на Великие Четии-Миней¹⁶⁵, в третьих выражается неопределенно или перечисляет несколько источников¹⁶⁶. Очевидно, ссылки в месяцесловах на различные рукописные Четии-Миней не всегда приводят нас к действительным источникам житий. Указывая, где был материал, они не дают права утверждать, что Святитель отсюда его заимство-

вал. И мы, вообще, полагаем, что Святитель Димитрий обращался к этим Четним только тогда, когда в других, более авторитетных источниках нужного материала не находилось. Таких случаев едва ли было много. Мы можем указать только два. Из «четейки Богоявленской» заимствовано сказание о Тихвинской иконе Божией Матери (26 июня), имеющее в Четних-Минях отметку: «от различных рукописцев», да из Ярославской Николо-Надеинской Четьи взято не имеющее никаких указаний на источники житие преподобного Макария Желтоводского (25 июля), так как в Макарьевских Великих Четних-Минях ни жития этого святого, ни сказания о Тихвинской иконе Богоматери нет, а во втором месяцеслове Святитель пишет — о первом: «в сборнику Николо-Надеинском Ярославском довольно» и о втором: «из четейки Богоявленской»¹⁶⁷. Что касается остальных праздников и святых, при которых в месяцесловах есть ссылки на рукописные Четии-Минеи, то все относящиеся к ним сказания и жития имеются и в других источниках, главным образом в Макарьевских Четних-Минях.

Но при решении вопроса о влиянии рукописных Четий на работу Святителя Димитрия не надо забывать, что Макарьевские Минеи не всегда находились у Святителя. До 1691 г. он подолгу работал без них и, может быть, в это время, не находя нужного материала в других источниках, обращался к местным рукописным сборникам. Некоторые, правда, очень незначительные, данные в пользу этого можно указать и в Четних-Минях. Делая здесь ссылки на Минеи как источник житий, Святитель выражается неодинаково: в одних местах он определенно говорит, что взял житие «от Четьи блаж. Макария митрополита Московского», или — от «от великия Миней-Четьи», в других пишет кратко: «от Четьи» или «от Миней-Четьи». Часть кратких ссылок относится к житиям тех святых, которые в месяцесловах имеют ссылки на рукописные Четьи. Например: 23 ноября, — святого Григория Акрагантского, — в Четьи-Минее: «списанное Леонтием пресвитером монастыря св. Саввы, иже в Риме, и Симеоном Метафрастом, тоже и Чет'я, мы же сокращенно собрахом», в месяцеслове: «Том 6, л. 562 (по Сурию, где житие Симеона Метафраста) и у Четей Межигорских, л. 211-й». Невольно является вопрос: не хотел ли Святитель краткою формулировкой ссылки в Четних-Минях показать, что эти жития он написал не по Макарьевским Великим Четним-Миням, а по тем рукописным сборникам, которые отмечены в месяцеслове? Анализ житий обнаруживает факты, дающие основание для утвердительного ответа на этот вопрос.

Если мы станем сравнивать написанное Святителем житие святого Григория Акрагантского с Леонтиевым житием этого святого, находящимся в Великих Четних-Минях (ноябрь, л. 1087 об.) и с Метафрастовой переделкой его, приведенной у Сурия, то найдем небольшие, но существенные различия. Святитель пишет о святом: «бывшу ему двадцати и двух лет, восхоте ити во Иерусалим», в Макарьевских Минях (л. 1089, а) и у Метафраста (§ 3) сказано, что святому было восемнадцать лет, когда у него возникло намерение посетить Иерусалим¹⁶⁸. Рассказывая о пребывании святого в Царьграде, Святитель называет патриарха Царьградского «Евтихием», говорит, что святой Григорий присутствовал на «пятом» Вселенском соборе; в Макарьевских Минях и у Метафраста имени патриарха нет и о том, на котором Вселенском Соборе был святой Григорий, оба эти источника не говорят, но так как еретиками, вызвавшими созыв собора, они называют Кира, Сергия и Павла (Метафраст, § 24, ВЧМ, л. 1097, б), а Метафраст и ересь именует «монофелитскою», то, очевидно, они разумют шестой Вселенский Собор, и Святитель снова делает от них существенное отступление. Эти отступления мы склонны приписывать

влиятельно Межигорского сборника, на который есть ссылка в месяцеслове.

Заемствованными из рукописных Четий можно считать и те жития, которые не имеют в Четийх-Минеях никаких указаний на источники, а в рукописях относительно их сделаны ссылки на рукописные Четьи. Например, 14 января повесть монаха Аммония об избении святых отцов в Синае и Раифе не сопровождается в Четийх-Минеях никакими ссылками на источники, а в первом месяцеслове Святитель пишет: «у Межигоре сей отдел прекрасно». Правда, повесть Аммония есть и в Великих Четийх-Минеях (январь, л. 501) и повествование Святителя с нею вполне согласно, но, с одной стороны, отсутствие ссылки на Минеи при житии, с другой — одобрительная пометка в месяцеслове дают основание предполагать, что эта повесть заимствована не из Великих Четийх-Миней, а из Четьи Межигорской.

Выясняя влияние рукописных Четий на работу Святителя, мы до сих пор приводили только те жития святых, относительно которых на этот предмет есть определенные указания в рукописях. Но анализ житий дает право значительно расширить это влияние. Он устанавливает несколько таких случаев, где рассказ Святителя существенно расходится со всеми известными нам источниками, где он сообщает новые, не находящиеся там сведения и факты. Мы думаем, что эти отступления и особенности также заимствованы из рукописных Четийх-Миней, потому что приписывать их фантазии Святителя Димитрия нет никаких оснований.

Разберем для примера некоторые из подобных житий. 9 сентября, в житии святых Богоотцев Иоакима и Анны, Святитель на полях указывает несколько источников¹⁶⁹, но Четийх-Миней между ними не называет. Анализ жития дает основание предполагать, что первая его часть, где дается родословие святых Иоакима и Анны и сообщается об их бедности, богатстве и щедрости, заимствована из Маргарита¹⁷⁰, или из Макарьевских Четийх-Миней, где есть слово святого Епифания на Рождество Пресвятыя Богородицы (т. 1-й, стлб. 363 и т. д.), в котором сообщаются эти сведения. Вторая часть, имеющая характер похвалы Богоотцам, составлена, по нашему мнению, Святителем самостоятельно. Третья часть, где передаются обстоятельства, предшествовавшие рождению святой Девы Марии, имеет своим источником апокрифическое Евангелие апостола Иакова. Под именем «Слова на Рождество Пресвятыя Богородицы» оно помещено в Макарьевских Минеях (там же, стлб. 352 и д.). Но когда мы станем сравнивать это слово с рассказом Святителя, то встретим значительные различия: у Святителя праведного Иоакима в храме встречает архиерей Иссахар, он первый и поносит святого старца, а затем уже и «другий еврей некий», именем Рувим, — в Макарьевских Минеях идет речь только об одном Рувиме (стлб. 352); у Святителя оскорбленный и опечаленный этими порицаниями святой Иоаким идет «в пустыню, к пастырем стад своих», — в Минеях этой подробности нет; у Святителя Архангел, явившийся святой Анне, говорит, что она родит «Дщерь благословенную», которой «наречется имя Марья», — в Минеях Ангел сообщает праведной старице только о том, что она имеет «зачати» и «родити», но кого — не указывает, и поэтому после рождения Анна спрашивает у бабки: «что родих?» (стлб. 353 и 354); у Святителя после благовестия Архангела святая Анна тотчас же идет в Иерусалим, и Иоаким здесь встречает ее «у золотых врат», — в Минеях встреча святых Богоотцев происходит в доме Иоакима, а не в храме... Нет сомнения, что Святитель сделал все эти отступления не по своему усмотрению, а под влиянием какого-то источника. Мы таким источником считаем рукописные Четийх-Минеи.

19 ноября, о страданиях святых мучеников Романа и Варула Свя-

итель говорит, что взял это сказание от Евсевия (кн. VIII, гл. 12)¹⁷¹, а в месяцеслове делает ссылку на Сурия (т. VI, л. 422), где приведены отрывок из истории Евсевия и слово о мучениках святого Иоанна Златоуста. То же слово в славянском переводе находится и в Четних-Минеех митрополита Макария (ноябрь, л. 1020). Сравнивая рассказ Святителя с этими источниками, находим в нем много новых сведений. Они касаются, главным образом, истории святого отрока Варула. Святитель подробно передает допрос Варула у мучителя Асклипада, описывает страдания отрока и его смерть, рассказывает, как мать поддерживала мужество Варула во время мучений и как увещевала его безбоязненно умереть за Христа. Ни у Евсевия, ни у Златоуста этих подробностей нет, они и не упоминают об отроке. Проложное сказание дает о нем краткие сведения, но по имени не называет. Ясно, что Святитель при составлении этого жития пользовался еще каким-то источником, где были полные акты святых Романа и Варула, — какой же это был источник? Полные акты страдания указанных мучеников находятся в сборнике Момбриция¹⁷². Но у нас нет никаких данных для того, чтобы предполагать пользование Святителем Димитрием этим источником, в рукописях о нем нет нигде и упоминания. Поэтому мы думаем, что Святитель составил житие святых Романа и Варула по славянской рукописной Четни-Минее, содержащей полные акты этих святых в редакции, близкой к той, которая имеется у Момбриция.

Перейдем теперь к главному славянскому источнику Четних-Миней Святителя Димитрия — к Великим Минеем Московского митрополита Макария. Уже одно только количество ссылок на этот источник в Четних-Минеех показывает, какое сильное и глубокое влияние оказали Макарьевские Минее на работу Святителя. Одних только определенных указаний на них насчитывается более ста. Правда, ссылки в Четних-Минеех не всегда указывают действительные источники житий. На предыдущих страницах мы не раз уже говорили об этом и, определяя источники житий, указывали те случаи, когда Святитель отмечал Великие Четни-Минее в числе источников, но на деле ничего из них не заимствовал. Но там же приходилось нам встречаться с фактами и иного характера, когда Макарьевские Минее влияли на работу Святителя, когда по ним видоизменялся и исправлялся материал, взятый из других источников, между тем как в ссылках они не упоминались. Приводить эти факты здесь мы не станем и укажем только те жития, для которых Макарьевские Минее были главным, а иногда и единственным источником.

В Четних-Минеех эти жития не всегда имеют ссылку на Великие Четни-Минее. Святитель Димитрий в тех случаях, когда в славянском переводе имелись указания на авторов и составителей житий, большую часть ссылаясь прямо на первоисточник, или, называя его, говорил и от Четних-Минеех, из которых он этот первоисточник заимствовал. Иногда, передавая житие по Четним-Минеем, он в своей работе совсем не указывал никакого источника. В этих случаях заметки в Прологе и месяцесловах дополняют Четни-Минее, в них нередко делаются определенные указания, что такие жития заимствованы из Великих Четних-Миней. В большинстве случаев, однако, Святитель ссылаясь на эти Минее прямо и определенно.

Житиями влияние Четних-Миней митрополита Макария на работу Святителя Димитрия далеко не ограничивается. Из того же источника Святитель взял много и другого материала, — например, слов, отрывков из творений святых отцов и т. п.

Нам надо определить, какие еще рукописи, кроме указанных, служили для Святителя Димитрия источниками при составлении житий святых. При решении этого вопроса мы можем основываться отчасти на свидетельстве Четних-Миней, отчасти на указаниях рукописей. Так,

31 марта, помещая житие священномученика Ипатия, епископа Гангурского, Святитель в Четии-Минее не указывает для него никаких источников, но в первом месяцеслове пишет: «зри в книзе Лествичниковой на концу привязано (?), уставом писаное с житием Златоустого и житие Ипатиново, перш Ипатиново, потом Златоустого». Так как помещенное в Четии-Минее житие полнее проложного сказания, то источником его, кроме служебной Минее, на которую есть ссылка на поле (стихиры на вечерне и 3 п. канона), приходится признать и ту рукопись, о которой говорит Святитель в месяцеслове¹⁷³.

11 мая о житии святых Кирилла и Мефодия Святитель говорит, что оно взято «от различных харатейных Четей сокращенне»; в Прологе и первом месяцеслове есть ссылка на Акты святых (март II, 12), — там находится итальянская легенда о Константине, взятая из известий современника епископа Говдерика, жизнь Кирилла и Мефодия чешско-моравского происхождения и чтения о святых братьях из древних Миней. Сравнительно с этими источниками житие Святителя имеет значительные особенности. Оно, например, весьма подробно передает оба миссионерские путешествия святого Кирилла к хозарам и сарацинам и с особым вниманием останавливается на спорах, которые вел там святой Кирилл. В Актах этих сведений нет. Они находятся в так называемых Паннонских житиях святых братьев. А так как житие святого Кирилла Паннонской редакции есть в сборнике Типографской библиотеки (№ 420, л. 195), в рукописи, списанной «с библиотеки Хиландарской Лавры Сербской», и имеет отметки, сделанные рукою Святителя, то эту рукопись мы и считаем источником разбираемого жития; Святитель сделал к ней лишь некоторые добавления из Пролога. 3 июня, житие святого царевича Дмитрия Угличского; составлено по найденной Святителем, вероятно, в Угличе, рукописной «книжице» и какому-то, конечно, тоже рукописному хронографу¹⁷⁴.

По рукописям составлены также сказания о Донской (19 августа) и Толгской (8 августа) иконах Божией Матери, потому что в ВЧМ и в других известных нам источниках этих сказаний нет¹⁷⁵. Вероятно, главным образом, по рукописям составлял Святитель Дмитрий и те жития святых, которые имеют связь с русскими летописями. К таким житиям относятся: 2 мая, сказание о убиении святых братьев Бориса и Глеба, источник ни в Четии-Минее, ни в рукописях не указан; 5 июня, сказание о убиении святого князя Игоря Ольговича и повесть дивна и ужасна о смерти блаженного Константина, митрополита Киевского. — «от летописца Печерского»; 11 июля, житие св. благоверной княгини Ольги, — «от рукописных древних Четей и летописов различных», в Прологе: «житие ее в летописцу», во втором месяцеслове: «в Несторовой летописи при конце, л. 11-й»; 12-го житие святых мучеников Феодора варяга и сына его Иоанна, — «от преп. Нестора, летописца Печерского» и 15 июля, житие святого равноапостольного князя Владимира, — «из летописца русского, преп. Нестора Печерского и от иных книг русских и прочих».

Для большей части этих житий, как мы видим, Святитель Дмитрий источником указывает Печерский летописец, который называет «русским, преподобного Нестора». Если под Печерским летописцем разуметь «Повесть временных лет», какую она сохранилась в Лаврентьевской летописи, то придется сказать, что Святитель во многом дополнил ее новыми сведениями, которые заимствовал из других источников, или что тот Летописец, на который ссылается Святитель, был полнее Повести временных лет и не соответствовал летописцу преп. Нестора. Чтобы выяснить это, проанализируем некоторые из этих житий, сравнив их с Повестью временных лет¹⁷⁶.

Возьмем страдание новоявленного мученика Михаила, князя Черниговского, и боярина его Феодора (20 сентября). Святитель указы-

вает в Четии-Минее два источника — Великие Минеи митрополита Макария и летописец Печерский. В Макарьевских Четиих-Минеех находится: а) «страсть» святых мучеников, б) слово о убийении злочестивого царя Батыя и в) слово похвальное (по изд. Археогр. Комиссии стлб. 1298, 1305 и 1308). Н. Серебрянский в своем сочинении «Древнерусские княжеские жития» говорит, что в Макарьевских Четиих-Минеех находится житие этих святых, написанное Пахомием — сербом¹⁷⁷. Сравнивая с этим житием составленное Святителем Димитрием житие, встречаем в последнем ряд фактов, которых в Пахомиевом житии нет. Так, например, нет родословия князя Михаила и характеристики его, как христианина; не сказано, что послы Батыя пришли «соглядати Киев» и что войство татарское состояло из шестисот тысяч человек; описание разорения Киева татарами в Макарьевских Минеех более кратко; не говорится здесь и о том, что князь Михаил горько плакал, видя разорение своего стольного города, и т. п. Источником этих добавлений, вероятно, был Печерский летописец, а так как в Повести временных лет нет рассказа о нашествии на Русь Батыя (она оканчивается 1117 годом), то, следовательно, Печерский летописец был полнее ее, в нем излагались и дальнейшие события истории Русской земли.

Житие святых мучеников Феодора варяга и сына его Иоанна, заимствованное тоже из «Летописца Печерского преп. Нестора», более других житий соответствует Повести временных лет, собственно, представляет почти буквальную из нее выдержку (ср. Четии-Минеи, июль, лл. 434 и 435 и Повесть временных лет под 983 г., с. 58 и 59). На основании этого можно заключить, что хотя Летописец Печерский и был полнее Повести временных лет, но списан был с нее и до 1117 г. являлся ее копией. Это будет для нас еще яснее, когда мы рассмотрим другие жития, имеющие ссылку на Летописец.

Житие княгини Ольги, как указывает Святитель, заимствовано им «от рукописных древних Четей и летописов различных». Печерский летописец здесь не указан, но, несомненно, под «различными летописцами» разумеется и он. Сравнивая составленное Святителем житие княгини Ольги с теми сведениями, которые сообщаются о ней в Повести временных лет, видим, что целые отделы из Повести буквально повторяются и в житии. Таковыми являются рассказы о мести Ольги древлянам за убийство ее мужа Игоря, — о путешествии ее в Царьград и крещении там, о смерти Святослава (Четии-Минеи, л. 420 об. и далее и Повесть под 945, 946, 955, 972 гг., с. 40—45 и 53). Но, кроме этих рассказов, в составленном Святителем житии имеется много других сведений, которые собраны из других источников — «из рукописных Ч.-Миней и летописцев». Мы, конечно, не можем сейчас определить, какие это были летописцы и Четии-Минеи, но из работы Серебрянского, где разобраны все древние сказания и жития княгини Ольги¹⁷⁸, видим, что в свое повествование Святитель внес сведения, которые находятся в проложных синаксарях и житиях Ольги в Ипатьевской летописи, в Псковских сказаниях, в Степенной книге и в других древних памятниках. Думаю, что Святитель не пользовался всеми этими памятниками непосредственно, а нашел их в разных рукописях, которые были у него под руками.

То же можно сказать и о житии равноапостольного князя Владимира, которое составлено по «летописцу русскому преп. Нестора и по иным русским книгам».

Сравнивая содержание его с Повестью временных лет, видим, что в основной своей части, в рассказах о событиях, предшествовавших крещению Владимира, о его крещении и приведении к вере всей Русской земли, оно вполне соответствует Повести (ср. Четии-Минеи 15 июля, лл. 448—456 и Повесть, с. 59—90). О дохристианском периоде

жизни Владимира Святитель хотя следует тоже Повести, но рассказывает сокращенно, заканчивая этот отдел жития такими словами: «о всем житии Владимировом, бывшем в неведении Бога и в нечестии, о братоубийстве и кровопролитиях, о храбрости и многих бранях, о богослужительстве и женонеистовствах его пишется пространно в летописцу св. Нестора Печерского и в иных многих рукописных летописаниях русских и в печатном Синописе Печерском». Из этих рукописных летописей и из Синописа Святитель внес лично некоторые небольшие добавления как в первую, так и во вторую часть своего жития. Следовательно, и это житие подтверждает наше предположение о тождестве Печерского летописца в начальных историях с Повестью временных лет. Ее поэтому можно считать главным источником трех последних житий.

Что касается жития благоверных князей Бориса и Глеба, которое мы не разбирали, то оно составлено по «Сказанию» неизвестного автора и по «Чтению о жизни и погублении» из Нестора, а не по Печерскому летописцу; Святитель в Четин-Минее совсем не указал его источников.

Печатные славянские издания, которыми пользовался Святитель Димитрий, работая над Четини-Минеем, были многочисленны. В ссылках на источники и в примечаниях к житиям встречаются указания на самые разнообразные книги, обращавшиеся в Москве и на Юго-Западе в то время. Мы рассмотрим из них только те, которые дали или все, или основную, важнейшую часть содержания житий.

Из таких книг, прежде всего, заслуживает внимания славянский печатный Пролог. Он был, как мы уже знаем, руководственной книгой для Святителя при установлении дней празднования памяти святых, он же сообщал о последних и первоначальные сведения. Святитель Димитрий дорожил этими сведениями,— и в тех случаях, когда Пролог сообщал что-либо новое, сравнительно с другими источниками, не забывал вносить эти факты в свое повествование, а иногда даже целые отделы житий излагал словами Пролога. Заимствованные из Пролога жития можно разделить на три группы, сообразно с тем характером, какой носит это заимствование. Именно,— к первой группе относятся жития, которые представляют из себя близкую, иногда даже буквальную передачу проложных синаксарей, без всяких более или менее существенных изменений и дополнений; ко второй — жития, дополненные материалом из других источников; к третьей — те, содержание и изложение которых исправлено Святителем Димитрием на том или ином основании. Особенно важными и интересными являются жития последней группы. Они говорят о критическом отношении Святителя к Прологу и свидетельствуют, что эта книга не всегда для него была непререкаемым авторитетом.

Эти исправления носят двойкий характер: в одних случаях Святитель Димитрий перерабатывает Пролог в стилистическом отношении, изменяя план, или давая совершенно самостоятельное изложение, в других — он касается содержания и сообщает новые, несогласные с Прологом факты.

Особенно много исправлений и изменений внесено Святителем в синаксарь Пролога о святых 70-ти апостолах (4 января). В Четин-Минее, после своего сказания, Святитель делает примечание об этом и указывает те основания, которые побудили его переработать проложный синаксарь. Но значительно полнее и обстоятельнее о том же Святитель говорит в одной рукописи, сохранившейся в его черновых тетрадях¹⁷⁹. Здесь не только указываются все поправки, внесенные в «избраши» Дорофея, но цитируются и те источники, на основании которых они сделаны. Из рукописи мы узнаем, что Святитель пользовался не одним славянским, а и латинским переводом «избрашия»¹⁸⁰,

что свое сказание он составил по руководству многочисленных источников. В «рассмотрении» сделаны ссылки на историков — Евсевия, Никифора Каллиста, Георгия Кедрина, Барония; приведены выдержки из творений Святителя Иоанна Златоуста, Феодорита, Феофилакта Болгарского, несколько раз упомянуты: латинский экзегет Корнелий а Lapide, Acta Sanctorum, Сурий; текст Священного Писания сравнен по Библиям — Острожской, Московской и греческой, а в одном месте указана какая-то польская книжка и «книжица посланний св. Игнатия Богоносца», присланная в 1693 г. Варлааму Ясинскому Досифеем, митрополитом Сагавским, и им же «переведенная с слянно-греческого на славянский язык». Руководствуясь этими источниками, Святитель вскрыл в «избрании» Дорофея многочисленные ошибки и пришел к тому убеждению, что «избрание оно несть истое того св. Дорофея, но иного некоего и весьма недостоверно»; составитель его неправильно определил места деятельности и кончины некоторых святых апостолов, допустил много погрешностей против свидетельства Священного Писания, включил в список апостолов четырех явных еретиков, различных лиц смешал в одно, а одних и тех же повторил несколько раз, как различных. В рукописи каждая из этих ошибок подробно разбирается, о каждом апостоле даются проверенные сведения, исключенные лица заменяются новыми, а в Четии-Минее, кроме того, число апостолов увеличивается до 72, так как в «ином евангельском своде» сказано, что Господь избрал их не 70, а 72. В примечании к сказанию этот список дополняется сведениями еще о новых 16 лицах, которые также трудились в благовестии Христовом и «достойны апостольского имени», но о которых в Прологе под этим числом нет и упоминания. В общем сказание Святителя представляет из себя работу во многом совершенно новую, составленную на основании внимательного и осторожного изучения разнообразных источников.

Вторым печатным изданием, имевшим большое значение при составлении Четиих-Миней, следует считать Киево-Печерский Патерик. До Святителя Димитрия жития киево-печерских угодников редко вносились в Четии-Минеи. Святитель не последовал этому обычаю и внес в свои книги 35 житий и сказаний, связанных с Печерскою обителью, но воспользовался для этого не рукописными патериками, которые без сомнения были в Киево-Печерской Лавре, а позднейшей их переделкою — Патериком печатным, изданным впервые в 1661 г., а в 1678 г. вышедшим вторым изданием. Это второе издание и было в руках у Святителя Димитрия, причем он, занимаясь отсюда жития, не подвергал их никакой переработке, а большею частью буквально переписывал в свои Четии-Минеи. Все эти жития, кроме жития Никона Печерского¹⁸¹, 23 марта, отмечены в Четних-Минейх, как взятые из Печерского Патерика, а в Прологе Святителя и в рукописях нередко проставлены и те листы, на которых нужно искать их в печатном издании этой книги. По этим-то отметкам и можно заключать, что Святитель пользовался вторым изданием Патерика.

По Библии Святитель описал жизнь святого пророка Моисея, пророка Ионы, святого апостола Филиппа (из Деяний апостолов), пророка Даниила, святого Иова Многострадального, Иосифа Прекрасного и ряда других библейских лиц.

При составлении указанных житий Библия была главным, основным источником, но к ней же обращался Святитель и тогда, когда ему приходилось описывать жизнь всех вообще упоминаемых в Библии ветхозаветных и новозаветных святых. В таких случаях он не любил пользоваться библейскими сведениями из вторых рук, а обращался к ним непосредственно и передавал самостоятельно. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить любое из относящихся сюда житий с указанными в Четии-Минее или рукописях источниками. Там, где в этих

житиях передаются сведения из Библии, мы всегда встречаем у Святителя то, чего нет в других источниках и что нашел или собрал он сам, после внимательного чтения и изучения Слова Божия. Пользуясь Священным Писанием, Святитель не избегал и его толкований, — в житиях и особенно в сказаниях довольно часто встречаются выдержки из Амвросия Медиоланского, Григория Нисского, Ефрема Сирина, Иеронима, Иоанна Златоуста и Феофилакта, причем к последним двум толковникам Святитель относится с особенной любовью и почтением. Из латинских экзегетов он пользовался сочинениями Корнелия а Лапиде, которые в количестве 10 томов имелись в его библиотеке¹⁸²; отсюда Святитель брал сведения о жизни ветхозаветных и новозаветных библейских писателей, а иногда и иной материал. В большинстве случаев Святитель довольствовался славянским переводом Библии, по Острожскому изданию, но изредка ему приходилось обращаться и к переводам иностранным. Мы уже говорили, что в «рассмотрении избрания свв. 70 апостолов» Святитель приводит два места — из Деяний и Посланий Апостольских по-гречески: 8 ноября, в слове на собор святого Архистратига Михаила, он выписывает стих из книги пророка Захарии по Иеронимову переводу; тот же Иеронимов перевод упоминается 6 января, в слове на Богоявление Господне; там же есть ссылка на перевод Симмаха, а в сказании о Рождестве Христовом, 25 декабря, изъясняя 18 стих первой главы Евангелия от Матфея, Святитель говорит, как читается это место в переводе Сирском¹⁸³. Ссылки на Симмаха и Сирский перевод, по всей вероятности, сделаны по руководству какого-нибудь пособия, но латинским переводом Святитель мог пользоваться и непосредственно.

Богослужбные книги также служили Святителю Димитрию источниками при составлении житий святых. С особенным вниманием Святитель относился к месячным Минеям. Описывая жизнь и подвиги того или иного святого, он всегда просматривал и службу ему, причем всё, что находил там фактически нового и важного, непременно вносил в свое повествование. Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки на Службные Минеи, встречающиеся в Четвиих-Минеях. Но эти Минеи служили Святителю не только источником новых сведений о святых, — он брал из них и чисто литературный материал, рассказывая о деяниях святых словами церковных гимнов и песнопений. Иногда песнопения даже прямо вписывались в Четви-Минеи. Например, в сказании о бегстве Пресвятой Богородицы в Египет (26 декабря) Святитель выписывает всю вторую стихирю на стиховне из службы святому Иакову, брату Господню (23 октября).

Некоторые жития написаны исключительно по службным Минеям.

Из других Богослужбных книг Святитель всего чаще ссылается на Трефологион (или Анфологион), т. е. на Праздничную Минею. В первой главе сочинения мы говорили, что в Трефологионах, кроме службы, помещался и агиологический материал — краткие, а иногда и довольно обстоятельные жития великих святых. Вот этими-то житиями и пользовался Святитель. Мы сравнивали его Четви-Минеи с Львовским изданием Трефологиона, вышедшим в 1651 г.¹⁸⁴, и нашли, что во многих местах Святитель делает буквальные заимствования из этой книги.

Из Постной Троицы Святитель заимствовал: житие Святителя Григория Паламы, 14 ноября, «списанное от святейшего Филофея, патриарха Цареградского, в Троицы Постной в неделю вторую положенное»; житие есть близкое переложение¹⁸⁵ синаксаря на вторую неделю Великого поста; 17 февраля, сказание о чуде святого великомученика Феодора, — «от синаксаря первой субботы Великого поста». Пользовался Святитель Троицью и при составлении житий святого Иоанна

Лествичника (30 марта) и преподобной Марии Египетской (1 апреля), но она была здесь не главным источником, а только пособием.

Цветная Триодь имела меньше значения для Святителя; нельзя указать ни одного жития, которое бы составлено было только по ней. Но, описывая жизнь мироносиц (например, Марии Магдалины) и некоторых других святых (например, царицы Феофании — 16 декабря, Иосифа Обручника — 26 декабря), Святитель справлялся с Триодью и кое-что брал из ее синаксарей. 30 июня сказание о святых 12 апостолах имеет в основе подобное же сказание, приписываемое святому Епифанию, епископу Кипрскому; оно взято из Богослужебного Апостола, о чем свидетельствует ссылка в месяцеслове¹⁸⁶; здесь же Святитель указывает Корнелия а Лапиде и предисловие к посланиям апостола Павла в «Библии польской», эти книги также дали материал для рассмотрения сказания.

Наконец, Святитель пользовался и предисловиями к Богослужебному Евангелию, где помещаются краткие сведения об евангелистах. Ссылка на такое предисловие сделана, например, 18 октября, в житии святого евангелиста Луки, и 16 ноября, в житии святого евангелиста Матфея.

Из существовавших во время деятельности Святителя Димитрия различных агиологических изданий, некоторые также упоминаются в Четиих-Минеях. Так, 25 сентября, день памяти преподобного Сергия Радонежского, Святитель в примечании к его житию ссылается на книгу жития преподобного, в Москве изданную, из которой и заимствует содержание примечания; 6 декабря в примечании к житию Святителя Николая чудотворца упоминается «Книжица о чудесах его, в Печерской обители в 1680 г. изданная». 26 июня, пред сказанием об иконах Богоматери «Одигитрия» и «Римляныня», Святитель пишет, что заимствовал их «от сборника печатного Московского», и указывает даже листы: для первого сказания — 340 и 366, для второго — 341 и 367. Мы просматривали Сборник, изданный в Москве в 1647 г., но там нашли только второе сказание «о чудесах Пресвятой Богородицы от иконы Ея Римляныни» (л. 338 об.). Так как в Четиих-Минеях сказание об Одигитрии, кроме ссылки на Сборник, имеет еще ссылку на Никифора Каллиста (XIV, 2 ч.), Небо новое (л. 82) и Великие Четии-Минеи (августа 1-го, л. 11) и в последних есть подобное же сказание об этой иконе, то не эти ли Минеи служили здесь источником для Святителя? Из Никифора Каллиста и книги Иоанникия Голятовского он дополнил рассказ Великих Четиих-Миней. Небо новое и еще несколько раз упоминается в Четиих-Минеях (1 сентября, 26 декабря, 8 августа), но самостоятельного значения эта книга не имела, и Святитель пользовался ею только как пособием, внося отсюда отдельные эпизоды в свой рассказ, составляемый по другим источникам.

Использовал Святитель, работая над Четиими-Минеями, и агиологический сборник Анфологион, изданный в Москве в 1660 г. Из него он взял житие святой великомученицы Екатерины, 24 ноября, и составил по нему не только первую часть своего жития, где сделана ссылка на Анфологион, но и вторую, которая отмечена Метафрастом. Правда, Метафрастово житие в латинском переводе было у Святителя в сборнике Сурня и на последнего в первом месяцеслове есть ссылка (VII т., 624 с., ср. Пар. гр. 116 т., 275 с.), но в Анфологионе вторая половина жития святой Екатерины представляет из себя почти буквальный перевод той же Метафрастовой редакции, и Святитель, вместо того, чтобы самому переводить латинский текст, воспользовался здесь готовым славянским переводом. Кроме жития святой Екатерины, Святитель более на Анфологион не ссылается. Но там имеются еще жития святого мученика Феодора Стратилата (память 8 февраля) и святого блаженного Алксия, человека Божия (память 17 марта). Сравнение

этих житий с находящимися в наших Четвиих-Минеях дает основание предполагать, что Святитель и здесь пользовался Анфологионом. В житии святого Феодора Стратилата, главным источником которого было Метафрастово житие из сборника Сурия, некоторые отступления от Метафраста находят себе оправдание в Анфологионе. Например, Метафраст пишет, что число обратившихся ко Христу с святым Феодором воинов было «octoginta», у Святителя, как и в Анфологионе — 72; у Метафраста нищий нес «тапит» (руку) богини Артемиды, — в Анфологионе и у Святителя — «главу»... Из Анфологиона же взяты и те дополнения, которыми Святитель в некоторых местах расширяет повествование Метафраста.

Еще ощутительнее влияние Анфологиона сказывается на житии святого Алексия, человека Божия. В Четви-Минее сказано, что это житие заимствовано «от Метафраста и Четви-Минеи». Житие Метафрастово находится в сборнике Сурия (т. IV, с. 221), который процитирован в месяцеслове. Но и у Сурия, и в Великих Четвиих-Минеях (март, л. 395), и в Анфологионе, по-видимому, одна и та же, так называемая «греко-латинская»¹⁸⁷ редакция жития, имеющая, впрочем, в каждом из этих сборников некоторые, иногда и существенные особенности. При сравнении труд Святителя во многих местах очень сходен с житием в Анфологионе как в фактах, так и в изложении, но имеет и особенности. У Святителя есть имя халтулария (Аэтий), читавшего царю, папе и народу грамоту, написанную блаженным Алексием перед кончиной, — в Анфологионе его имени нет; Святитель пишет, что святость и благочестие преподобного открыты были в видении пономарю того храма, у врат которого святой Алексей просил милостыню, — в Анфологионе о пономаре нет и упоминания; в ином порядке и пространнее переведены в Анфологионе и те сетования, какими выражают свое горе отец, мать и жена блаженного после его ухода и смерти. Можно поэтому думать, что при составлении разбираемого жития, кроме Анфологиона, Святитель пользовался еще Сурием и Великими Четвиими-Минеями, где и имя халтулария, и эпизод о пономаре имеются.

Мы указали все важнейшие источники житий святых в Четвиих-Минеях Святителя Димитрия и указали те жития, содержание которых не отличается в этом отношении особенною сложностью. Жития, при составлении которых Святитель обращался к нескольким источникам и где каждый из этих источников оказывал важное, существенное влияние на работу Святителя Димитрия, мы решили выделить в особую группу. Таких житий довольно много, и их анализ показывает, какую большую работу пришлось провести Святителю, собирая по крохам материал из разных известных ему источников, на которые он и указывает.

Таким же путем составлены рассказы о христианских праздниках и событиях из жизни Божией Матери и Христа Спасителя. Святитель собрал здесь все сведения, какие сохранились в Священном Писании, Священном Предании и древней христианской письменности, и изложил их в виде связных, истолковательного характера бесед и рассказов, стараясь не только в полноте передать все подробности воспоминаемого Церковью священного события, но и раскрыть его смысл, его значение для христианина.

Однородность предметов содержания и одинаковая литературная форма обуславливают общность и источников для этих повествований. В них очень часто приходится встречать выдержки из одних и тех же произведений святоотеческой литературы, ссылки на одни и те же сочинения, даже одни и те же факты¹⁸⁸. Чтобы определить основные, главнейшие их источники, возьмем как пример сказание о Рождестве Господа Иисуса Христа. Оно написано в форме беседы на второе зачало евангелия Матфея и шестое Луки и, соответственно этому, де-

дится на две части. В первой, где передаются события, предшествовавшие рождению Спасителя, обращается особое внимание на те чувства, которые переживал старец Иосиф, увидя святую Деву непраздную, и на доказательства, свидетельствующие о приснодевстве Марии. Чтобы изобразить волновавшие праведного старца чувства, Святитель пользуется творениями святых отцов и церковными песнопениями на праздник Рождества Христова и приводит из них обильные выдержки, точно указывая на полях и в тексте, откуда заимствована выдержка и далеко ли она простирается. Чтобы доказать приснодевство Богоматери, Святитель подробно разбирает 20—25 ст. 1-й главы от Матфея, приводя также свидетельства святых отцов Церкви и толкователей Священного Писания. Первая часть заканчивается апокрифическим рассказом о том, как по донесению книжника Аннина испытана была непорочность и чистота Девы Марии чрез питье клятвенной воды.

Вторая часть начинается географическим описанием Вифлеема, а затем передается и совершившееся здесь, в убогом вертепе, рождение Господа Иисуса Христа с сопровождавшими его чудесными событиями. Рассказывая об этом, Святитель снова обращает внимание на то, что Пресвятая Дева родила Господа без повреждения девства и безболезненно, приводя опять выдержки из творений святых отцов, церковных песнопений и апокрифов. Пользуясь выражениями церковных песней, он описывает далее поведение и чувства Богоматери в это время, упоминает об окружавших убогие ясли ангелах, говорит об осле и воле, согревавших Божественного Младенца своим дыханием, и о том, как вел себя тогда и что переживал праведный старец Иосиф. В конце второй части указывается время, когда совершилось Рождество Господа Спасителя и перечисляются сопровождавшие его чудеса. Время определяется на основании свидетельства отцов шестого Вселенского Собора, а из чудес, кроме описанного в Евангелии явления ангела пастырям Вифлеемским, упоминаются и некоторые другие, заимствованные из апокрифов. С разобранном сказанием однородны другие рождественские сказания (о поклонении волхвов, о бегстве в Египет), слова на Сретение Господне, Благовещенье, Преображение и синаксари.

В тех случаях, когда не было Евангельских сведений, Святитель обращался к преданию, заимствуя его у церковных историков (главным образом, у Георгия Кедрина и Никифора Каллиста), в творениях отцов и учителей Церкви, в Прологе и Богослужебных книгах. В этом отношении особенно интересно сказание о Успении Богоматери. Оно состоит из двух частей. — в первой передается история, собственно, успения и погребения и описываются, на основании свидетельства Амвросия Медиоланского (*de virginibus*, II, 2) и Никифора Каллиста (II, 23), нравственный характер и физические черты Богоматери, — во второй излагается ее жизнь и деятельность после вознесения на небо Господа Спасителя. В первой части нет выдержек из источников, но пометка в начале сказания: «собрано от свв. Отцов и достоверных писателей» — показывает, что сообщаемые здесь сведения также заимствованы у различных отцов и учителей Церкви¹⁸⁹, но только изложены Святителем в виде связного и последовательного рассказа, а не в подлинных отрывках и выдержках. Во второй части, напротив, преобладают подлинные выписки из Игнатия Богоносца (послание к апостолу Иоанну), Стефана Святогорца, Иоанна Солунского и др., причем все они точно указаны в тексте сказания. Повествованию о успении подобны сказания: о введении Богоматери во храм и об убийстве младенцев.

Разобранные нами повествования о Рождестве Христовом и Успении показывают, что главными источниками для Святителя были Священное Писание (Евангелия и кн. Деяний) и творения святых отцов и учителей Церкви, Богослужебные книги и апокрифы. Остановимся

прежде всего на последних. В повествованиях Святителя имеются сведения, впервые появившиеся в «Первоевангелии апостола Иакова», в «истории детства Иисуса Христа», в «истории Иосифа», в «Евангелии о рождении Марии» и других апокрифических сочинениях. Где взял их Святитель Димитрий? Известно, что древнеславянская литература была богата апокрифами. Некоторые из них попали даже в Четьи-Минеи митрополита Макария (например, Первоевангелие под именем «Слова на Рождество Пресвятой Богородицы апостола Иакова», сент. в. 1, 352 с. и многие другие). Встречались апокрифы и в старопечатных книгах. Святитель не раз, например, ссылается на Маргарит, где находится пространное слово на Рождество Богоматери, полное апокрифических сведений о Ее жизни. Но нам думается, что апокрифический элемент Святитель черпал, главным образом, из западных — латинских и польских изданий, у историков Георгия Кедрина и Никифора Каллиста и из южнорусских сочинений XVII в. Много апокрифического материала дал Святителю Бароний. Сравнение повествования о Рождестве Богоматери в ВЧМ показывает, что и Первоевангелие Иакова было у Святителя в иной — неславянской редакции. В описи оставшихся после Святителя книг значатся польские издания: «Житие Пресвятой Девы Марии» и «Житие прехвальной Марии», изданное в 1648 г. в Кракове¹⁹⁰. Может быть, они и были здесь источниками для Святителя. Много апокрифических сведений дала и книжка И. Голытовского «Небо новое», на которую Святитель ссылается в Четьих-Минеех несколько раз и, между прочим, 26 декабря, в сказании о бегстве в Египет. Необходимо, однако, заметить, что, пользуясь апокрифами, Святитель относился к ним с осторожностью и брал из них в Четьи-Минеи только то, что носило характер естественности, полезно было для назидания и не противоречило чувству православного христианина.

Гораздо шире и глубже использовал Святитель при составлении праздничных слов и сказаний святоотеческую литературу. Знакомясь с Четьими-Минееми, приходится поражаться той начитанности, какую обладал Святитель в этом отношении. В праздничных словах и сказаниях выдержки из творений святых отцов следуют иногда непрерывно, одна за другой, и представляют как бы золотую цепь, сотканную в честь праздника трудолюбивым писателем житий.

Сильное влияние на праздничные слова и сказания оказали и составленные в честь праздников церковные песнопения. Святитель с удивительной любовью изучал их, выбирая всё, что давало фактический материал или способствовало живости и назидательности рассказа. В его изложении мы встречаем не только отрывки из песнопений праздника, его предпразднства и попразднства, но и целые сцены, составленные на основании службы или по ее примеру. Так, в слове на Благовещение приводится беседа Архангела Гавриила с Пресвятою Девой, написанная по примеру и под сильным влиянием канона на этот праздник; 23 сентября, в слове на зачатие святого Иоанна Предтечи, между Архангелом и Захариею ведется диалог, подобный диалогу в стихирах на Господи, воззвах, на стиховне и некоторых песнях канона в службе на этот день. Праздничная Минея, вообще, имела высокое достоинство в глазах Святителя, он старался как можно теснее связать с нею свои повествования и всё, что сообщала она, считал за непререкаемую истину.

Как ни обильны были источники праздничных слов и сказаний, всё же многое в них мы должны отнести и к творчеству самого Святителя Димитрия. Движимый глубоким религиозным чувством, он, чтобы сильнее подействовать и растрогать сердце читателей, вкладывал в уста описываемых лиц свои речи, старался изобразить их душевное состояние, в восклицаниях и отступлениях выражал свой вос-

торг, свое умиление по поводу описываемого и вносил в рассказ сердечность и теплоту своей смиренной, с детства преданной Богу души. Оттого все эти сказания проникнуты одним духом, одним настроением и могут считаться прекрасными и самостоятельными творениями Святителя Димитрия.

Слов с чисто гомилетическим содержанием в Четиих-Минеях немного. Из них одни составлены великими отцами Церкви и взяты Святителем или у Сурия, или в иных сборниках¹⁹¹, другие не имеют указаний на их авторов и, вероятно, написаны или самим Святителем, или кем-либо из южнорусских проповедников того времени. Об этом свидетельствуют их содержание и характер. Все они отличаются искусственностью построения и аллегоризмом; на всех сказывается сильное влияние юго-западной теории гомилетики, составленной Иоанником Голятовским; во всех, несмотря на их высокое витийство и многоучность, мало назидательного и близкого сердцу, а поэтому в Четиих-Минеях они являются наименее ценным материалом¹⁹². Более понятны и важны в этом отделе слова на день святого Архистратига Михаила (8 ноября) и на начало индикта (1 сентября); в первом, на основании Библии и книги «О небесной иерархии», приписываемой Дионисию Ареопагиту, даются сведения об ангельских чинах и их служении роду человеческому¹⁹³, во втором объясняется повод и смысл установления празднования новому лету 1 сентября.

Мы разобрали все агиологические и дидактические произведения, входящие в состав Четиих-Миней, и указали их источники. Произведенная нами работа с достаточною ясностью показывает, что между действительными источниками Четиих-Миней и теми, которые показал Святитель Димитрий в своих книгах, нет полного соответствия. В частности, подлинных греческих источников он совсем не имел, а пользовался латинскими переводами их из различных западных агиологических изданий. Почему в Четиих-Минеях он указал первоисточники, а не эти издания, — на это ясный ответ дает уже изложенная нами в первой главе исследования история составления Четиих-Миней и их печатания. Великий труд Святителя Димитрия появился на свет в то время, когда Украина была присоединена к Москве и когда патриарх Московский простирает уже свою властную руку на Киевскую митрополию. Имея в лице патриарха Иоакима сторонника Московской антилатинской партии, подозрительно относящегося к юго-западным ученым и сурово карающего их даже за невинные симпатии к Западу, в Киеве поневоле должны были скрывать эти симпатии и не обнаруживать ту тесную связь, которая существовала тогда между Западной Европой и Украиной. То же приходилось делать и Святителю Димитрию. Работая над Четиими-Минеями, главным образом, по латинским источникам, и он, вероятно, по совету своего руководителя, осторожного митрополита Варлаама Ясинского, не показал их в своих книгах, а сослался на первоисточник, на тех греческих агиографов и церковных писателей, к которым в Москве не могло быть никакого недоверия. Эта уступка обстоятельствам времени была тем более невинна, что была обычным явлением в то время, а кроме того, и латинские издания представляли из себя большею частью буквальный перевод тех же греческих писателей и агиографов.

Разбор житий святых со стороны их источников показал нам и другую особенность ссылок Святителя Димитрия. Мы установили, что некоторые авторы указывались Святителем в цитатах только как свидетели, как лица, писавшие о тех же людях и событиях. В следующей главе нам придется подробно говорить о значении этого факта, а теперь отметим только то, что он, равно как и вся работа по собиранию материала для житий, обрисовывает нам Святителя Димитрия, как замечательного книжника-трудолюбца. Сколько книг собрал он

для своего любимого труда! Сколько изучил и просмотрел капитальных агиографических и церковноисторических изданий! Сколько внимания и прилежания проявил при составлении каждого, даже самого малого жития и сказания! Правда, любовь к книгам и обширная начитанность являются обычными чертами, характеризующими юго-западных ученых XVII в. Но у Святителя Димитрия эти качества были особенно изумительны. С точки зрения полноты использованной им агиологической литературы, мы не можем сделать Святителю ни одного упрека, — он привлек всё, что могла она дать ему в то время, и изучил собранный материал внимательно и добросовестно. Недаром, по выходе из печати, его Четии-Миней отмечены были в украинской летописи как выдающееся историческое событие и, встреченные похвалами современников, до сих пор остаются незаменными и самыми полными пособиями по агиографии в нашей Церкви.

Глава третья

В последней главе нашей работы мы намерены охарактеризовать Святителя Димитрия как писателя-агиографа и выяснить те правила, которыми он руководствовался, составляя жития святых для Четиих-Миней. Христианская агиография до Святителя Димитрия пережила и в Греции и на Руси долгую историю. Она, как мы говорили¹⁹⁴, скопила большое количество агиологического материала и выработала несколько форм для описания жизни и подвигов святых. На юго-западе России, где Святитель Димитрий начал свой труд составления Четиих-Миней, без сомнения, знали эти формы по тем переводам греческих житий и тем оригинальным житиям, которые находились в различных рукописных сборниках и печатных книгах, существовавших на Юго-Западе и проникавших сюда из России. Святитель Димитрий, конечно, знаком был с этой агиографической литературой и, приступая к составлению Четиих-Миней, не мог быть совершенно свободным от тех традиций, которые приняты были тогда в агиографии. Кроме того, нельзя забывать, что составленные Святителем жития не являются в строгом смысле самостоятельными произведениями, написанными на основании критического изучения различных источников, а в громадном большинстве представляют из себя переложения житий, ранее составленных различными агиографами. Вполне естественно, что, делая эти переложения, Святитель Димитрий удержал в своей работе многие черты тех оригиналов, которые пересказывал. Это сказалось, например, в тех названиях, какие дает Святитель своим переложениям. Следуя выработанным в агиографии формам, он одни из этих переложений называет «житиями» или «житием и страданием», другие — только «страданием», третьи — «памятью», при этом если термин «житие» более или менее точно соответствовал греческой форме *βίος*, то «страдание» отвечало тому виду повествования о святых мучениках, какой утвердился в Греции после реформы Симеона Метафраста: это было описание не только тех мучений, какие перенес святой мученик, но, по возможности, и рассказ о всей его жизни. «Памятью» называл Святитель те свои переложения, которые брал из Пролога и других подобных агиографических сборников, где не было полных сведений о жизни и подвигах святых.

Влияние старых традиций сказалось далее и в самом взгляде Святителя Димитрия на Четии-Миней, как сборник житий святых. Из слов Святителя видно, что по его понятию Четии-Миней не историческое сочинение, цель и назначение их состоят не в том, чтобы сообщить точные и строго проверенные факты из жизни того или другого прославленного Церковью угодника Божия, а в том, чтобы преподать читателю назидательное, душеполезное чтение, чтобы возбудить в нем

преклонение пред добродетелью и пред тем, кто был ее носителем на земле. Напрасно мы стали бы думать, что Святитель Димитрий не знал или не понимал характера строго исторического сочинения. Для него, так хорошо знакомого со всеми греческими и многими латинскими историками и так любившего историю, без сомнения, хорошо были известны те требования, которые предъявляются к строго историческому сочинению. «Вем,— пишет он митрополиту Стефану Яворскому в письме от 11 декабря 1707 г.,— в книгописательстве иное есть быти историком, иное толкователем, иное нравоучителем»¹⁹⁵. И действительно, если сравнить чисто исторические труды Святителя с его Четиими-Минеями, то там и здесь мы увидим совершенно разные приемы и цели работы. Особенно интересно просмотреть для этого такие, например, работы Святителя, как «Рассмотрение и исследование лет Рождества Христова»¹⁹⁶, или «Рассмотрение о лете скончания преподобной Марии Египетской»¹⁹⁷. Святитель здесь ищет истины, изучает и сравнивает источники, опровергает и доказывает. В Четиих-Минеях тот же элемент хотя и присутствует, но в очень слабой степени; повествования о жизни святых здесь составляются и собираются не для удовлетворения научной любознательности, а для того, «да возмогут нас пользовати и наставляти на вся добрая дела, и приводити ко пристанищу спасения, аще точию неленостно я по вся дни и внимательно прочитовати будем»¹⁹⁸. О духовной пользе, о назидании, как цели своих трудов по составлению житий святых, Святитель много раз говорит и в Четиих-Минеях. А такой взгляд выработался, как известно, в Греции и, перенесенный оттуда в Россию, утвердился здесь и получил почти обязательную силу в эпоху Московского митрополита Макария.

Влияние принятых в агиографии традиций сказалось и в некоторых приемах работы Святителя Димитрия. Всякий, кто принимался за составление жизнеописания святого угодника Божия, считал необходимым изложить непременно всю его жизнь, с детства до кончины, и где не хватало фактического материала, заменял его привычными, выработанными в агиографии фразами и предположениями. Тот же прием можно находить и в труде Святителя Димитрия. Правда, он не примсняется здесь с безусловною необходимостью, но всё же у составителя есть стремление описать непременно всю жизнь святого и, где мало материала, он прибегает к подобному же способу изложения. Из относящихся сюда примеров приведем следующие¹⁹⁹. 9 апреля Святитель поместил в Четиих-Минеях житие святого мученика Евпсихия. Источником для него служили *Acta SS.* (апрель I, 822), где в историческом комментарии собраны сведения о святом из истории Созомена, Минология императора Василия и западных мартирологов. Эти сведения передают лишь отдельные факты из жизни святого мученика и характера связного изложения не имеют.

Святитель составляет для Четиих-Миней полное житие и, за недостатком фактов, так, например, характеризует поведение святого в юности: «св. мч. Евпсихий рожден и воспитан бе от честного патрикийского благородия и проваждаше непорочно в целомудрии христианством лета юности своя, седину и муше разум и возраст старости житие нескверное»²⁰⁰. 12 мая, описывая на основании материала, собранного в тех же Актах (май III, 155), жизнь Святителя Германа, архиепископа Константинопольского, Святитель дает такую характеристику его подвижничества: «живяше св. Герман, яко ангел Божий, от всякого земного пристрастия и мирские суеты удален, весь же ум к Богу вперен имеяй, и всегда хвалу Господню во устех посяй, и прилежа чтению книг Божественных во дни и в нощи, откуда и премудрости глубину исследова и почерпе животных Богодухновенных учений воды»²⁰¹... Интересно в этом отношении также житие святых девяти мучеников кизических, составленное Святителем по просьбе пат-

риарха Адриана. Цветистый язык этого жития и многие фразы и предложения несут явные следы влияния тех требований, которые предъявлялись в то время к житию московскими книжниками²⁰². Вообще, черты сродства с господствовавшей в то время и у нас, и в Греции агнографической школой у Святителя Димитрия, несомненно, есть, но всё же его никак нельзя причислить только к талантливым последователям этой школы,— в его работе так много нового, своеобразного и оригинального.

Чем же обуславливались эти новые черты в творчестве Святителя Димитрия?

Одной из причин было влияние такого опытного и умелого агнографа, как Петр Скарга, книга которого, как указывалось выше, отличалась высокими художественными достоинствами и была очень популярна в Южной Руси.

Когда киевские ревнители Православия получили, наконец, возможность принять за составление своих Четних-Миней, им, чтобы парализовать влияние «Żywoty» Скарги, нужно было создать книгу, не только обладающую всеми достоинствами этого сочинения, но и превосходящую его. Ввиду этого всякий, кто брался за составление Четних-Миней, едва ли мог совершенно игнорировать сборник Скарги. Пусть он написан был иезуитом и преследовал задачи ненавистной православным унии, его положительных сторон и достоинств нельзя было отрицать,— и молодому, начинающему агнографу многому можно было поучиться у опытного и искушенного в литературе Скарги. Не отстранил от себя книгу Скарги и смиренный иеромонах Димитрий, которому поручено было написать славянские жития святых. Как можно судить по одному экземпляру «Żywoty» Скарги, сохранившемуся в оставшейся после Святителя библиотеке²⁰³, он внимательно читал эту книгу и часто справлялся с нею во время своей работы. То и дело встречающиеся на полях и в тексте подчерки служат явными показателями этого. При таких условиях довольно трудно было остаться совершенно независимым,— и влияние Скарги действительно сказывается на работе Святителя Димитрия.

Чтобы убедиться в этом, достаточно даже беглого, поверхностного сравнения наших Четних-Миней с «Żywoty» Скарги. Черты сходства видны здесь и в общей структуре житий и в приемах пользования источниками. Так, Скарга берет материал у Липомана и Сурия, а ссылается на Метафраста и другие первоисточники. Не то же ли самое делает и Святитель Димитрий? И странно было бы укорять Святителя за то, что он не показал в Четних-Минях своих действительных источников. Этого он не мог сделать не только из-за строгости московской цензуры, но и потому, что с латинскими источниками книги его не имели бы успеха и на Юго-Западе, где никто почти не знал Сурия и Липомана и где даже писатель-католик не считал удобным и выгодным сослаться на них. Скарга собирает разнообразные источники и свободно оперирует с ними. Множество источников собирает и Святитель Димитрий и при этом не только равняется с Скаргой, но и значительно превосходит его. Что касается пользования источниками, то ниже мы увидим, как много свободы и самостоятельности проявил тут Святитель Димитрий и как близки в этом отношении его жития к житиям Скарги. Скарга, наконец, внес в рассказы о святых много личного элемента, изложил их образным, изящным языком, оживил художественными описаниями... Те же черты найдем мы и у Святителя Димитрия.

Но, отмечая это сходство и устанавливая несомненное влияние Петра Скарги на Святителя, как писателя житий, мы всё же должны сказать, что Святитель Димитрий — не простой подражатель и тем более не переводчик Скарги. Он многому научился у знаменитого польского агнографа, многое у него заимствовал, что и сделало его Четни-

Минеи так мало похожими на древнеславянские и московские сборники житий,— но эти уроки и заимствования он претворил в свои личные качества и окрасил чертами своего природного ума и писательского таланта.

Положение Святителю Дмитрию, как православного агиографа, как противника унии и католичества, побуждало его не столько подражать Скарге, сколько искать своих путей и разрабатывать собранный материал самостоятельно. Вот почему и в подборе источников, и в способе изложения мы, и после сравнения с Скаргой, находим у Святителю Дмитрия так много самостоятельного, что должны приписать уже его собственному искусству и темпераменту. Эти-то своеобразные черты мы, главным образом, и постараемся выяснить в нашем дальнейшем изложении.

Чтобы составить Четии-Минеи, Святителю Дмитрию необходимо было написать на каждый день года или одно, или несколько житий прежде всего общехристианских святых. Древнерусский агиограф, когда ему предстояла та же задача, легко справлялся с нею. Он брал для этого из богатой греческой сокровищницы нужное ему житие и буквально, слово за словом, переводил его. Если имелось несколько редакций одного и того же жития, русские книжники переводили их все, а разбирать, переделывать и по-своему комбинировать имеющийся у них материал не решались. Самым ярким доказательством в пользу сказанного могут служить Четии-Минеи Московского митрополита Макария. Этот замечательный любитель агиологии собрал в свои книги множество славянских переводов с греческого и часто под одним числом помещал несколько редакций одного и того же жития. Никаких переделок или переработок житий, кроме словесного исправления, он, по-видимому, не допускал. Святитель Дмитрий, разрешавший подобную Макарьевской задачу, поступил не так. Он дал не переводы, а пересказы житий, и притом не по одному источнику, а по нескольким. Этим способом работы Святитель, полагаем, обязан Скарге, который также, после внимательного изучения источников, дал в своей книге пересказы житий, полные индивидуального почина.

Мы не знаем, как велико было количество использованных Скаргой источников, но, по-видимому, он не ограничивался Липоманом и Сурием, а обращался и к другим, существовавшим тогда на Западе агиологическим сборникам. Святитель Дмитрий поставил то же дело значительно шире: он, как мы видели, собрал для своего труда всё более или менее выдающееся, что существовало и можно было достать из области агиологии в его время. Чтобы не оказаться слабее своего противника, Святитель не погнушался и западной литературой,— напротив, ее-то он, воспитанный в школе юго-западных православных писателей, и поставил в своих занятиях во главу угла.

Наученные долгой борьбой с иноверием, юго-западные поборники Православия чужды были московских косности и фанатизма. Они не считали у латынян всё ложным и еретическим. Старательно изучая своих противников, они охотно заимствовали у них то, что считали полезным для защиты православной веры, и на западноевропейской основе возводили здание своей национальной литературы. По той же дороге шел и Святитель Дмитрий. Он не только не находил ничего опасного в том, чтобы пользоваться трудами латинских агиологов, но и выражал им явно внимание и уважение. Он, например, внес в списки учителей, писателей, историков и повествователей, по которым составлял свои Четии-Минеи, блаженного Иеронима, отца римско-католической науки, и стойко отстаивал уместность этого против возражений патриарха Иоакима²⁰⁴. Как на источник своих житий, он там же сослался на «Римское мученикословие» и несколько раз процитировал его при житиях святых²⁰⁵. 29 мая, в житии святой мученицы

Феодосии, девицы Тирския, Святитель привел целый эпизод из «римского повествования» и, не скрывая, отметил это в житии. Во многих местах Четних-Миней он изложил латинские, несогласные с православным пониманием мнения о лицах и событиях и в одних случаях спокойно опроверг их²⁰⁶, в других передал, как достойные внимания и вероятно²⁰⁷.

Но, отдавая дань уважения латинским агиографам и обильно черпая у них материал для Четних-Миней, Святитель Димитрий не оставил без внимания и славянскую агиографическую литературу. Как мы видели, он собрал значительное количество и печатных и рукописных славянских сборников и затратил на это немало энергии и труда. Особенно поучительна в этом отношении история получения из Москвы Великих Макарьевских Четних-Миней. Мы знаем, что, начиная с Иннокентия Гизеля, киевские ревнители Православия, задумав издать славянские Четии-Миней, усиленно добиваются этих замечательных книг. Неоднократно пишет патриархам о присылке их и Святитель Димитрий. Для него, имеющего в руках такие богатые агиографическим материалом латинские сборники, как книги Сурия, Росвейда и Acta Sanctorum, особой нужды в новых источниках, по-видимому, не должно было и быть. Эти издания могли дать материал вполне достаточный для полного круга Четних-Миней. Почему же Святитель Димитрий не ограничивается ими? Почему, вслед за своими руководителями, он усердно просит Макарьевских Четних-Миней и старательно собирает славянскую агиографическую литературу?

В славянских сборниках, особенно в Великих Четних-Миней, Святитель мог найти много нового материала, в латинских и польских источниках отсутствующего. Прежде всего это необходимо сказать о житиях русских святых. И в литературе распространено мнение, что славянские Четии-Миней нужны были Святителю для описания жизни и подвигов отечественных святых²⁰⁸. Однако такое мнение нельзя признать вполне удовлетворительным. Мы уже говорили²⁰⁹, что до переселения на север Святитель очень мало интересовался великороссийской агиологией. Его более занимали жития киево-печерских угодников Божних, но для них прекрасным пособием был уже существующий в печати Печерский Патерик. В первую книгу Четних-Миней Святитель внес только девять житий великороссийских святых, но и из них по Великим Четним-Миней написаны лишь три, остальные взяты из Пролога и других источников. В следующих книгах таких житий значительно больше, но источниками для них опять служат не Макарьевские Миней, а Пролог, Анфологион и различные рукописные сборники. Вообще, из общего количества находящихся в Четних-Миней житий русских святых по Великим Четним-Миней написаны только 16, и поэтому едва ли правильно утверждать, что эти Миней нужны были Святителю Димитрию только как пособие при работе по русской агиографии. Святитель использовал Макарьевские Миней и в этом отношении, но значение их для его труда этим далеко не ограничивалось.

В Великих Четних-Миней и в некоторых славянских рукописях можно было, далее, найти немало нового материала и по общехристианской агиографии. Здесь довольно часто встречались новые редакции житий, а иногда и совершенно неизвестные западным агиографам жития, не попавшие в их сборники. Особенно обильны были таким новым материалом Макарьевские Четии-Миней,— и Святитель Димитрий довольно часто им пользовался. Однако опять нельзя сказать, чтобы потребность в Великих Четних-Миней вызвана была этим, что они нужны были Святителю только как дополнение, как сборник нового агиографического материала при изданиях латинских. Если бы это было справедливо, тогда бы мы нашли в Четних-Миней Святителя Димитрия значительно большее количество подобных житий и он не

стал бы так часто пропускать их, оставляя без внимания. Наконец, и ссылки на Великие Четии-Минеи и другие славянские источники мы встречаем у Святителя Димитрия чаще всего при тех житиях, обильный материал для которых давали источники иностранные. Очевидно, нужда в Великих Четиих-Минеях указанными потребностями не ограничивалась и в Киеве руководились другими побуждениями, когда так усердно просили их у Москвы.

Нам думается, что при всем уважении к западной науке и при всех заимствованиях из нее и Святитель Димитрий, и его предшественники и руководители никогда не забывали, что это наука католическая, что в ней проводятся мнения и взгляды уклонившегося от правой веры римского Костела. Поэтому пользоваться этой наукой надо осторожно, и не худо сочинения латинских и польских писателей проверять если не по греческим, то хотя бы по славянским печатным изданиям и рукописям. Для проверки иностранных источников нужны были киевлянам и Великие Четии-Минеи. В этом богатейшем и единственном по полноте славянском сборнике христианской агиографии они надеялись найти всё, что располагали поместить в свои Четии-Минеи и чем намерены были воспользоваться из источников иностранных. В этом слиянии славянских и латинских источников киевляне выполняли свою определенную историей национальную задачу, и это, главным образом, придавало агиографической деятельности Святителя Димитрия ту своеобразную особенность, которая резко отличала его от польского агиографа Скарги.

Достоверность высказанного нами мнения имеет не только априорные основания. Об этом свидетельствуют и сам Святитель Димитрий, и его руководители и покровители. Обращаясь к патриарху Адриану с просьбой о присылке Четиих-Миней, Святитель говорит, что они нужны ему «согласия ради пишемых им житий святых»²¹⁰. Гетман Самойлович в письме к князю В. В. Голицыну выражается, что Четии-Минеи митрополита Макария нужны киевским ученым при составлении житий святых «для лучшего о всем исследовании»²¹¹; митрополит Варлаам Ясинский в предисловии к читателю благочестивому при первой книге житий святых также утверждает, что они написаны «по звуду с великих Миней-Четиих» и что эти Минеи присланы были патриархом Иоакимом в Киев «согласия ради пишемых здесь житий святых». Наконец, в этом убеждает нас и анализ составленных Святителем Димитрием житий.

Однако, прежде чем давать такой анализ, постараемся охарактеризовать отношение Святителя к источникам иностранным и определить, какое значение имели они в его глазах. Это, с одной стороны, даст нам некоторые новые черты для характеристики Святителя Димитрия, как писателя-агиографа, с другой — лучше оттенит и влияние на его работу славянских источников, в особенности Великих Макарьевских Четиих-Миней.

Дать один общий строго определенный ответ на поставленный вопрос довольно трудно. Отношение Святителя Димитрия к источникам определялось не только его вкусом и склонностями, но и условиями работы. В первые годы занятий над Четиими-Минеями Святитель, как известно, испытывал некоторый недостаток в источниках. Ни *Acta Sanctorum*, ни Великих Четиих-Миней у него не было, и дело приходилось вести только при пособии *Сурия*, *Vitae Patrum* Росвейда и разных других сборников агиологического и исторического содержания. Самым полным и солидным из этих пособий был сборник *Сурия*. Он давал расположенный по месяцеслову агиологический материал на весь год и, — что особенно было важно, — многие из находящихся в нем житий были в редакции Симеона Метафраста, следовать которому побуждали Святителя и завет приснопамятного митрополита Петра Мо-

гилы и пример Скарги. Не удивительно поэтому, что в первое время Сурий и занял главное положение в работе, стал основным, наиболее влиятельным источником Четиих-Миней. По Сурию, как мы знаем, Святитель составил и свой первый месяцеслов, в котором отметил весь материал, годный к помещению в Четиих-Минейх из этого сборника. Просматривая месяцеслов, мы видим, что Сурий мог служить пособием для составления житий почти на каждый день года, особенно обильны ссылки на него в первые шесть месяцев (сентябрь — февраль), здесь очень редко встречаются дни без цитат и ссылок на Сурия.

Однако, если мы станем сравнивать эти цитаты с самим сборником Сурия, то увидим, что Святитель Димитрий отмечал далеко не весь находящийся у Сурия агиологический материал, а подвергал его тщательному разбору. Как мы уже указывали, наибольшее количество занесенных в месяцеслов цитат относится к житиям, приписанным Сурием Симеону Метафрасту. Из других житий отмечаются лишь те, которые составлены греческими же агиографами, или заимствованы Сурием из различных древних кодексов и мартирологов. Житий, принадлежащих перу латинских агиографов, отмечено в месяцеслове не более трех, но и они передают сведения о жизни тех святых, которые исконно почитались в Православной Церкви и были поборниками и защитниками правой веры²¹².

Но тщательная осторожность Святителя этим не ограничивалась. Указав в месяцеслове годный для использования материал по книгам Сурия, Святитель во время работы подверг его новому пересмотру и многие из отмеченных житий и сказаний оставил, заменив их заимствованными из других источников. Думается, что в некоторых случаях причиной отстранения Сурия было не только нахождение других, более удовлетворивших Святителя источников, но и сомнение в чистоте и правдивости сообщаемых Сурием сведений. Так, 4 и 24 сентября, 9, 25 и 26 декабря, 1 января и т. д. в месяцеслове есть ссылки на Сурия²¹³, но в Четиих-Минейх помещенные под этими числами жития и сказания написаны не по Сурию, а по другим источникам. Сделанное 26 декабря, после жития святого Иосифа Обручника, замечание дает нам право предполагать, что в этом случае, а может быть, и во всех только что нами указанных, Сурий отложен был потому, что его сказание проводило католические взгляды и тенденции и не согласовалось с традицией православной. Согласие с этой традицией являлось, следовательно, главным критерием при выборе и оценке заимствуемого у Сурия агиологического материала. Что хотя бы в незначительной степени уклонилось от нее, Святитель отвергал, строго охраняя чистоту и неповрежденность предания Православной Церкви.

Эта черта, характеризующая отношение Святителя Димитрия к Сурию, может быть распространена и на другие иностранные источники Четиих-Миней. Как бы основательны и авторитетны они ни были, Святитель никогда всецело не подчинялся им и, как строгий ревнитель Православия, всегда умел постоять за его правду и самостоятельность. В этом отношении Святитель Димитрий принадлежит к числу тех лучших представителей юго-западной православной литературы, которые заимствовали с Запада только то, что находили согласным с преданием греческой Православной Церкви и что, способствуя развитию самобытной русской литературы, не обезличивало ее и не ставило в рабскую зависимость от литературы иностранной. Из многих, подтверждающих сказанное нами, примеров укажем хотя бы некоторые: 22 июля, для жития святой Марии Магдалины, Святитель во втором месяцеслове указывает несколько источников — Сурия, Барония, Acta Sanctorum, книгу Петра Скарги и проповеди Млодзяновского²¹⁴. Однако в своем житии не следует ни одному из этих источников, а описывает жизнь равноапостольной мироносицы по Евангелию, Прологу, истории Ники-

фора Каллиста и его же синаксарю на неделю жен-мироносиц. Кроме того, после жития Святитель помещает примечание, в котором опровергает западных агиографов, считающих святую Марию за одно лицо с сестрой четверодневного Лазаря — Марисей²¹⁵. 26 декабря, сказав, что о святом Иосифе «западнии глаголют, яко девственник бе даже до кончины своея, отнюдь не познав супружества, восточнии же глаголют, яко жену име и чаде роди», Святитель далее приводит свидетельства различных церковных писателей, преимущественно историков, и заключает, что «сие несомненно известно, яко св. Иосиф женат бе, сыны же и дщери родил» и, таким образом, решительно отвергает латинское мнение²¹⁶.

Но возвратимся к Сурию. Мы сказали, что с особенной охотой Святитель заимствовал у него жития, приписываемые Симеону Метафрасту. В двух первых книгах Четиих-Миней он поместил более 80 таких житий, и поэтому митрополит Варлаам Ясинский был вполне прав, когда в предисловии к читателю благочестивому, при первой книге житий святых, говорил, что для писателя их Симеон Метафраст был «самым первым и в неложной истории изобильнейшим источником». Это особенное внимание к Метафрасту, кроме указанных выше причин, обуславливалось, может быть, и глубоким уважением к нему самого Святителя Димитрия. В Четиих-Миней он несколько раз называет Метафраста «святым»²¹⁷ и делает ссылки на него даже там, где за отсутствием Метафрастовой редакции составляет житие по другим источникам²¹⁸. Полагаем, что Святитель поступал так с тою целью, чтобы авторитетом знаменитого греческого агиографа подтвердить истинность своего повествования. Обращаясь к другим источникам, например, Acta SS., Святитель и из них брал Метафрастовы жития святых, предпочитая их другим²¹⁹. В некоторых случаях, приводя новые, не имеющиеся у Метафраста сведения о каком-либо святом, Святитель отмечает, что Метафраст об этом не говорит, и так как составитель жития в своем труде следовал Метафрасту, то его и держится, а сообщаемые другими факты оставляет и в текст жития не вносит²²⁰. Если же такие сведения вписались в житие, то почти всегда — или указывался их источник, или на поле делалась отметка: «сего у Метафраста несть»²²¹. Факты эти, хотя и немногочисленные, свидетельствуют, что сведениям, сообщаемым Метафрастом, Святитель придавал особенную цену и как бы выделял их из прочего агиологического материала, взятого из других источников.

Впрочем, нельзя сказать, что Святитель всегда удовлетворялся Метафрастом и, имея составленное им житие, других источников уже не искал. В Четиих-Миней имеется немало фактов, доказывающих совершенно обратное. Сейчас мы приведем из них только два, находящиеся в первой книге Четиих-Миней. 29 сентября, составляя житие преподобного Кириака отшельника, Святитель хотя и пользуется Метафрастом, однако довольно часто и отступает от него, обращаясь к житию первого биографа преподобного Кириака — инока Кирилла Скифопольского²²². 12 октября житие святых мучеников Тараха, Прова и Андроника Святитель передает по Баронию, у которого помещены подлинныя, потарнями записанныя акты названных мучеников, а не по Метафрасту, который самостоятельно переделал их²²³. В обоих этих случаях, как видим, предпочтение пред Метафрастом отдано первоисточникам. Очевидно, Святитель понимал высокую научную ценность их и считал, что читателям его Четиих-Миней полезнее знакомиться с такими памятниками древнехристианской письменности, нежели с позднейшей, хотя в стилистическом отношении и более обработанной переделкой их²²⁴.

Такое же предпочтение первоисточника переработкам его наблюдается и там, где с книгами Сурия входит в соотношение сборник Рос-

вейда *Vitae Patrum*. Значительная часть заключающегося здесь агиологического материала имеется и у Сурия, причем одни жития даются им в буквальных выдержках²²⁵, другие исправлены и переданы Метафрастом. Святитель в последних случаях всегда предпочитал *Vitae Patrum* Сурию и свое житие составлял по первоисточнику, а не по Метафрастовой переработке его. К Метафрасту при таких совпадениях он обращался только тогда, когда греческий агиограф сообщал новые факты из жизни святых²²⁶ или когда он подробнее и ярче описывал их подвиги и добродетели. Первый случай, когда пересказ Метафраста встретился с текстом книги Росвейда, наблюдается 25 сентября. Помещенное под этим числом житие преподобной Евфросинии представляет буквальный, точный перевод из *Vitae pp.*, и влияние Метафраста сказало здесь только в одном месте. Именно, по его пересказу передано увещание Евфросинией своего отца, когда он пришел в монастырь и, по совету игумена, поселился у Измарагда, под именем которого преподобная скрывалась в обители²²⁷. 12 ноября житие Святителя Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского, излагается Святителем также по *Vitae pp.*, но так как в этом источнике сведения о святом переданы не в связном повествовании, а состоят из отдельных, отрывочных рассказов и бесед, то Святитель Дмитрий сначала следует Метафрасту, у которого последовательное, в хронологическом порядке изложенное житие, и только потом, приступая к рассказу о подвигах милосердия преподобного Иоанна, переходит к *Vitae pp.* и держится их до конца, давая опять почти буквальный перевод этого источника²²⁸. Житие преподобномученицы Евгении, 24 декабря, представляет в этом отношении некоторую особенность. Имея опять два источника, *Vitae pp.* и Метафраста, сходных по содержанию, но различных по изложению, Святитель в своем пересказе держится то одного, то другого. Именно, начало жития он заимствует у Метафраста, но со слов — «бе же Евгения красна лицем» — дает точный перевод *Vitae pp.*, причем из нового источника не выпускает и того, что уже отмечено было в начале по первому, — о красоте Евгении сказано было ранее («бе благолепия плотию»). Со слов: «искаху же и инии обручити ю себе» опять начинается перевод Метафрастова жития, но встреча святой Евгении с епископом Елием и следующие за нею события до места, где на поле сделана ссылка на Метафраста, снова написаны по *Vitae pp.* и т. д. Подобная смена одного источника другим наблюдается на протяжении всего жития²²⁹, причем Святитель брал из каждого то, что более отвечало его цели и вкусу.

Такое же внимательное отношение к *Vitae pp.* наблюдается и при совпадении их с другими иностранными источниками Четиих-Миней. Так, 10 мая, составляя житие преподобной Исидоры и имея материал для него в *Acta SS.* (май, I, 49) и *Vitae pp.* (VIII, 738), Святитель обращается к последнему источнику и по нему передает свое повествование. Об этом свидетельствует, например, такая частности: авва Питирим (в *Acta SS.* «Proterius»), кланяясь преподобной Исидоре, говорит ей: «благослови мя, Амма». Такого обращения в *Acta SS.* нет, между тем в *Vitae pp.* такая фраза — «benedie, Amma!» — имеется²³⁰.

Приведенные нами факты показывают, что *Vitae pp.* имели высокое достоинство в глазах Святителя Дмитрия. Об этом же свидетельствует и та тщательность, с какою Святитель использовал заключающийся в *Vitae pp.* материал. Он взял отсюда не только полные, систематически изложенные жития, но и отрывочные заметки о святых. Последними обыкновенно дополнялись другие источники. Книги Иоанна Мосха, Палладия Еленопольского, Руфина и блаженного Феодорита почти в полном объеме перенесены Святителем в Четии-Минии и переданы здесь чаще всего без всяких изменений, в буквальном переводе с латинского. Много материала взял Святитель и в той части этого источника, где

собраны изречения старцев; просматривал он и приложение к *Vitae pp.*, так называемый «Рай Гераклида». Так что если сборник Росвейда, ввиду сравнительно небольшого количества заключающегося в нем материала, и нельзя назвать главным иностранным источником Четиих-Миней, то любимым и наиболее удовлетворявшим Святителя считать его можно. Чувствуется, что простые, правдивые рассказы патериков отвечали литературным вкусам Святителя Димитрия и глубоко трогали его сердце.

В 1693 г. Великим постом Святитель получил из Данцига книги Болланда *Acta Sanctorum*. К старым латинским источникам прибавился, таким образом, новый, хотя и не обнимающий целого года, но зато на первые пять месяцев дающий материал обильный, критически проверенный и основательный. Святитель Димитрий с глубоким вниманием отнесся к новому источнику. Он задержал из-за него печатание двух последних месяцев второй своей книги почти на год²³¹ и постарался взять для нее из *Acta SS.* всё, что считал наиболее нужным и что дозволяла сравнительная краткость времени. В *Acta SS.* Святитель нашел разнообразный материал. С одной стороны, здесь были те же редакции житий, которые находились и в старых иностранных источниках, с другой — *Acta* давали материал совершенно новый, у Сурия и в *Vitae pp.* не имеющийся. Особенное внимание Святителя привлекли в *Acta SS.* те жития, которые передавали сведения о святых, в восточных месящесловах не встречающихся. Святитель составил список таких житий и широко использовал их при дальнейшей работе над Четими-Минейми.

Первый случай внесения в Четии-Миней новой памяти и жития из *Acta SS.* наблюдается уже во второй книге житий святых. Здесь 9 января внесена память святого Петра Севастийского, а 6 февраля помещено полное житие преподобной девы Дорофеи; обоих святых в месящесловах Греческой и Русской Церквей не было, и Святитель заимствовал их из *Acta SS.* До получения *Актов* Святитель не решался на это, из латинских источников новых памятней святых он не вносил и везде строго придерживался православного месящеслова. Очевидно, *Acta SS.* после первого же ознакомления заслужили глубокое доверие Святителя Димитрия и он сразу оценил их научную беспристрастность и независимость от чистокатолической точки зрения. В следующие, главным образом, летние, месяцы Четиих-Миней Святитель внес целый ряд таких памятней и житий, причем заимствовал их не только из *Acta SS.*, но и из других латинских источников, даже из Сурия. Очевидно, книги Болландистов не только сами заслужили уважение Святителя Димитрия, но научили его более снисходительно относиться и к другим латинским источникам.

Кроме жития преподобной девы Дорофеи, Святитель внес из *Acta SS.* во вторую книгу Четиих-Миней еще 12 новых житий святых, для которых в ранее бывших у него источниках материала не находилось²³². Затем, некоторые из написанных по другим источникам житий он пересмотрел и дополнил теми сведениями, какие нашел в *Acta*, а два жития совершенно переработал. Из дополненных житий отметим житие Святителя Поликарпа, епископа Смирнского, 23 января. Здесь к тем сведениям о священномученике, которые имеются у Сурия и в истории Евсевия-Памфила и какими Святитель располагал до получения *Актов*, он сделал добавление из полного Пиониева жития, помещенного в *Актах*²³³. Житие святых Ксенофонта и Марии, 26 января, написанное сначала по рукописям, по всей вероятности, тоже было дополнено и исправлено по *Актам*, где находится Метафрастова редакция жития этих святых. Об этом свидетельствуют как ссылка — «от Метафраста и Четии», так и содержание жития, во многих местах переданное, несомненно, по Метафрасту²³⁴. Переработаны Святителем: житие преподоб-

ной Евсевии-Ксении, 24 января, и житие святых бессребреников Кира и Иоанна, 31 января. Можно, конечно, предположить, что оба эти жития только теперь, после получения Acta SS., были написаны Святителем, но это едва ли справедливо: других житий общехристианских святых под этими числами нет, а ведь когда Acta SS. были получены Святителем, вторая книга Четиих-Миней была уже совершенно закончена. Мы поэтому предполагаем, что Святитель заново переделал эти жития. Первоначальный материал для того и другого жития находился у Сурия — и что особенно интересно — в форме житий, составленных Метафрастом. После переработки Святитель при первом житии хотя и оставил ссылку на Метафраста, но почти ничем у него не воспользовался, а взял все содержание жития из «греческих рукописцев»; при втором житии о Метафрасте нет уже и упоминания, и всё оно есть довольно близкий, часто даже буквальный перевод 2, 3 и 4 глав жития святых Кира и Иоанна, находящегося в Acta SS.²³⁵

Мы указали только наиболее важные случаи влияния Acta SS. на вторую книгу Четиих-Миней. Можно думать, что недостаток времени не позволил Святителю использовать новый источник для этой книги так, как бы было желательно. На это указывают некоторые отметки в Прологе. Например, 5 января, против памяти преподобной Сигклитики, в Прологе есть ссылка на Acta SS. (январь, I, 242) с отметкою «fuse»; однако в Четиих-Минейх мы имеем не пространное, а краткое житие преподобной, написанное по Прологу.

28 января Святитель по руководству Vitae Patrum и Метафраста дает сравнительно небольшое и бедное содержанием житие преподобного Ефрема Сирина, между тем в Acta SS. (февр. I, 49), которые отмечены в Прологе, имеется богатейший материал о жизни и деятельности преподобного. Если бы позволило время, Святитель, несомненно, использовал бы в Acta всё, что они давали и что отвечало целям и задачам его труда.

Об этом свидетельствует отношение к Acta при дальнейшей работе. Не стесняемый временем, Святитель не оставляет теперь Acta до самого окончания Четиих-Миней и, можно думать, чаще обращается к ним, нежели к другим латинским источникам. Особенно это надо сказать о третьей книге Четиих-Миней, на месяцы: март, апрель и май. Здесь Acta Sanctorum занимают исключительно господствующее положение, и в течение этих месяцев нельзя указать почти ни одного дня, который бы был написан без них. Об этом свидетельствуют анализ и содержание житий третьей книги и особенно Пролог Святителя, где в марте и апреле ссылки на Acta Sanctorum встречаются не только под каждым числом, но почти при каждой памяти. В четвертой книге Четиих-Миней влияние Acta Sanctorum сказывается уже слабее. Вполне соответствующего материала на месяцы июнь, июль и август они не давали, но всё же Святитель и при составлении житий на эти месяцы обильно воспользовался Act'ами и внес из них немало полных житий в свои книги. Всех, заимствованных из Acta Sanctorum во втором полугодии Четиих-Миней житий святых насчитывается 94 (59 в мартовской и 35 в июньской книге), но это число может быть значительно увеличено. Дело в том, что во многих случаях Acta SS. давали те же редакции житий, что и Сурий или другие источники²³⁶, и хоть мы подобные жития отнесли к заимствованным не из Acta Sanctorum, но Святитель вполне мог работать в этих случаях и по ним.

Давая обильный материал, Acta Sanctorum оказали влияние и на самую работу Святителя над Четиими-Минейми. Своими критическими исследованиями и общим научным характером они показали Святителю, что составление житий святых можно вести не только с папидательною, но и с научною целью, что историческая критика, как бы строга она ни была, не только не вредит папидательности и дидактическому

характеру повествований о святых, а, наоборот, — значительно увеличивает эти их качества, так как читатель видит, что ему предлагаются не вымыслы благочестивой фантазии, а действительные, исторически проверенные факты из жизни людей, осуществивших на земле идеал Евангельской правды и святости. Что Святитель Димитрий по достоинству оценил и принял во внимание научный характер Acta SS., видно из его работ над месяцесловом. Мы уже указывали²³⁷, как много критического элемента внес он сюда после знакомства с Act'ами. Что касается житий святых, то Святитель не нашел удобным менять раз принятый характер своих Четних-Миней и не внес в свои рассказы о святых никакого критического элемента. И после получения Актов он продолжал составлять их в прежнем духе, более заботясь о назидательности, нежели об исторической достоверности и научности.

Изучая соотношение Acta Sanctorum с другими латинскими источниками, мы встречаемся с фактами далеко не однообразными. Одни из них говорят о предпочтении и особенном внимании к Acta, другие противоречат этому. Например, 1 июня, намереваясь написать житие святого мученика Иустина Философа, Святитель во втором месяцеслове отмечает несколько источников, именно: Acta Sanctorum, Сурия и Скаргу²³⁸. Во всех этих источниках имеется жизнь святого Иустина, составленная по его же сочинениям, но неодинаковой редакции. Святитель выбрал ту редакцию, которая находится в Актах, и по ней составил свое житие²³⁹. Иногда такое предпочтение оказывалось Актам даже и пред житиями, составленными Метафрастом. У Сурия имеется, например (III, 199) martyrium святой мученицы Гликерии auctore S. Metaphraste; Святитель отмечает его в первом месяцеслове²⁴⁰, однако 13 мая, составляя житие святой Гликерии, обращается за материалом не к Сурию, а к Acta Sanctorum, где акты иной, не Метафрастовой редакции, и по ним пишет свое житие²⁴¹. То же самое повторяется 16 марта, где для жития святого мученика Савина Святитель воспользовался не Сурием, у которого Метафрастова редакция жития святого мученика, а Актами, дающими выдержки из древних минологиев и миней²⁴².

Но в тех же самых книгах Четних-Миней встречаются факты и совершенно противоположные. Например, 14 мая, о житии святого мученика Исидора Святитель пишет, что оно заимствовано «от греческих рукописцев», т. е. из Acta Sanctorum. Сравнивая находящиеся там акты святого мученика с рассказом Святителя, встречаем в последнем много новых фактов и особенностей. Оказывается, что на работу Святителя сильное влияние оказал Сурий, у которого дано житие святого Исидора Метафрастовой редакции. Ее-то, как более полную и систематически изложенную, Святитель и предпочел Актам, хотя в Четних-Минейх сослался на них, а не на Метафраста²⁴³. Интересны в том же отношении жития святых мучеников Максима, Дады и Квинтилиана, 28 апреля, святой мученицы Пелагии, 4 мая, и святого мученика Акакия, 7 мая. Святитель в Четних-Минейх отмечает, что взял эти жития у Метафраста, и здесь послушно следует за Сурием, который дает те же редакции житий, называя их Метафрастовыми. Между тем Болландисты в предварительных комментариях — об актах святых мучеников Максима, Дады и Квинтилиана и о житии святого Акакия говорят, что Метафрасту они не могут быть приписаны и что Липоман и Сурий ошиблись, назвав эти редакции Метафрастовыми. Акты святой мученицы Пелагии Болландисты называют сомнительными (suspecta acta) и полагают, что они составлены не по верным источникам, а по народным рассказам и Метафрасту также не принадлежат²⁴⁴. Предполагать, что Святитель не ознакомился с этими комментариями, едва ли возможно, обыкновенно он внимательно просматривал в Acta не только жития, но и весь остальной материал, даже примечания к житиям²⁴⁵.

Поэтому вернее видеть здесь пример предпочтения Актам Сурия и оказания ему большего доверия.

О соотношении Acta Sanctorum и Vitae pp. мы уже говорили. Интересно еще отметить предпочтение им истории Никифора Каллиста. Описывая жизнь и деятельность равноапостольного царя Константина, Святитель, говоря об его крещении, держится той версии этого события, которая дана у Никифора Каллиста, именно утверждает, что царь Константин принял святое крещение в Риме от рук святого папы Сильвестра. Между тем Болландисты отвергают это мнение Никифора, как ложное, и ссылаются на Евсевия-Памфила, который, как известно, сообщает совершенно иное об этом событии. Святитель решил следовать за Никифором. Может быть, к этому побудило его не столько недоверие к Актам, сколько желание согласовать историю царя Константина с ранее написанным житием святого папы Сильвестра, где передана та же версия о крещении²⁴⁶.

Из сказанного ясно, что мы не можем говорить ни об особенном доверии Святителя Димитрия к Acta Sanctorum, ни о постоянном предпочтении их другим иностранным источникам. Правда, после получения Acta они заняли первенствующее место между этими источниками и отодвинули Сурия на второй план, но безусловным авторитетом во мнении Святителя Димитрия они всё же не пользовались; такого авторитетного издания у Святителя Димитрия вообще не было; он ко всем им относился вполне самостоятельно и брал материал там, где находил его более отвечающим задачам своего труда. Это станет для нас еще очевиднее, когда мы рассмотрим соотношение иностранных источников с славянскими.

Ранее было сказано, что славянские источники — особенно важнейший между ними — Великие Макарьевские Четии-Минеи, нужны были Святителю Димитрию для проверки по ним источников иностранных. Если так, то, следовательно, эти последние источники по своей авторитетности стояли ниже первых или во всяком случае не превосходили их. Это доказывается прежде всего самим фактом обращения Святителя Димитрия к славянским источникам. Если бы он их не ценил, тогда бы не стал так часто обращаться к ним и вносить из них дополнения и изменения в свою работу, исполняемую по источникам иностранным.

Замечательно прежде всего то, что Святитель Димитрий в некоторых житиях изменяет редакцию латинского источника и старается согласовать ее с Прологом и служебной Минсеей. Например, следуя Минсее, он описывает смерть священномученика Акеписима (3 ноября) и отступает от Метафраста, который совсем не говорит об отсечении главы святому мученику²⁴⁷. 6 ноября Святитель по Прологу описывает кончину святого Павла Исповедника и опять существенно расходится не только с Метафрастом, но и с историей Сократа²⁴⁸. 18 мая, передавая по Acta страдания святых мучеников Дионисия, Петра и иже с ними, Святитель, чтобы согласовать свой рассказ с Прологом, изменяет имя мученицы (Дионисии на Христину) и прибавляет к упоминаемым в Acta именам новое — Дионисия²⁴⁹.

Но особенно интересны факты соотношения иностранных источников с Великими Четими-Минеями. В этих Минсеях Святитель очень часто находил или подобные или совершенно новые редакции тех же житий, которые он имел и в источниках иностранных. Этих славянских редакций он никогда почти не оставлял без внимания, а, напротив, очень часто пользовался ими и в некоторых случаях оказывал им явное предпочтение. В этом отношении особенного внимания заслуживает соотношение Великих Четиих-Миней и Метафраста. У последнего, как известно, есть жития некоторых святых апостолов и два обширных слова — о жизни Пресвятой Девы Марии и о святом Иоанне Предтече. Про-

фессор В. Г. Васильевский так характеризует первое из этих слов: «изложение Метафраста довольно сжатое, отличается известною трезвостью, но крайней мере оно остается в пределах канонического предания и чуждается тех прикрас, которые в изобилии можно было подчерпнуть из апокрифических сказаний»²⁵⁰. Подобный же отзыв дается и о втором слове. Но то же самое, что говорит профессор Васильевский о словах, можно сказать и о житиях, передающих труды и подвиги святых апостолов. В них также сообщаются проверенные, большею частью евангельские сведения, и сказаниям, сохраненным церковным преданием, а тем более апокрифическою литературою, отводится очень мало места. В Великих Четиих-Минеях, напротив, собрано значительное количество таких сказаний, и они помещаются здесь наряду с прочими житиями, как одинаково ценные и достоверные. Святитель Димитрий в таких случаях не последовал за Метафрастом и Сурнем. Не оказал влияния на него здесь и Скарга, передавший жизнь святых апостолов большею частью только по Метафрасту. Всем этим источникам предпочел Святитель Великие Четиим-Минеи и в одних случаях дополнил из них латинские источники, в других — последние совершенно отстранил и воспользовался только одним славянским текстом.

Интересно соотношение Великих Четиим-Миней и с *Acta Sanctorum*. Святитель в некоторых случаях и им предпочитал славянский источник. Например, 5 мая он поместил житие святой великомученицы Ирины, взяв его из Великих Четиим-Миней. Между тем издатели *Акт*ов в историческом исследовании о святой великомученице говорят, что они не рассудили привести в своем сборнике житие ее, хранящееся в Ватиканской библиотеке, так как в нем много сказочного и легендарного. Нет сомнения, что в Великих Четиим-Минеях находится славянский перевод того же Ватиканского жития, и Святитель, конечно, читал отзыв о нем в *Acta SS.* Однако он не обратил на этот отзыв внимания и передал житие святой Ирины по Великим Четиим-Минеям²⁵¹. 12 мая подобный факт повторяется. Болландисты, передав содержание житий святого Епифания Кипрского, составленных его учениками Иоанном, Савином и Полувием, говорят, что в этих житиях имеются ошибки против истории и что поэтому поместить их в своем издании они не решаются. Святитель Димитрий опять не обращает внимания на такой отзыв и последовательно пересказывает жития, составленные учениками, заимствуя их из Великих Четиим-Миней²⁵².

Все эти факты, говоря об особенном доверии Святителя Димитрия к славянским источникам, вместе с тем показывают, что в деле критики и разбора текста наш «списатель житий» стоял ниже не только ученых западных агиологов, но и знаменитого греческого агиографа. В этом отношении он скорее примыкал к отечественным составителям житий, которые в простоте сердца заносили и собирали в свои жития всё, что давала им богатая агиографами старославянская письменность. Великие Макарьевские Минеи не являются здесь исключением, в них также много апокрифического и легендарного материала. Правда, Святитель Димитрий воспользовался далеко не всем этим материалом; он, например, совсем не передал находящиеся в Минеях «деяние» святого апостола Петра, «мучение» святого Андрея Первозванного и многие другие чисто апокрифические сказания об апостолах и святых; в упомянутом нами ранее «мучении» святой Марины он опустил весь конец, где передаются интересные, но чисто легендарные подробности о явлении святой второго беса и о беседе ее с ним... Можно указать и другие случаи некоторой разборчивости Святителя в предлагаемом Великими Четиим-Минеями материале. Но всё же эти Минеи оказали сильное влияние на содержание наших Четиим-Миней и дали им много таких сведений, которые латинскими агиологами были отвергнуты, как маловероятные.

Невольно является вопрос: если славянские источники пользовались таким авторитетом в глазах Святителя Димитрия, то почему же он совсем не оставил латинские издания и не следовал только славянским? Думаем, потому, что эти последние, особенно до получения Великих Четних-Миней, давали очень мало агиологического материала, а, во-вторых, и главным образом, потому, что задача Святителя Димитрия, как и всей юго-западной русской литературы, состояла не в том, чтобы резко отграничиваться от Запада, а в том, чтобы сливаться с ним и при его пособии создавать свою национальную литературу. Оттого и в Четних-Минях Святителя мы встречаем чаще факты слияния славянских и латинских источников, а не отстранения одних другими. При таком слиянии количество заимствований из того и другого источника было далеко не одинаково. В одних житиях в основу содержания полагался латинский текст, а из славянского вносились только некоторые добавления к нему и поправки; в других, наоборот, руководственное значение занимал славянский перевод, а по латинскому производилось его исправление; в-третьих, материал заимствовался из того и другого источника более или менее равномерно.

Житий с преимущественным влиянием латинских источников особенно много в первых двух книгах Четних-Миней. Объясняется это тем, что книги эти составлены были в то время, когда главного славянского источника — Великих Четних-Миней у Святителя Димитрия постоянно под руками не было.

Над третьей и четвертой книгами Четних-Миней Святитель Димитрий работал, уже постоянно пользуясь Великими Четними-Минями. Поэтому в этих книгах, особенно в последней, чаще встречаются жития, написанные по Великим Минеям, а по иностранным источникам только исправленные. В ссылках на источники при таких житиях Святитель иногда обозначает одни Великие Четии-Миней, иногда вместе с ними указывает и источники иностранные.

Труднее указать такие жития, где влияние латинских и славянских источников сказывается более или менее равномерно. По большей части это жития раннего периода, составленные по латинским пособиям и потом, после получения Четних-Миней, заново переработанные. В ссылках на источники при таких житиях Святитель обыкновенно указывал оба источника. Например, 5 ноября о житии преподобных Галактиона и Епистимии Святитель замечает, что оно заимствовано «от Ме-тафраста и от Четых блаж. Макария, митр. Московского». В Минеях пространный и более древняя редакция жития, составленная монахом Евтолмием, Меафраст дал ее перделку, заменив личный рассказ Евтолмня косвенною речью. Святитель нишет по обоим источникам, обращаясь то к одному, то к другому. Так, начало жития излагается по Великим Минеям,— у Меафраста нет сведений о том, чья была дочь Левкипия, не сказано, к какому капищу особенно привержены были неверные и т. д. Но затем Великие Миней сменяются Меафрастом,— и такой порядок наблюдается на протяжении почти всего жития.

Реже всего обращался Святитель к Великим Минеям тогда, когда они давали славянский перевод той же самой редакции жития, которая в латинском переводе имела в источниках иностранных. Прекрасное знание латинского языка избавляло Святителя от необходимости прибегать к помощи готового перевода, а совершенное подобие источников обеспечивало правильность латинского текста и избавляло от необходимости проверять его по славянскому. Поэтому большая часть таких житий, а в первой книге почти все, составлялись по руководству латинских источников.

В последний период работы Святитель, впрочем, и здесь стал более предпочитать славянский текст и, например, в четвертой книге Четних-

Минеи большую часть таких житий составил по Великим Четним-Минеям, поправив по латинскому переводу лишь явные ошибки и погрешности славянских переписчиков. Например, 24 мая Святитель помещает житие преподобного Симеона Столпника, иже на Дивной горе, и указывает, что заимствует его «от великия Минеи-Четьи вкратце». Сходство изложения во многих местах и удержанные Святителем некоторые особенности славянского перевода подтверждают эту ссылку. Но при детальном, тщательном сравнении, в составленном Святителем житии замечаются и такие черты, которые с несомненностью свидетельствуют, что он пользовался и латинским переводом того же жития из *Acta Sanctorum*.

4 августа, история семи отроков, иже во Ефесе, составлена, как значится в ссылке, «от Метафраста, и великие Минеи-Четьи, и от Никифора, и от прочих историографов», в ВЧМ та же редакция, что и у Метафраста. Сравнивая повествование Святителя с источниками, видим, что оно написано, главным образом, по Макарьевским Четним-Минеям. Об этом свидетельствует очень близкое словесное сходство житий и некоторые частности. Например, только в Макарьевских Минеях царь, обращаясь к святым отрокам, говорит: «господие мои». Влияние латинского перевода сказалось только на некоторых именах и названиях местностей.

Рассмотренное нами соотношение латинских и славянских источников, полагаем, с достаточною ясностью показывает, каким высоким доверием пользовались последние, особенно Макарьевские Великие Четии-Минеи, в глазах Святителя Димитрия. Поистине, эти Минеи были для Святителя, как выражается Варлаам Ясинский в предисловии к первой книге Четних-Миней, «верхом всея истины и достоверия совершенством». Если бы Великие Четии-Минеи были в постоянном и свободном пользовании Святителя Димитрия, то влияние их на его работу было бы еще более глубоким и значительным. Но и теперь, по степени авторитетности, они занимают между всеми источниками Четних-Миней первое место. Правда, и они нередко исправлялись и замснялись латинскими источниками, но нетрудно заметить, что исправления вызывались чаще всего явными ошибками и погрешностями славянского перевода, а замена происходила тогда, когда пользование латинским текстом представлялось более удобным. Мы не говорим, насколько выгодно было такое отношение к Великим Минеям для работы Святителя Димитрия, но общее направление юго-западной русской литературы было здесь вполне выдержано, мы имсем в Четних-Минеях соединение латинских и славянских источников с явным предпочтением последних, как чуждых всякого подозрения в неправославии.

Определив общее, принципиальное значение славянских и иностранных источников в работе Святителя Димитрия, перейдем теперь к характеристике его литературных приемов, чтобы выяснить, как пользовался Святитель находящимся в источниках материалом, как создавал свои до сих пор глубоко трогающие благочестивого читателя повествования о жизни святых. Уже из всего сказанного нами ранее видно, с каким благоговением, с каким удивительным вниманием относился Святитель к каждому составленному им житию. Прежде всего он старался для каждого святого в отдельности собрать весь имеющийся в источниках материал. Это собирание требовало немалых поисков и трудов. Мы могли уже достаточно убедиться в этом, знакомясь с житиями, написанными по нескольким источникам, или с вторым месяцесловом Святителя. Сколько различных книг и изданий показано здесь при памяти иногда одного и того же святого! И что особенно замечательно, — это сделано даже относительно тех памятней, которые в Четии-Минеи не вошли.

Поучительны в том же отношении и многие примечания к житиям.

Например, 1 сентября, после жития преподобного Симеона Столпника, Святитель старается определить, сколько времени продолжалось стояние преподобного на столпе. Для этого он приводит мнения Львовского Трефолога, Симеона Полоцкого («Обед душевный»), различных историков, тех писателей, по которым составлялось житие, и затем дает свое решение «не от древних летописцев, а от самого лет исчисления»²⁵³. Вопрос, как видим, частного характера, и решает его Святитель самостоятельно, а между тем сколько к нему внимания и сколько труда в приискании разных мнений.

Собранный с таким прилежанием материал прочитывался и прилежно изучался. Различные источники сравнивались один с другим, но кроме этого текст и каждого из них в отдельности внимательно рассматривался. Об этом свидетельствуют те многочисленные заметки, которые писал Святитель прямо в книгах и из которых многие мы уже привели, когда определяли источники житий святых. Такая работа невольно вызвала на критическое отношение к источникам. Необходимо было разрешить их разноречия, установить, которое мнение наиболее соответствует истине, и доказать ложность остальных. Святитель Дмитрий не уклонился совсем от подобной работы,— он старался найти между разнообразными показаниями источников наиболее справедливое; как результат этого мы и имеем те примечания, которыми сопровождаются в Четвиных-Минях некоторые жития.

Знакомясь с этими замечаниями, мы видим, что строго научной критики источников у Святителя нет; он останавливается лишь на явных, бросающихся в глаза противоречиях между ними и одни из них разрешает, другие только указывает, предоставляя решение их любознательности читателя и «церковному рассуждению». Интересуют Святителя, главным образом, вопросы хронологического характера, и, решая их, он чаще всего, как на достовернейшего историка, ссылается на «премудрого Никифора Ксанфопула, мнение которого считает наиболее авторитетным. Но из тех же замечаний мы видим, что очень часто, указав на разноречие источников, Святитель увещевает читателя не пытаться, которое из них истинно. «Нам, — говорит он 31 августа после сказания о поясе Богоматери, — не подлежит нужда испытывать времена и лета, довлет ведати чудо сотворшееся и прославляти Божию Матерь». Этим и подобными замечаниями Святитель явно показывает, что задача его труда состояла в назидании читателей, а не в историческом изучении событий.

После ознакомления с материалом и изучения его по источникам можно было приступать и к составлению жития. Нет сомнения, что в представлении Святителя Дмитрия, когда он принялся за работу, уже определился тот тип, которому должны были удовлетворять жития Четвиных-Миней. Об этом свидетельствуют те отзывы, какие мы встречаем в месяцесловах и в рукописях Святителя, которыми он характеризует находящийся в источниках материал. Отзывы эти встречаются уже в первом месяцеслове, а он, по нашему мнению, составлен еще до начала работы над Четвиными-Минями. Следовательно, уже в это время Святитель видел, что в источниках удовлетворяет и что не соответствует принятому им типу жития. Для нас особенно важны отзывы отрицательного характера, они яснее указывают те качества, которые Святитель желал видеть в агнологическом сочинении. Припомним, например, отзыв, данный в рукописи «ex sanctorum actis» о житии святого Афанасия Пелопонийского²⁵⁴, или тот, которым характеризуется материал, находящийся в ВЧМ на день перенесения мощей Святителя Петра, митрополита Московского (24 августа)²⁵⁵. Оба они осуждают многословие и указывают, что «дбла», т. е. того, что нужно для Святителя, в источниках очень мало. Еще важнее в этом отношении отзыв, положенный на житии преподобного Григория Сипанта, составленном архи-

епископом Константинопольским Каллистом: «Се не так история, как панегирик, словес преумножение, а самых дел менш, и за распространением словес, едва уразумети историю»²⁵⁶. Итак, Святителю нужны были не красноречие и не «плетение словес», хотя бы и весьма искусное, а история, дела, факты. В той же самой рукописи и во многих других мы видим, как Святитель ищет в многословном житии этих фактов, отмечая на полях: «начало», «отечество», «кончины начаток» и т. д. Его задача состояла, следовательно, в том, чтобы передать по возможности всю историю жизни святого, в ее подвигах и деяниях, но передать просто, без лишних слов и стилистических украшений.

Такой тип жития резко расходился с теми взглядами и требованиями, которые считались тогда в греческой и славянской агиографии общеобязательными. У Святителя он сложился, по нашему мнению, отчасти под влиянием «Żywoty Świętych» Петра Скарги, отчасти по собственным влечениям и симпатиям. Скарга, как мы говорили, дал в своей книге также простые, фактического характера повествования о жизни святых, и успех его житий у читателей указывал, что такие именно списания жизни святых народу и нужны. Святитель по своим литературным склонностям был историк, а историк в жизни прошлого интересуется прежде всего фактами, событиями. Не удивительно поэтому, что и к житиям святых Святитель отнесся с такими же требованиями. Немалое значение имела здесь и та практическая цель, какую должны были осуществить Четии-Минеи. Мы знаем, что мысль об издании их возникла в Киеве под влиянием церковной нужды. Надо было оградить православных от инославных агиографических сочинений и дать им книгу, которая бы вошла в церковное употребление. Собранные в ней жития святых должны были прочитываться в церкви во время Богослужения. Это обязывало к известной краткости, и поэтому Святитель Димитрий, вместе с заботой о фактической полноте, должен был думать и о том, чтобы передать все события из жизни святого в небольшом рассказе, удобном для прочтения за один раз. Но то же самое чтение в церкви предъявляло к житиям и еще одно необходимое требование — строгой назидательности, душеполезности, чтобы читатели и слушатели получали от них такие же уроки, какие дает церковное Богослужение. Может быть, это-то требование и заставило Святителя совершенно отказаться от исторической критики и дать в своих Четиих-Минейх один только назидательный материал.

Итак, приступая к работе, Святитель имел в виду написать о жизни воспоминаемых и прославляемых Православною Церковью угодников Божиих не слишком большие, но передающие по возможности всю жизнь святых, все их страдания и подвиги ради Христа, повествования, составленные и изложенные так, чтобы их чтение и слушание нравственно воспитывали человека и будили в нем добрые христианские чувства. Источники большей частью не могли удовлетворить всем этим, вместе взятым требованиям. В них находился в высшей степени разнообразный материал. С одной стороны, здесь были огромные, пространно написанные жития, напоминающие по своим размерам целые книги, с другой — краткие проложные сказания и синаксари; одни были составлены по всем требованиям установившейся в агиографии традиции, другие отличались простотой и безыскусственностью; в одних царил цветистый, неестественный стиль, в других изложение было чуждо всяких украшений и часто не удовлетворяло даже самые элементарные требования стилистики; одни дышали теплым религиозным чувством, в других это чувство тонуло под необузданным многословием и холодным, хотя и поразительным витийством. Понятно, что переносить все эти жития без всякого изменения в свои Четии-Минеи Святитель не мог. Он должен был многие из них совершенно переработать. Эта работа продолжалась, как мы знаем, целых двадцать лет, и поэтому Четии-

Минеи Святителя Димитрия есть не простое собрание взятых в различных источниках житий святых, а в большинстве случаев новое и самостоятельное сочинение, для которого источники дали только материал. Правда, этот материал большею частью был связно изложен и систематизирован, но нередко такую систематизацию приходилось делать и самому Святителю Димитрию.

В четырех тримесячных книгах Четиих-Миней таких житий насчитывается более сорока, и они дают особенно интересные примеры в подтверждение всего сказанного нами об усвоенном Святителем типе жития. Например, о Евсевии, епископе Самосатском (22 июня), Святитель в своих рукописях отмечает, что он «нигде не нашел» полного жития этого святого. Но у историков — Феодорита, Сократа и Никифора Каллиста — он встретил немало сведений о Евсевии Самосатском, подвизавшемся за православие при арианствующих царях Констанции и Валенте и при Юлиане Отступнике. Он тщательно собрал эти сведения, расположил их хронологически и написал не столько житие Евсевия, как святого, сколько церковноисторическое повествование о твердом и ревностном поборнике православия в ту смутную и тревожную эпоху. Здесь нет никаких сведений о родителях Евсевия, о его юности и воспитании, о его подвигах, как святого, а прямо после краткой характеристики излагаются церковноисторические события, в которых принимал то или иное участие святой Евсевий. Ради назидания, а иногда и занимательности, в рассказ вводятся эпизоды и не имеющие непосредственного отношения к Евсевию. Таков рассказ о женитьбе Пелугия, епископа Лампсакийского, или о том, как жители Самосат отнеслись к присланным им, после ссылки Евсевия, епископам — арианам Евномию и Лукию. Этот рассказ, интересный в бытовом отношении, характеризуя преданность жителей Самосат своему пастырю, к его житию никакого отношения не имеет. Заимствуя исторические сведения у историков, Святитель точно приводит их, но связывает их очень искусно и, вводя в изложение сравнения и прямую речь, придает своему рассказу живой и художественный характер.

Интересен и выбор самих фактов, который по практическим соображениям Святителю приходилось делать в обширных комментариях, сообщающих многие и разнообразные сведения о святых. Он отбирал из них те, которые были полезны и назидательны для простого верующего человека. По мнению Святителя, такие сведения были нужнее для его Четиих-Миней, как сборника, преследующего задачи дидактические, а потому обо всем, что не имело характера назидания, он говорил лишь постольку, поскольку это дозволяет размер жития, как дневного чтения, или совсем опускал такой материал.

Те же самые приемы Святитель Димитрий употребляет и тогда, когда источники давали не отрывочные сведения, а связные сказания о святых. Святитель с полной свободой относился и к таким сказаниям, заимствуя из них только то, что находил нужным и полезным. Об этом он сам неоднократно говорит в Четиих-Миней, отмечая в ссылках на источники «иногда и в самом тексте жития, что пользуется источниками «сокращенно». Одни из этих сокращений касались «словес», т. е. изложения, другие — фактов, содержания. Сокращения второго рода наблюдаются довольно часто, но особенно заметны в житиях обширных, с богатым содержанием. Такие, например, жития, как Варлаама и Иоасафа, Григория Омиритского, Нифонта, епископа Констанции Кипрской, Антония Великого, Симеона Дивногорца, Афанасия Афонского и другие подобные, Святитель не имел возможности полностью пересказать в своих Четиих-Миней и поэтому многое в них пропускал. Но сокращения и выпуски делались не только в обширных житиях, мы нередко встречаем их и в сказаниях сравнительно кратких. Постараемся же теперь более точно определить, что выпускает Святитель,

передавая житие по источнику, что в содержании его считает возможным не заносить в свои Четии-Минеи?

Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо сказать, что у Святителя Димитрия не было на этот предмет какого-либо одного, раз принятого и определенного правила. Однородные по содержанию отделы в одних житиях опускаются, в других — удерживаются; даже в одном и том же житии из подобных по содержанию мест одни переводятся почти буквально, другие или кратко передаются, или совсем выпускаются. По-видимому, всё зависело от характера источника и положения жития в Четии-Минее. Если находящееся в источнике житие по объему и содержанию соответствовало усвоенному Святителем типу жития и если день был не слишком богат агиологическим материалом, тогда Святитель более или менее близко держался подлинника и подробно передавал его; если же указанные условия отсутствовали, оригинал сокращался и многое в нем совершенно не передавалось. Анализ хотя бы только некоторых житий дает нам более ясное представление об этих выпусках.

Возьмем, например, житие преподобных Варлаама и Иоасафа Индийских. Оно написано Святителем по руководству какой-то рукописи, в которой был полный текст этой замечательной повести. Святитель выбрал из нее весь фактический материал, всё, что относилось к жизни преподобных Варлаама и Иоасафа, а те речи и притчи, которыми Варлаам поучал юного Иоасафа, лишь кратко пересказал косвенною речью, а некоторые и совсем опустил. Из многочисленных поучений Варлаама сполна передано Святителем только одно — огласительное, вероятно, потому, что в нем излагаются все основные догматы христианской веры²⁵⁷. В житии Святителя Григория, архиепископа Омиритского, передав довольно близко к подлиннику начальные, чисто фактические сведения о святом, Святитель, приступая к изложению прений его с евреями, говорит, что он «от многих» передает только «малая», и, действительно, делает значительные выпуски. Именно, близко к источнику у него излагается только начало первого прения, а затем указываются лишь главные предметы, о которых шла речь, и перечисляются наиболее важные доказательства, приводимые Святителем Григорием в защиту христианской веры. Из второго и третьего прений взяты опять только некоторые вопросы и ответы, четвертое прение — об иконопочитании — излагается наиболее подробно, а беседа после него выпускается совсем; конец жития — явление свреям Христа-Спасителя, по молитве Святителя Григория, передается без сокращений и очень близко к подлиннику²⁵⁸. В обоих этих житиях, весьма богатых дидактическим материалом, Святитель, как видим, сокращал именно этот материал, выбирая из речей и поучений только то, что считал наиболее полезным и нужным для своих читателей²⁵⁹.

В житии преподобного Сергия Радонежского, написанном по Великим Четии-Минеям, не переданы рассказанные в источнике некоторые чудеса, например, о беснующемся вельможе, об Исаакии Молчалынике, об исцелевшем муже, о «провидении еже посланных брашен», о лихимце и все посмертные, а также некоторые эпизоды и из жития, например, о монастырях, основанных учениками Преподобного, об епископе, пришедшем видеть святого, и т. п.²⁶⁰

Из анализа житий видно, что выпуски, которые делал Святитель Димитрий, были весьма разнообразны. В житиях с богатым дидактическим содержанием опускались слова, речи, беседы и поучения; в житиях святителей, преподобных и Христа ради юродивых — чудеса и те эпизоды и отделы, которые не имели непосредственного отношения к жизни святых или говорили об их посмертных деяниях и прославлении; в мученических житиях сокращались допросы, которым подвергали святых на суде, и нередко совсем опускались их молитвы к Богу и поуче-

ния. Реже всего выпускал Святитель факты и деяния святых. — такие выпуски встречаются только в житиях с богатым фактическим содержанием, но и здесь Святитель старается передать всё существенное и выпускает только то, что мешает цельности и назидательности рассказа.

Чаще, однако, в составленных Святителем Дмитрием житиях при пересказе источника приходится встречать не выпуски, а дополнения к нему. Эти дополнения порою настолько многочисленны, что основной источник совершенно теряется в них, и работа Святителя принимает самостоятельный и как бы независимый от него характер. Таковы почти все жития, отнесенные нами к последней группе, — составленные по нескольким источникам. Но и среди житий менее сложных, для которых особием служило какое-либо одно агиографическое сочинение, редко встретишь такие, которые бы не имели никаких вставок и дополнений.

Внесение дополнений стоит в непосредственной связи с теми задачами, которые выполнял Святитель, работая над Четиими-Минями, и о которых мы уже говорили, определяя усвоенный Святителем Дмитрием тип жития. Подражая Скарге и по собственной склонности, Святитель стремился дать, главным образом, фактическое житие. Для этого он, не ограничиваясь одним источником, обращался к другим, собирая из них всё, что давало новые сведения о святом. Немалую роль в этом прилежном собирании фактов сыграло и то сновидение, которое видел Святитель Димитрий в Филиппов пост 1687 г., после написания жития святого мученика Ореста. Святой мученик, явившись Святителю, как бы укорял его за то, что он «больше претерпел за Христа мук», нежели написал Святитель. Эти слова должны были подвигнуть Святителя с особенною заботливостью относиться к рассказам о страданиях святых и не пропускать из них по возможности ни одной, сохраненной в источниках подробности. Обязывали к этому и усвоенная от предшественников традиция — передавать непременно всю жизнь святого с рождения до кончины, а также и присущая Святителю Димитрию, как историку, склонность к точности и полной определенности. Например, присоединяя к житию преподобного Онуфрия Великого, для полноты его биографии, повесть о его рождении и отрочестве, Святитель замечает: «посеже в житии преп. Онуфрия на славянском диалекту не воспоминается род его, кто он был, кних родителей и от коея страны, убо то по житию его особно полагаем о нем то, еже обретается на иших языцех»²⁶¹.

Все эти сведения о стране, роде, родителей были важны и интересны для Святителя, как историка, и он усердно искал их и не забывал вносить в свое повествование.

Иногда по этим мелким, собранным в разных местах и источниках известиям Святитель создавал целые самостоятельные отделы житий и таким образом значительно дополнял основной источник. Например, не найдя у Мефафраста никаких сведений о том, кто была святая мученица Харитина, в какое время и от кого она пострадала, Святитель, на основании кратких, найденных в Прологе, в служебной Минее и у того же Мефафраста известий, подробно говорит о детстве и юности святой мученицы и рассказывает, как она взята была от воспитателя ее Клавдия и приведена на допрос к комиту Домитиану²⁶².

Любовь к истории побуждала Святителя помещать в житиях добавления и иного, чисто уже исторического характера. Так, в житии святого преподобномученика Стефана Нового, рассказывая о политических событиях того времени, когда жил святой Стефан, Святитель к тому источнику, которым пользовался, добавляет целый эпизод из истории Георгия Келрина — о евреях, предсказавших Льву Исаврянину царствование и взявших с него клятву — уничтожить иконопочитание у хри-

стиан²⁶³; в житии святых Феодора и Феофана, Начертанных, из того же Георгия Кедрина, делается к рассказу Метафраста добавление о возобновлении иконоборческой ереси при императоре Льве Армянине и о причинах, вызвавших это²⁶⁴; о том же Льве Армянине и о некоторых подробностях его воцарения сделано добавление в житии преподобного Николы исповедника, написанном по Великим Четии-Миней²⁶⁵. Жития святого великомученика Артемия, 42-х мучеников аммо-рейских, святых семи братьев Маккавеев и некоторых русских святых (например, Игоря Ольговича) начинаются в наших Четиих-Миней обширными историческими введениями, которые, «аки предъсловия», даются для того, чтобы читатель мог «яснее разумети» предлагаемое далее житие²⁶⁶.

Делать дополнения к источникам часто побуждала Святителя и та дидактическая задача, которую он выполнял своими Четии-Минейми. Мы уже говорили, как под влиянием ее Святитель опускал в житиях важные исторические факты и дополнял их назидательными повествованиями. Укажем еще некоторые однородные с вышеприведенными примеры. Передавая по Сурию чудо святого Архистратига Михаила, случившееся в Хонех, Святитель в слово свое вносит новое, не рассказанное в источнике афонское чудо, несомненно, по причине его трогательности и назидательности²⁶⁷. По той же причине добавляются: в житие святого великомученика Меркурия из сочинений Иоанна Дамаскина рассказ об иконе мученика и о смерти Юлиана Отступника, которая, по церковному преданию, произошла от руки святого Меркурия²⁶⁸; в житие святого Григория чудотворца — новое, поразительное чудо его при построении храма из сочинений блаженного Иеронима или Скарги²⁶⁹; в житие преподобного Павла Фивейского — из Великих Четиих-Миней трогательный рассказ преподобного о двух мучениках²⁷⁰; в житие Святителя Афанасия Александрийского — важная в назидательном отношении повесть об епископе Медиоланском Дионисии²⁷¹; в житие святого Феофилакта, исповедника Никомидийского, — из Великих Четиих-Миней чудо наполнения сосуда водою во время жатвы²⁷²; в житие святого Василия Нового — из тех же Миней замечательная по своему назидательному значению повесть о святой Феодоре и мытарствах...²⁷³ Не умножая подобных примеров, заметим, что тою же назидательною целью определялся у Святителя и самый подбор источников в житиях сложных, составленных по различным пособиям. Наконец, ради того же назидания читателей внес он в свои Четии-Миней и все те слова, поучения и повести, которые занимают немало места в его книгах.

Однако чаще всего Святитель Димитрий делал добавления к основному источнику потому, что желал собрать как можно больше фактов о подвигах и деятельности описываемых им святых. Выясняя соотношение Четиих-Миней Московского митрополита Макария к Метафрасту и к латинским источникам, мы указывали, как часто Святитель отступал от их строго исторического достоверного повествования и углублялся в область легенд и апокрифических сказаний. Думается, что во многих случаях Святителя подкупало здесь то богатство содержания, каким отличались апокрифы и подобные им сказания о святых. Трудясь в эпоху только еще начинающейся исторической критики, Святитель, как и другие современные ему юго-западные писатели, слабо различал действительно историческое событие от вымысла и, прельщенный новизной и интересом сообщаемых в последнем сведений, вносил его в свои повествования о святых. Кроме Великих Четиих-Миней, богатым источником таких полунсторических сказаний являлись для Святителя Пролог, Трефологион и сочинения Никифора Каллиста и Георгия Кедрина.

Большая часть подобных добавлений сообщает такие сведения о святых, которые едва ли могут быть признаны исторически достоверными.

Уже Метафраст не решился внести некоторые из них в свои повествования о святых. Святитель Димитрий это делает и делает, без сомнения, для того, чтобы сообщить читателям его Четвиx-Миней новые и притом полезные и назидательные сведения о святых. Кроме того, многие из этих сведений заимствованы из Пролога и, благодаря его распространности, были хорошо известны православным читателям. Последние, не видя их в Четвиx-Миней, были бы неприятно поражены и, вероятно, остались бы недовольны их составителем. Вот, по нашему мнению, те побуждения, которые заставили Святителя Димитрия внести в свои жития добавления подобного характера.

Но главное достоинство работы Святителя состоит не в этих добавлениях, а в том, что он о многих святых собрал из разных, иногда многочисленных источников вполне достоверные сведения и передал их в связанном повествовании. Возьмем самое первое житие — преподобного Симеона Столпника. Оно, как мы указывали, составлено по «*Vitae Patrum*», откуда Святитель взял житие преподобного, написанное учеником его Антоном, по «Истории Боголюбивых» Феодорита, епископа Кирского, историкам — Никифору Каллисту, Георгию Кедрину и другим источникам. Главный материал дали *vitae* Антониева и повесть Феодорита. Святитель пользовался ими последовательно, дополняя рассказ их новыми сведениями из других книг.

В результате такого соединения различных источников вышло полное, обстоятельное и глубоко назидательное житие преподобного Симеона Столпника, подобного которому на славянском языке еще не было.

Таким же характером отличалась работа Святителя Димитрия и во многих других случаях. Новизна этой работы состояла в той свободе, с какою Святитель относился к находящемуся в источниках материалу. Он не только сокращал и дополнял его, но, как видим из приведенного примера, смешивал различные редакции житий, свободно переходил от одной к другой и часто сообщаемые ими сведения располагал по своему плану.

Приведем еще несколько характерных в последнем отношении примеров. Житие преподобного Иоанна Лествичника составлено Святителем по *Acta Sanctorum*. В *Actis* два жития преподобного, одно — инока Раифского Даниила, другое — инока «синхрона»²⁷⁴. Святитель, пользуясь трудами обоих этих агиографов, в своем повествовании сначала дает перевод 2 и 3 параграфов Даниилова жития, потом о преподобных Иоанне и Мартирии рассказывает по «синхрону»; затем опять обращается к житию инока Даниила и заимствует у него описание духовных подвигов Иоанна; видение о Моисее и чудеса излагаются снова по «синхрону», а в описании кончины преподобного заметно влияние того и другого источника²⁷⁵.

Чем руководствовался Святитель в таком расположении материала? Что заставило его изменять план и порядок источника? Предполагаем, что поводом к этому было желание описать события в их хронологической последовательности.

От хронологического порядка Святитель отступал только тогда, когда не было возможности установить точную последовательность событий. Чаще всего это наблюдается в житиях, составленных по *Vitae Patrum*, где, как мы отмечали²⁷⁶, собраны большею частью отрывочные эпизоды из жизни святых, без всяких указаний на время их происхождения. Не имея возможности расположить их хронологически, Святитель оставлял обычный для него план жития и передавал собранные о святом сведения в той или иной системе. Так, в житии преподобного Макария Египетского сотворенные им чудеса и другие деяния изложены систематически; именно, сначала описываются исцеления святым больных, затем сношения его с загробным миром, после этого следуют

рассказы об учениках преподобного, передаются его наставления и, на конец, перечисляются разнообразные его добродетели²⁷⁷.

Изменял Святитель план источника и в том случае, если та последовательность событий, какая была там, казалась ему неестественной и неудобной. Например, в житии Святителя Спиридона, епископа Тримифунтского, беседе святого с учеником Трифиллием о богатстве царских палат Метафраст излагает прежде описания встречи Святителя Спиридона с царем, у Святителя эта беседа передана после исцеления царя, вероятно, потому, что такой порядок событий казался Святителю более естественным²⁷⁸. Житие святого мученика Уара Метафраст начинает изложением присланного в Египет указа Максимилиана, вызвавшего гонение на христиан, и потом переходит к рассказу о роде и происхождении святого мученика; Святитель Дмитрий эти сведения сообщает сначала, а о гонении говорит там, где это требуется ходом жизни святого²⁷⁹. То же встречаем и в житии святых мучеников Зиновия и Зиновии; у Метафраста о посвящении святого Зиновия в епископы и о сотворенных им чудесах рассказывается после сообщения о воздвигнутом Диоклитианом гонении на христиан, у Святителя поставление в епископы описывается раньше и о гонении говорится после рассказа о чудесах²⁸⁰.

Подобная перестановка событий довольно часто наблюдается в работе Святителя Димитрия. Но иногда он изменял не только план излагаемого источника, но и его содержание, давая совершенно новое освещение фактам. Например, в житии преподобного Феодора Сикеота, составленном учеником его Георгием, определенно сказано, что преподобный был сыном блудницы Марии и царского скорохода Космы²⁸¹, Святитель называет Феодора законным сыном Космы и Марии; в житии преподобного Иосифа песнописца, составленном диаконом Иоанном, просто сказано, что преподобный, во время путешествия в Рим, попал в руки морских разбойников, Святитель приписывает это козням иконоборцев, против которых боролся Иосиф²⁸²; в житии преподобного Романа, творца канонов, по Анфологиону, преподобный молился и удостоился видения Богоматери дома, Святитель перенес то и другое в храм²⁸³; в житии святой мученицы Василиссы Никомидийской в Прологе сказано, что святая мученица сама «огласи» ижемона Александра, Святитель Дмитрий пишет, что она «повеле епископу Антонину огласити его»²⁸⁴; писатель жития святой первомученицы Феклы Василий Селевкийский и Метафраст говорят, что святая дева крестилась в водоеме, куда сама бросилась со словами: во имя Твое, Господи, я крещуюсь в сей последний день»,—Святитель, упоминная о отвержении святой Феклы в яму с различными гадами, умалчивает о крещении²⁸⁵.

Предполагаем, что все эти и подобные им отступления от источников Святитель сделал потому, что находил неудобной и не соответствующей цели своего труда буквальную их передачу. В частности, о таинствах он всегда старался передать своим читателям обычное, принятое Церковью учение и поэту все, что не согласовалось с ним, видоизменял или пропускал.

Разобранные нами факты касаются содержания использованных Святителем Димитрием источников. Сокращая, дополняя и изменяя подлинник, он проявил здесь значительную самостоятельность. Еще с большей свободой отнесся Святитель к изложению житий в источниках. Древнерусский агнограф допускал только буквальные переводы житий. Святитель Дмитрий буквально и близко к подлиннику изложил из них только те, которые его удовлетворяли. Так как Святитель пользовался славянскими и ипостранными источниками, то у него встречаются буквальные заимствования и буквальные переводы. Первые Святитель брал из Пролога, Анфологиона, Великих Четних-Миней и Печерского Патерика. Особенной близостью к источнику отличаются за-

имствования из Патерика. Последний был издан незадолго до выступления на литературное поприще Святителя Димитрия; форма и изложение собранных в Патерике житий Святителю, очевидно, нравились, поэтому он прямо перепечатал их в свои Четии-Минеи. Что касается заимствований из других славянских книг, то в полном смысле буквальных назвать их нельзя. И в Прологе, и в Анфологионе, а тем более в Великих Четиих-Минеях слог житий казался Святителю устаревшим и неправильным, поэтому он во многих местах его исправил, заменив старинные выражения и слова более современными и правильными.

Буквальные переводы из иностранных источников также отличаются у Святителя Димитрия некоторыми особенностями.

В полном смысле буквальными их назвать нельзя. Он и здесь проявляет некоторую самостоятельность, одни слова и фразы в подлиннике выпускает, другие добавляет от себя. В предыдущей главе, определяя источники Четиих-Миней, мы отметили почти все те жития, изложение которых близко к подлиннику. Рассматривая их, мы видим, что Святитель более или менее точно передает источник там, где он отличается простотою и безыскусственностью, где на нем лежит печать изобильной свежести и непосредственности. Таковы, например, сказания о святых в сборнике *Vitae Patrum*, в Собеседованиях святого Григория Двоеслова, которые переведены Святителем Димитрием большею частью буквально. Из житий близко к подлиннику передаются те, которые заимствованы составителями из древних Миней и мартирологов, или те, в основе которых лежат подлинные проконсульские акты, а также записи о святых их современников и сподвижников. Наибольшее количество таких житий дали Святителю Димитрию *Acta Sanctorum*; находил их Святитель также у историков, в *Анналах Барония* и у Сурия. Что касается житий, составленных Метафрастом и другими известными агиографами, то из них буквально переводились только те, которые сохраняли в себе древние записи о святых и отличались простотою и сравнительною краткостью.

Но очень часто, не давая буквального и точного перевода всего жития, Святитель передавал так некоторые его отделы. Такие отдельные буквально переведенные места приходится встречать как в житиях сложных, составленных по нескольким источникам, так и в написанных по руководству одного из них. В сложных житиях Святитель иногда сам подчеркивает подобные заимствования, отмечая в тексте жития, откуда начинается буквальная выдержка из источника и где она оканчивается. В сложных житиях, а также в праздничных сказаниях подобные примеры можно находить довольно часто. В житиях, составленных по одному источнику, они встречаются реже, и здесь мы только путем сравнения можем узнать, какие места и отделы источника переданы Святителем буквально²⁸⁶. Интересно определить, наблюдается ли здесь какая-либо планомерность у Святителя, т. е. переводит ли он буквально только однородные по содержанию отделы в житиях или не придерживается здесь никакого порядка и правила?

Такого правила, которое бы строго проведено было через все Четии-Минеи, мы у Святителя не нашли. Очень часто одинаковые по содержанию места в одних житиях он переводит буквально, в других свободно перелагает и пересказывает; иногда это наблюдается даже в одном и том же житии. Например, излагая по Метафрасту житие святого мученика Платона, Святитель сначала очень близко придерживается источника и не делает в нем никаких выпусков и изменений. Но, передав так первые семь параграфов подлинника, Святитель далее начинает излагать источники сокращенно, причем сокращает, главным образом, тот его отдел, где описывается новый допрос святого мученика у того же игемона Агриппина...²⁸⁷ То же самое можно встретить и

в других житиях. Однако при изучении житий видно, что некоторые их отделы Святитель Димитрий считал особенно важными и старался передавать их по возможности близко к подлиннику и хотя не провел это строго через все Четии-Минеи, но в большинстве житий сделал и выдержал. В каких же житиях и какие отделы подлинника переводятся Святителем Димитрием буквально наиболее часто?

В мученических житиях почти всегда буквально переводятся те места, где описываются страдания и муки святых. Святитель везде точно выдерживает и передает их порядок, их всё более и более увеличивающуюся жестокость. Помня видение святого мученика Ореста, он как бы боится выпусками или свободной передачей умалить терпение святых и уменьшить славу их подвигов²⁸⁸. Довольно часто в буквальном переводе дает Святитель Димитрий и те допросы, которым подвергались святые на суде, особенно, если эти отделы были богаты назидательным элементом и носили печать действительности. Источниками для описания таких допросов часто служили протоколы нотариев, участников римского судебного процесса; в их записях вопросы судей и ответы мучеников воспроизводились с буквальною точностью; Святитель Димитрий, очевидно, высоко ценил такие места и поэтому в своих житиях переводил их большею частью буквально²⁸⁹. Близко к подлиннику переведены Святителем и некоторые молитвы, произнесенные святыми во время мучений или перед своею кончиною²⁹⁰. Во многих житиях, описывающих жизнь святителей и преподобных отцов, также переданы письма и послания, которыми обменивались упоминаемые в житиях лица²⁹¹, выдержки из творений святых отцов²⁹², символы и другие образцы вероучения²⁹³, наконец, все те места, которые казались Святителю особенно назидательными и полезными для читателей Четиих-Миней²⁹⁴.

Не пропускались и обыкновенно буквально переводились Святителем и те места из источника, где сообщалось о подаваемой святым среди страданий благодатной помощи, благодаря которой они не ощущали мук и страдали как бы «в чуждем теле».

Подобные примеры в мученических житиях встречаются довольно часто.

Буквальных переводов в Четних-Минейх Святителя Димитрия сравнительно очень немного. Источники, какими он пользовался, давали ему большею частью жития, на которых лежала печать господствовавшей с X в. в греческой агиографии школы. Существенные черты этой школы нам известны. Святителю, стремившемуся к простоте и краткости, не могли нравиться излишнее многословие и риторика греческих и русских агиографов; поэтому большую часть заимствованных из источников житий он переделал, изложив самостоятельно. Сильнее всего Святитель вооружался против многословия. Вспомним опять его отзыв о житии преподобного Григория Синаита. То же «преумножение словес» возмущало его и в других житиях, и он старался всеми мерами избегать его в своих переложениях. Об этом официально заявляют и сам Святитель, и его руководитель митрополит Варлаам Ясинский в предисловиях к 1-й и 2-й книгам Четних-Миней.

Варлаам Ясинский в предисловии к первой книге говорит, что Святитель Димитрий, как составитель Четних-Миней, из каждого жития выбрал только «самую истину, кроме многих излишних, темных же и неудобь разумительных словес».

Почти то же самое повторяет в предисловии ко второй книге и Святитель Димитрий.

«Излишество не всяко потребных словес» сказывалось прежде всего в том, что автор-агиограф очень много говорил от себя, прилагая к житию обширные прологи и заключения, а иногда и самую историю жизни святого сопровождая различного рода субъективными замечаниями,

восклицаниями и рассуждениями. Святитель Димитрий все эти отделы большею частью совсем опускал. Из прологов он перевел, например, очень немногие и то не затем, чтобы дать своим житиям краспоречивое начало, а ради той назидательности, какую эти отделы житий отличались. Еще реже удерживаются Святителем эпилоги. Они сохранены только там, где это вызывалось содержанием жития, или где они были особенно важны и поучительны.

Впрочем, нельзя сказать, чтобы все прологи и заключения, важные в историческом и дидактическом отношении, всегда удерживались Святителем. Изучая источники Четних-Миней, мы встречали факты и противоположного характера. Например, Святитель опустил пролог к житию святого мученика Каллиника, в котором составитель говорит, что был современником святого и сам видел то, о чем рассказывает в житии²⁹⁵; или эпилог к житию святого Андрея, Христа ради юродивого, где биограф последнего — пресвитер Никифор — пишет: «аз же Никифор милостию Вседержителя Бога иерей бывая великие церкви Цареваграда, нарицаемую Божию Премудрость, написах дивное се житие честного и святого отца нашего Андрея, еже сemy своим очима видел, а другое от славного Епифана слышав, быша патриархом зде»²⁹⁶. Следовательно, мы и здесь не находим строгой последовательности у Святителя. Историческая достоверность житий была для него не главной задачей, поэтому многие данные в пользу ее он пропускал, особенно если и без них житие было богато содержанием и достаточно по размерам для дневного чтения. Чтобы убедить читателей в достоверности своего рассказа, Святитель Димитрий, безусловно доверявший своим источникам, считал достаточным сослаться на них. Для этого, конечно, он указывал даже те источники, которыми и не пользовался. Какого, по мнению Святителя, нужно было еще большего доказательства достоверности жития, если о святом то же самое сообщали Метафраст, Великие Четни-Миней, Пролог и другие агнографы и агнологические сборники?..

Субъективные восклицания, замечания и разъяснения особенно часто встречаются в Метафрастовых житиях. Все эти места Святитель Димитрий в своем пересказе опустил. Он ценил в источниках, главным образом, факты и старался передать их просто, без излишних стилистических украшений.

Но часто Святителю приходилось сокращенно излагать подлинник и потому, что в буквальном полном переводе он был бы велик для Четних-Миней. Не выпуская фактов, Святитель прибегал тогда к конспективному изложению, заменяя разговоры действующих лиц косвенною речью, давая не описание, а только перечисление событий и в нескольких предложениях исчерпывая иногда целые отделы. Примеров подобного изложения в Четних-Минейх много.

Сокращая так подлинник, Святитель Димитрий старался переделать его в небольшое, удобное для прочтения за один раз житие. Но та же практическая нужда заставляла его делать иногда и совсем обратное, т. е. не сокращать, а распространять источник. Чаще всего приходилось делать это с сиаксарями Пролога. Сухие и краткие, они неудобны были для прочтения в церкви, и Святитель, чтобы придать им вид назидательного жития, переделывал их, заменяя сжатый рассказ Пролога более распространенным. Например, в Прологе о преподобном Евмении Гортинском сообщается, что он был милостив, раздал нищим свое имение и проводил дни в посте и молитве, а потом был поставлен Гортинским епископом. Святитель написал как бы толкование на это. Он сначала сказал о богатстве, мешающем войти в Царство небесное, и о бедности, как удобном туда пути, затем прославил Евмения за его нищелюбие и духовные подвиги, а в самом конце, упомянув о назначении преподобного на святительскую кафедру, изобразил черты доброго па-

стыря и приложил их к святому Евменню. Житие получилось не только удобное для прочтения в церкви, но и назидательное²⁹⁷.

Такое же расширение источника встречается и при пересказе систематически составленных житий. Но здесь, конечно, у Святителя были иные побуждения, он заботился не о том, чтобы придать источнику приличную форму, а о том, чтобы усилить дидактическое значение своего рассказа, сделать его более понятным и назидательным для читателя. При этом распространено излагалось уже не всё житие, а лишь некоторые его места и отделы.

Иногда оба способа изложения — и сокращение, и распространение — применялись в одном и том же житии, тогда одни отделы подлинника расширялись, другие передавались сжато и кратко.

Святитель не любил придерживаться буквы подлинника. Полная свобода и самостоятельность — вот отличительные свойства его работы по изложению источников. В иных житиях эти свойства сказываются настолько сильно, что при сравнении с подлинником рассказ Святителя кажется совершенно оригинальным. Святитель изменяет форму источника, переделывая слово в житие и личный рассказ в повесть²⁹⁸, начинает повествование не так, как оно начинается в подлиннике, и вносит в свой пересказ различные изменения и отступления.

Особенно интересны в этом отношении жития святых мучениц Минодоры, Митродоры и Нимфодоры и святых мучениц Веры, Надежды и Любви и матери их Софии. Свобода изложения проявляется в них так ярко, рассказ Святителя носит такие своеобразные, совершенно самостоятельные черты, что невольно является вопрос: да действительно ли Мстафраст был здесь источником для Святителя Димитрия?

Как на особенность изложения Святителя, необходимо указать еще на те субъективные вставки, которые он иногда вносит в пересказ источника. Одни из них — разъяснительного, другие — дидактического характера. В первых Святитель старается объяснить читателю смысл и значение передаваемых в житии событий. Например, упомянув о благородном происхождении преподобного Иоанна Молчальника, Святитель тотчас же добавляет: «не же речеся не да благородия ради его ублажим, от добродетелей бо, а не от благородия святини ублажаются и прославляются; но да увемы, от колкине славы в каквоу смиренне сеи угодинк Божий прииде».

Дидактические вставки весьма разнообразны. Остановившись на том или другом факте из жизни святых, Святитель учит читателей христианскому благочестию, характеризуя различные его стороны. Так, в житии святых мучеников Трофима, Савватия и Доримедонта, сообщив о страданиях святого Трофима на пути, поучает, что таков и должен быть «путь вводяй в жизнь»; в житии святого мученика Епимаха, не имевшего в пустынном житии никакого руководителя, говорит, что святых наставляет «Дух Святый и любовь Божия», — она учила святых апостолов, преподобных и мучеников, она «и св. Епимаха учаще пустынные подвиги и труды носити, всякие от врага напасти терпети, свято по Бозе жити и за Него готову на смерть быти».

В некоторых житиях подобные вставки и дополнения носят лирический характер, — это как бы излияния, невольно вырвавшиеся из взволнованного рассказом сердца Святителя.

В житии святых мучениц Веры, Надежды и Любви, начиная рассказывать о страданиях Любви, Святитель восклицает: «Кто бо сице за возлюбленного Господа своего стати име, яко Любовь? Пошеже писано есть, крепка яко смерть любви, вода многа не может угасити любве и реки не потонят ее. Не угасиша огня любве к Богу в той отроковици воды многия прелестей мирских и не потониша ся реки бед и страданий,

и о сем ее велика познавашеся любовь, яко готова бяше душу свою за любимого рачителя своего Иисуса Христа положить; больше же сея любви никтоже имать, аще кто за кого душу положит»²⁹⁹.

В подобных добавлениях Святитель Димитрий, наставляя читателей, высказывал свои сокровеннейшие думы и чувства. Но его светлая личность сказалась в Четиих-Миннеях и иным образом. Изображая жизнь святых и описывая разнообразие человеческие отношения, Святитель, может быть, даже невольно придавал всему особый характер мягкости, любви, идеализма — отличительных особенностей своей личности. У него, например, человек не сам собою совершает грех, а по наущению диавола. Управитель Армении Пазиник вмешивается в дела Церкви и причиняет огорчение преподобному Иоанну Молчальнику, «наущающу его бесу»; монаху Иоанну, подвизавшемуся с Саввой Освященным, «вложи враг в умы мысль испотребну» идти в Александрию; добивающийся супружества со святой мученицей Иулианией юноша достиг звания епарха, «помогающу ему бесу»; «древняя злоба — диавол» воздвиг брань против христиан в стране Готфов, и Афанарис, начальник страны, преследует их, «наущающу его бесу»; Проклнения — мать возымела возжеленне к сыну «бесовским наваждением»³⁰⁰ и т. д.

«О люте, в каковая неподобная помышления вметае нищета последняя...» — восклицает Святитель, рассказав об отце, обедневшем и задумавшем торговать своими дочерьми, обвиняя и тут не человека, а не благоприятные обстоятельства³⁰¹.

Народ, взирающий на мучения святых исповедников или созерцающий чудеса, совершаемые ими, у Святителя очень часто не только выражает сочувствие святым страдальцам, но и высказывает веру во Христа. Пораженные чудесами святого апостола Иоанна Богослова, ефесяне кричат: «велик Бог христианский!»; видя, что звери не коснулись святого мученика Елевферия, народ взывает: «велик Бог Елевфериев!»; все, смотревшие на мучение святой мученицы Веры, «дивляхуся терпению и чудеси сему, яко не обычно от язвы млеко, а не кровь течаше и, покивающе главами, укоряху тайно цареву безумие и лютость»; слуги, мучившие святого Харалампия, изнемогли и «начаста исповедати и прославляти силу Христову, укрепляющую страдальца» и т. п.

Святые подвижники и исповедники в изображении Святителя горят какою-то удивительной любовью к Господу, всем сердцем стремятся в монастырь, со смирением переносят труды и подвиги, «радуясь» умирают за Христа, проявляют друг к другу братскую любовь и прощение. Правда, все эти черты встречаются и в источниках, но у Святителя они переданы с особенной теплотой и сердечностью.

Особенно много теплоты и сердечности вносит Святитель в отношения друзей, учеников и учителей, пастыря и пасомых, мужа и жены, детей и родителей. Так, у него Неарх «печашеся к христианстей вере привести друга»; святой Лонгин, встретив друзей, «возвести им вся... они же слышавше возрадовашася... Таже введ своя други к воинам рече: се имате Лонгина, се имате и два друга его»; святая Фекла при встрече с апостолом не только «до земли поклонися ему», но и «с радостными слезами облобыза узы его», а он «облобыза главу ся, благословляющи ю», и т. п.

Особенно замечательны в рассматриваемом отношении жития: святого мученика Евдоксия (4 сентября), святого Евстафия Плакиды (20 сентября), святых Галактиона и Епистимии (5 ноября), святого Филарета Милостивого (1 декабря), святых Ксенофонта и Марии (26 января), святых Вита, Модеста и Крискептия (15 июня). Передавая историю действующих в этих житиях лиц, Святитель их взаимные отношения окрасил такими трогательными чертами, каких мы совсем не находим в источниках. Они созданы отзывчивым сердцем самого «списателя житий», выношены его чистою и любвеобильною душою.

Иногда, описывая такие отношения, Святитель не выдерживает объективного тона и переходит к восклицаниям: «Кое тамо бе разлучение, — пишет, например, он в житии святого мученика Евдоксия, — егда жена мужа, чада отца, друзи любимого друга лишахуся. Плакахуся вси о нем зело, разлучающеся друг от друга и вѣдуще, яко уже ему к ним не возвратитися»³⁰². Или в житии Евстафия Плакиды, после рассказа о потере Евстафием детей: «Кто исповесть болезнь сердца его, рыдание и плач мног?» и далее в подобных же выражениях описывает всю глубину постигшего Плакиду несчастья³⁰³. В житии святого мученика Севастиана, передав о том, как к мученикам в темницу пришли родные, Святитель говорит: «И что творити имеяху непобедимая та сердца? Ни едина им мука сие одолети можаше, якоже то искушение, естественною бо любовию к престарелым родителям, к женам же и чадам и сродникам побеждающеся, и жалостию сокрушающеся, начаша усумневатися и, аки трость, колебаться от ветра и воск от огня таяти сердца своими»...³⁰⁴

Во всех приведенных местах чувствуется не простой книжник-переводчик, а писатель-художник. Святитель Димитрий действительно и был таким художником. Он мыслил образами и картинами, прибегал к сравнениям и уподоблениям, писал языком живым и изобразительным. У него более яркие, чем в подлинниках, описания, картинные изображения, живые, полные движения сцены.

Например, Метафраст просто говорит, что Афродития и ее дочери «старались склонить» святую Агафию к идолопоклонству, — у Святителя: «украшаху бо ю многоценными одеждами, даяху дары, представляху многоценные сладкие различные снѣди и пированья, составляху лики и плясания, играющим мусикиям, и всякие мирские бесчинные действия и глумления перед очима ее творяху»...³⁰⁵ У Метафраста отец наказаниями старался заставить святую Иулианию отречься от Христа, — у Святителя: «на землю пометающе ю, за власы терзающе, ногами попирающе, не яко родитель, но яко мучитель»³⁰⁶.

Но при всей красоте, силе и изобразительности язык Четиих-Миней носит всё же черты своего времени и отпечаток тех источников, которыми Святитель Димитрий пользовался. Составляя произведение характера основоположительного, Святитель непременно, в силу усвоенного на Юго-Западе обычая, должен был писать на языке церковнославянском. Но славянский язык южнорусской литературы XVII в. имел некоторые своеобразные черты и особенности. «Чистая церковнославянская речь, — говорит историк русской литературы профессор М. Н. Сперанский, — южнорусским ученым и переводчикам, даже в московской окраске, была уже не вполне доступна; она сбивалась у них на их живую речь»³⁰⁷. Элементы живого народного языка встречаются и у Святителя Димитрия³⁰⁸. Кроме того, пользуясь латинскими источниками и такими славянскими книгами, как Великие Макарьевские Минеи, он, может быть иногда и невольно, удерживал при пересказе некоторые их выражения и слова. Поэтому вместе с местным, народным элементом, в Четиих-Миней встречаются слова и выражения латинские³⁰⁹, и такие славянские, которые даже в церковнославянской речи давно вышли из употребления³¹⁰. Те же славянские источники наложили на язык Четиих-Миней Святителя Димитрия и еще одну особенность. В древнерусские переводы с греческого, по большей части буквальные, проникло немало слов греческих, для которых в славянском языке не находилось подходящего выражения. Если мы станем просматривать, например, Макарьевские Четии-Минеи, то встретим очень много таких гречизмов. Проникли они и в Четии-Минеи Святителя Димитрия, который также оставил их без перевода³¹¹. Кроме того, у южнорусских писателей, несомненно, были в отношении слововыражения и некоторые традиции. Святитель, например, почти никогда не называет языческих богов рим-

скими именами, а греческими. Это наблюдается даже там, где он пользуется латинским источником. Очень редко дает Святитель латинские названия и тем должностным лицам, которые, как представители римской власти, упоминаются в житиях мученических. Можно, правда, подумать, что всё это признаки пользования греческими источниками, но мы полагаем, что здесь просто сказались, с одной стороны, традиции, с другой — влияние источников славянских.

Этой общей характеристикой языка Четних-Миней мы и закончим рассмотрение их, как памятника литературного.

Святитель Димитрий смотрел на свой труд по составлению Четних-Миней, как на послушание, врученное ему «малороссиянскою Церковью». Это послушание он выполнил и выполнил прекрасно. От него требовалось написать такую книгу о жизни святых угодников Божиих, которая бы вошла в церковное употребление и вытеснила распространенные в XVII в. среди православного народа на Юго-Западе католические агиографические издания, особенно «Żywoty Świętych» Петра Скарги. Мы уже говорили, какой имели успех Четни-Миней Святителя Димитрия тотчас же, после своего появления; по выражению украинского летописца, «они наполнили духовною радостью сердца книжных людей юго-западного края», они быстро получили широкую известность и в Москве; первое и второе издания их скоро разошлись, и Киево-Печерская Лавра в XVIII в. всё время хлопотала о новых изданиях Четних-Миней, побуждаемая многочисленными на них требованиями. Несомненно, Четни-Миней вошли и в церковное употребление. Еще и сейчас они читаются за монастырскими трапезами, а в то отдаленное время, полагаем, не пренебрегали их чтением и за богослужениями³¹². Получив свои родные славянские Четни-Миней, юго-западный православный народ совсем оставил инославные издания. Весьма распространенная и популярная книга Петра Скарги, после выхода Четних-Миней, мало-помалу забывается, переводов ее житий появляется всё меньше и меньше, и в то время как имя Святителя Димитрия, как «писателя житий святых», приобретает все большую и большую известность, имя католического агиографа быстро ее теряет и скоро совсем забывается. Кто среди русского народа, на Юго-Западе, помнит теперь Петра Скаргу и его книгу? А как много у нас людей, знающих Святителя Димитрия и доселе с любовью читающих его великое произведение.

Святитель совершил весьма важное, общенародное дело и подвинул далеко вперед развитие русской агиографии. С любовью принятые народом, нашедшим в них выражение своих исконных чаяний, своих воззрений и желаний, Четни-Миней Святителя Димитрия сделались национальным достоянием, одною из тех книг, по которым вырабатывались и складывались своеобразные духовные особенности русского православного человека. В истории агиографии они завершили то, к чему стремилась эта отрасль древнеславянской письменности, старавшаяся в трудах Московского митрополита Макария и его последователей собрать все памятники русской и общехристианской агиографии и составить по ним книгу, доступную и удобную для народного пользования. Отсутствие попыток составить новые Четни-Миней после Святителя Димитрия ясно показывает, как великолепно понял и прекрасно выполнил он то, что составляло тогда задачу русской агиографии и нужду нашей Православной Церкви. Но, завершив труды своих предшественников, Святитель Димитрий положил начало и сделал первый шаг в деле научного изучения агиографии и критического исследования житий. Он первый обратился за источниками для своего труда на Запад, первый воспользовался его научными агиографическими изданиями и первый же начал разрабатывать эту область богословской литературы с критическими приемами. Такая разработка особенно сильно сказалась в трудах Святителя Димитрия при составлении месяцеслова Четних-Миней. Но, ве-

роятно, Святитель провел бы ее и дальше, если бы преждевременная смерть не вырвала перо из его неутомимо пишущей руки. Это дело критического изучения житий и научной их разработки Святитель оставил своим преемникам, но оно долго не находило нужных работников и начало осуществляться только в наше время.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Четии-Минеи, ч. III, марта 1-го, л. 20; марта 4-го, л. 33 об.; ч. II, января 4-го, л. 362; ч. IV, июня 15-го, л. 167 об. и др.

² Четии-Минеи, ч. III, марта 1-го и 4-го, апреля 22-го, л. 243 об.; ч. IV, июня 15-го и 17-го, л. 174 об.; июля 13-го, л. 436 об., августа 7-го, л. 628, и 31-го, л. 785 об.

³ Четии-Минеи, ч. IV, июля 13-го и августа 7-го и 31-го.

⁴ Там же, июля 13-го.

⁵ Четии-Минеи, ч. I, сентября 21-го; ч. III, марта 9-го, апреля 18-го; ч. IV, июля 7-го и 13-го; августа 1-го.

⁶ Отдельного издания месяцеслова, если судить по «Опыту славянской библиографии» В. М. Ундольского и исследованию архиепископа Сергия «Полный месяцеслов Востока» (далее: ПМВ), ч. I, с. 363—366, в этом году в Москве не было: может быть, Святитель Димитрий разумеет какой-либо месяцеслов при Богослужебных книгах московского издания.

⁷ В «Опыте славянской библиографии» В. М. Ундольского отдельных изданий месяцесловов во Львове, Вильне и Чернигове не указано; вероятно, и здесь разумеются месяцесловы при Богослужебных книгах, изданных в этих городах.

⁸ В том же «Опыте славянской библиографии» такого издания опять нет, и мы снова принуждаемся разуть здесь месяцеслов при Богослужебной книге.

⁹ Это тоже не отдельное издание, а месяцеслов при Полууставе.

¹⁰ Пролог, хранящийся в библиотеке Московской духовной академии. № 3/300, ч. II, январь 8, л. 555.

¹¹ Четии-Минеи, ч. IV, июня 17-го, л. 174 об.

¹² Четии-Минеи, ч. I, ноября 16-го, л. 524, и 22-го, л. 577.

¹³ Пролог, ч. III, марта 18-го, л. 56 об., 18-го, л. 106 об., апреля 13-го, л. 214 об.

¹⁴ См., например, Киевское издание 1672 г., где помещены Святцы с летописью; Полуустав Иннокентия Гизеля 1682 г., издания 1690 и 1691 гг., где памяти святых сопровождаются синаксарями (лл. 297—482).

¹⁵ Например, Львовский Аифологикон 1651 г.

¹⁶ ПМВ, т. I, с. 365, 348—350 и приложения 14 и 18, с. 191—194.

¹⁷ ПМВ, т. I, с. 274.

¹⁸ Четии-Минеи, ч. IV, лл. 436 об. и 437.

¹⁹ Там же, ч. IV, л. 628, ср. Пролог, ч. I, л. 38 об.

²⁰ Там же, ч. IV, 4 июля, л. 222 об.

²¹ Четии-Минеи, ч. III, л. 325 об.

²² Там же, с. 311 об.

²³ Святитель Димитрий и его время, с. 181, примечание 2.

²⁴ Четии-Минеи, ч. III, л. 211.

²⁵ Пролог, ч. IV, л. 422.

²⁶ Пролог, ч. I, л. 156.

²⁷ Пролог, ч. III, л. 288 об.

²⁸ Приведем здесь те ссылки на эти источники, которые относятся к святым, не имеющим в Четиих-Минеях полных житий.

1. На *Макарьевские Четии-Минеи*: марта 18-го, свв. мм. Трофима и Евкратия, — «в Четье марта 22-го» (Пролог, ч. III, л. 106 об.); марта 28-го, свв. Ионы и Варахасия, — «в Четье 29 дня» (л. 152 об.); апреля 2-го, м. Феодоры, — «Четья апреля 2-го, л. 81, сия мая 29-го Феодосия» (л. 179 об.); 5-го свв. мм. Феодоры и Дидима, — «Четья апр. 6-го, л. 121» (л. 188 об.); мая 4-го, св. м. Еразма, — «историю страдания сего св. мученика зри в великой Минеи Четье сего месяца в 10 день» (л. 287 об.); 11-го преп. м. Феодосия, — «сияж 18 числа, в Четье житие и страдание ея мая 29, л. 1556» (л. 328 об.); 18-го, м. Феодосия, — «сияж 11 числа, в великой Минеи Четье житие и страдание ея положено мая 29-го, л. 1556» (л. 363); июля 4-го, св. м. Феодора Кириносского и м. Кирилла, — «в Четье л. 59-й» (IV ч. л. 558 об.); 6-го св. м. Ковита Фригийского, — «Четья л. 32-й» (л. 538 об.); 26-го св. м. Параскевы, — «о сей святой в великой Минеи Четье есть воспоминация» (л. 626 об.).

2. На *Сурия*: сентября 16-го, свв. Людмила, — «Surius, т. 7, с. 212» (л. 56 об.), 28-го, св. Вячеслава, — т. 5, с. 444 (л. 99 об.); октября 5-го, св. Днионисия Александрийского, т. II, с. 653 ex Eusevio (л. 126); 7-го, свв. Иудана и Кесария, — т. 6, с. 12-я ноября 10-го» (л. 136); 12-го, св. Мартина Млостивого, — т. 6, с. 258 (л. 160); декабря 12-го, св. Александра Иерусалимского, — т. 2, с. 306 (л. 445); февраля 19-го, преп. Евгеция и Макария, — т. 5, с. 973 (л. 713); 28-го, св. м. Нестора, — «сего святого житие зри Surius, т. I, с. 1083-я» (л. 740 об.), апреля 7-го, св. Валима, — т. 6, с. 651 (л. 201 об.);

мая 4-го, св. м. Еразма,— т. 7, с. 388 (л. 187 об.); июня 15-го, св. Иеронима,— т. 5, с. 495 (л. 465).

3. *Ha Vitae Sanctorum Patrum*: сентября 16-го «Слово о Дорофее пустыннике, л. 709-й» (л. 57); 24-го, преп. Коприя,— «ин Коприй июля 9-го, еще ин in VSSPP, л. 466-й» (л. 76); октября 18-го, преп. Иулиана,— «VSSPP, 800» (л. 178 об.); ноября 2-го, преп. Маркиана,— «зри о нем in VSSPP, ср. л. 806-й» (л. 240); 10-го, преп. Милия,— «VSSPP, л. 585-й» (л. 269); декабря 28-го, преп. Иоанна Колова,— «in VSSPP ff: 449, 546 и 738-й (л. 511); января 13-го, преп. Иакова Низибийского,— «in VSSPP vide» (л. 577 об.); 18-го, преп. Маркиана Кирнийского,— «зри о нем in VSSPP f. 806» (л. 589); 24-го, преп. Македония,— «VSSPP, л. 828 et seq. (л. 608 об.); 25-го, преп. Мара певца,— «de isto sancto vide in VSSPP f. 837» (л. 612); 28-го, преп. Палладия,— in VSSPP ff. 817 и 818 (л. 621 об.); февраля 14-го, преп. Марона,— «in VSSPP f. 833 auctore Phedorito ep. Cug. nonne iste sanctus vide et f. 838» (л. 701); 28-го, преп. жен Марини и Киры.— «VSSPP f. 835 autore Phedorito» (л. 740 об.); слово об Иулиане монахе,— «о некоем Иулиане мнимое vide in VSSPP f. 800, de quo Phedoritus pulchre» (л. 741); 29-го, преп. Кассиана Римлянина,— «VSSPP, f. 557» (л. 740); марта 17-го, преп. Георгия, игумена горы Снайской.— «Лимонарь, л. 126-й» (л. 103 об.); 31-го, преп. Аполлония,— «vide in VSSPP, f. 460 и 747» (л. 168 об.); апреля 5-го, преп. Пулпия,— «vide in VSSPP, f. 650-й» (л. 158); 22-го, преп. Виталия монаха,— «sed vide librum de VSSPP, f. 197 и 198 vita s. Joannem demosinet» (л. 244 об.); июля 6-го, преп. Сисоя Великого,— «in VSSPP ex indice» (л. 538) и 14-го, преп. Еллия монаха,— «зри о нем in VSSPP, f. 754, т. 8, с. 9» (л. 585).

4. *Ha историков Церкви*: октября 18-го, св. Иулиана,— «Феодорит, кн. 9, гл. 11-я» (л. 178 об.); ноября 26-го, преп. Иакова отходника,— «Phedoritus libro de VSSPP, с. 21, f. 837» (л. 363); апреля 17-го, св. Симеона, епископа Персидского,— «Созомен, кн. 2, гл. 8-я, 9-я и 10-я» (л. 225 об.); мая 29-го, св. м. Феодосия,— «Eusevius f. 8, гл. 8, с. 17-я» (л. 401); июня 5-го, св. м. Дорофея,— «Niciphor, кн. 10, с. 9, л. 595-й» (л. 425); августа 19-го, свв. мм. Тимофея, Агафии и Феклы,— «Eusevius, кн. 8, с. 13, л. 151-й» (л. 712 об.); 21-го, св. апостола Фаддея,— «Eusevius, l. 1, с. 13 et Niciphorus, l. 2, с. 7 et 40» (л. 717); августа 25-го, свв. 37 мм. в Филипполе,— «тинж мнятся быти, иже и 20 числа, кроме жены с отрочищем, о ней же зри Socrates, кн. 1, гл. 4, с. 14 et Theodoritus, кн. 1, гл. 4, с. 16 et Sosomenus, кн. 1, гл. 6, с. 18-й» (л. 735).

5. *Ha Martyrologium Romanum*: сентября 1-го, 40 дев постниц,— «et R. M. sept. 1» (л. 2); м. Каллисты,— «R. M. sept. 2» (л. 2 об.); 20-го, свв. мм. Ипатия и Андрея,— «R. M. aug. 29-го» (л. 68); 26-го, св. м. Иранды девы,— «vide R. M. sept. 22-го» (л. 75); 27-го, св. апостола Марка, Аристарха и Зинона,— «et R. M. de Marco eodem die sept. vocat illum Joannem» (л. 95); октября 4-го, св. Петра Капитолийского,— «R. M. oct. 4. Не той ли се Петр, иже in Baronio l. 9. ann. 742, п. 3» (л. 120 об.); 18-го, св. м. Мартина старца,— «R. M. aug. 8-го» (л. 178 об.); ноября 10-го, св. м. Милия, еп. Персидского,— «R. M. arg. 22-го» (л. 269); 22-го, св. м. Прокопия,— «тойжде то Прокопий, шо июля 8, дается то знать ex R. M. iulii 8-го» (л. 344); декабря 15-го, св. м. Елевферия Кувикулария,— «сего святого авг. 4 et in R. M. aug. 4, значит там его и положи-ти, а тут минути» (л. 458 об.); 16-го, св. м. Марша,— «R. M. dec. 26-го» (л. 464); января 30-го, св. м. Ипполита Римского,— «авг. 10 смотри Ипполита неакого R. M. aug. 22-го (л. 628 об.); марта 15-го, св. м. Никандра,— «R. M. eodem die» (л. 55); апреля 11-го свв. мм. Процетия и Мартинниана,— «о сих не обретох at R. M. iul. 2» (л. 207 об.); июня 4-го, св. м. Астия,— «R. M. iul. 7. Взменка о нем и в сей книзе июля 7, в страдании свв. мм. Перегринна etc» (л. 541 об.); июля 7-го, св. м. Перегринна,— «R. M. iul. 7» (л. 541 об.), августа 4-го, св. м. Елевферия,— «сегож св. дек. 13 at R. M. aug. 4, ergo hic ponendus» (л. 659); 30-го, преп. Фонтиния,— «R. M. eode mense et die» (л. 753).

6. *Ha Acta Sanctorum*: декабря 3-го, пр. Феодула епарха,— «ASS mai 28, t. 6, f. 755» (л. 384); 12-го, св. м. Александра Иерусалимского,— «ASS mart, t. 2, f. 614» (л. 445); 18-го, св. м. Кастула,— «сей Кастул ASS mart, t. 3, f. 612» (л. 472); 26-го, св. Евфимия исповедника,— «ASS mart, t. 2, die 11» (л. 504); 30-го, св. м. Филарета Никомидийского,— «ASS mai, t. 4, ff. 310—312, тойжде мая 20-го» (л. 516); января 5-го, преп. Григория Критского и Фостиря.— «Bolland ianuar, t. 1, d. 5, f. 289 breviter»; 9-го, прор. Самся,— «Vol. iann., t. 1, f. 458»; 14-го, преп. Саввы Сербского,— «Bolland iann. t. 1, f. 979»; св. м. Феодула,— iann. t. 1, f. 967; преп. Стефана Царградского,— «Boll. eode die et tomo f. 976»; 15-го, св. м. Пансофия,— «Boll. iann. t. 1, d. 15, f. 996; 20-го, свв. мм. Васса, Евсевия, Евтихия и Васлида,— «ASS iann. t. 2, f. 257, се то четыре протекторы, они же февраля 7, ut testatur ASS februar. t. 2, f. 18»; свв. мм. Инны, Пинны и Риммы,— «ASS iann. t. 2, f. 297»; прр. Мавсимы и Саламнана,— «ASS iann. t. 2, f. 489 и 490»; 24-го, св. м. Вавилы Сидийского,— «ASS iann. t. 2, f. 592»; преп. Македония,— «ASS iann. t. 2, f. 593 et VSSPP, f. 828»; 25-го, преп. Поплия,— «ASS iann., t. 2, f. 621»; 26-го, преп. Симеона пустытника,— «ASS iann. t. 2, f. 109»; свв. мм. Анании пресвитера и Петра темничного ключаря,— «ASS februar. t. 3, f. 490»; 29-го, свв. мм. Романа, Иакова, Филофея, Иперихия, Авива, Иулиана и Паригория,— «ASS iann. t. 2, f. 950»; св. мм. Сильвана еп., Луки диакона и Моккия чтеца,— «ASS febr. t. 1, f. 777»; 30-го, преп. Зинона,— «ASS febr. t. 2, f. 390»; 31-го, свв. мм. Викторина, Виктора, Никифора и др.,— «ASS febr. 3, f. 488, сих же апр. 3, сих же подобно февр. 3»; св. м. Трифены,— «ASS iann., t. 2, f. 1081»;

февраля 1-го пр. Петра Галатийского. — «ASS febr., t. 1, f. 94»; преп. Вендимнана. — «ASS febr. t. 1, f. 99»; свв. мм. Пернегуи, Ревоката и др.; — «Cornelius a Lapide in marto c. 2, n. 12, f. 246 et Superius c. 7, n. 13, f. 179, ASS mart t. 1, f. 630»; 3-го, прор. Азарии. — «ASS februar t. 1, f. 319»; свв. мм. Адриана и Еввула. — «De s. Adriano, ASS mart t. 1, f. 365, de s. Eubulo code tomo ff. 644 et 426 et 427» (Святитель ошибся, — там иные мм., см. ASS, febr. t. 1, f. 466); 4-го, священномученика Авраамия Арвилдского. — «ASS, febr. t. 1, f. 466»; 6-го, св. м. Иулиана. — «ASS, febr. t. 1, f. 778»; свв. мм. Марфы и Марии. — «ASS, febr. t. 2, f. 157» ... Дальнейших указаний на Acta Sanctoim приводить не станем, они имеются почти при каждой памяти и заняли бы несколько страниц.

²⁹ Напр., июля 3-го, св. м. Иакинфа. — «M. R. eode mense et die»; 4-го, Феодора, епископа Киринейского. — «M. R. eode die»; 6-го, св. м. Лукии. — «M. R. eode die»; 7-го, св. м. Перегрини etc. — «M. R. eode mense et die» и т. д. Рук. б. М. Т. библиотеки № 420, л. 457».

³⁰ Пролог, ч. III, л. 148 об. Срав. ПМВ, т. II, с. 119 заметок.

³¹ Пролог, ч. III, л. 208. См. подобное 6 апр., 3 июля, 4 авг., 3 и 8 марта.

³² Четни-Минеи, ч. III, л. 288 об. Подобное см. 7 июля о св. Евангеле; здесь, кроме стихов, упоминается, что святой «мечем за Христа скончался».

³³ Четни-Минеи, ч. IV, 12 авг. Подобное см. 15 дек., 8 марта и 19 апреля.

³⁴ Четни-Минеи, ч. IV, 2 августа.

³⁵ Четни-Минеи, ч. III, л. 74. Архiep. Сергей (ПМВ, т. II, с. 68 и 238) объединяет этих святых.

³⁶ Четни-Минеи, ч. III, л. 78 об. По ПМВ (т. II, с. 69), это иной Тарасий, чудотворец Ликаонский.

³⁷ Четни-Минеи, ч. IV. Архiep. Сергей считает их за Иоанна V и Георгия I, живших при Константине Пагонате (ПМВ, с. 250).

³⁸ Четни-Минеи, ч. I, 13 сент. Архiep. Сергей первых двух святых различает (ПМВ, т. II, с. 272 и 281), а вторых тоже объединяет (ПМВ, с. 276 и 281).

³⁹ Четни-Минеи, ч. IV, июля 3-го. Архiep. Сергей (ПМВ, т. II, с. 199) подтверждает это. См. подобную же заметку 17 августа о св. мм. Фирсе и Левкии.

⁴⁰ Пролог, ч. III, 22 марта.

⁴¹ Четни-Минеи, ч. III, л. 270.

⁴² Acta SS., апрель, т. I, л. 266.

⁴³ Четни-Минеи, ч. III, л. 164 об. и Acta SS., март, т. III, л. 474.

⁴⁴ Четни-Минеи, ч. IV, л. 124 об.

⁴⁵ См. ранее с. 184 и 185 первой части.

⁴⁶ Четни-Минеи, ч. I, л. 289.

⁴⁷ Четни-Минеи, ч. III, л. 446.

⁴⁸ Там же, л. 652 об.

⁴⁹ Четни-Минеи, ч. IV, 14 и 16 августа

⁵⁰ Там же, 18 июня.

⁵¹ Четни-Минеи, ч. I, 21 сентября.

⁵² Рукопись Московской Типографской библиотеки № 420 (472), л. 454.

⁵³ Та же рукопись, лл. 18—23.

⁵⁴ Там же, л. 458.

⁵⁵ Там же, л. 459.

⁵⁶ Там же, л. 454 и Пролог, ч. IV, л. 424.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же, л. 455.

⁵⁹ Там же, л. 456.

⁶⁰ Там же, л. 455 и Четни-Минеи 9-го июня.

⁶¹ Письмо к Феологу 4-е. — Ярославские епархиальные ведомости, 1874, с. 259.

⁶² Рукопись, л. 468 и д. Из отмеченных в списке житий не все оказались внесенными в Четни-Минеи; к подобным относятся: Атика, патриарха Цареградского (январь, т. I, 493 с.), Петра, еписк. Севастийского (январь, с. 589, в Четних-Минеях только память 9 января), свв. Георгия и Евтропия (ib., 725), св. апостола Илария (ib., 782), св. Макрины (ib., 952), свв. Исидора и Евстафия (ib., 1015), св. Евфимия (ib., 997), св. мученика Василиска (январь, т. II, с. 221), св. патриарха Флавиана (ib., 252), св. Викентия (ib., 393), св. Дионисия Севастийского (февраль, т. II, 158 с.), св. Марка Афинского (март, III, 778) и св. Евтихия (май, V, 249), но зато в Четних-Минеях есть и также взятые из Acta SS. памяти и жития, которых в списке нет.

⁶³ Четни-Минеи, ч. IV, л. 375.

⁶⁴ Там же, л. 67. Подобное см. 8 июня, л. 70 об.

⁶⁵ ПМВ, т. I, с. 275.

⁶⁶ Там же, с. 373.

⁶⁷ См. ранее с. 62, I ч.

⁶⁸ Предисловие к Библии 1581 г. по сочинению проф. А. С. Архангельского, «Очерки из истории зап.-русской литературы XVI—XVII вв.». М., 1888, с. 91, прим.

⁶⁹ Житие смчч. Климента Римского, 25 ноября.

⁷⁰ Житие преподобномучеников Феодора и Феофана Начертанных, 27 декабря.

⁷¹ Житие свв. мм. Назария, Гервасия, Протасия и Кельсия, 14 октября.

⁷² Святитель Димитрий и его время, с. 375, прим. I.

⁷³ См. янв. 27-го, житие пр. Евсевии-Ксении, 31-го — свв. Кира и Иоанна; февр. 7-го — преп. Луки Елладского и 1003 мм.; 20-го — св. Льва, еп. Катанского, и т. д.

⁷⁴ См. сент. 3-го, житие св. Иоанна постника, янв. 28-го — св. Ефрема Сирина, авг. 9-го — св. апостола Матфия и др.

⁷⁵ См. июля 29-го, житие св. Серафимы, 13 дек. — св. Лукки девы.

⁷⁶ См. ноября 28-го, житие св. Стефана Нового; янв. 27, перенесение мощей св. Иоанна Златоуста и др.

⁷⁷ См. нояб. 16, житие ап. Матфея; 23-го — св. Амфилохия, дек. 1-го — св. Иоанна Милостивого, 4-го — св. вмц. Варвары и мн. др.

⁷⁸ См. Ч.-Минен — 5 апреля, житие свв. мм. Агафопода и Феодула; 24 января — преп. Евсевии-Ксении; 31 января — свв. Кира и Иоанна; 7 февраля — св. Луки Елладского и 1003 мучеников; 20-го — св. Льва, еписк. Катанского; марта 6-го — свв. Кононов, отца и сына, а также Ч.-Минен марта 7, 20, 22, 25; апр. 4, 5, 7, 11; мая 2. 13, 14, 19, 25, 28, 29 и 31; июня 28 и июля 3-го.

⁷⁹ См. подобное 11-го апр. при житии смщч. Антипы, еп. Пергама Асийского.

⁸⁰ См. также 18-го июня, житие свв. мч. Леонтия, Ипатия и Феодула; 23-го повесть о покаянии Феофила, 25-го житие св. мц. Февронии девицы.

⁸¹ В библиотеке Московской духовной академии имелось издание Сурия № 2(280), вышедшее в 1618 и сл. годы, оно полнее издания 1573—86 гг., и поэтому счет страниц в нем совершенно другой. В дальнейшем мы везде цитируем Типографское издание.

⁸² *Surgius*, т. 6, предисловие к читателю.

⁸³ См. *Сурий*, т. II, л. 400. Подобное 21-го ноября, слова: Георгия Никомидийского, — *Сурий*, т. VI, л. 521, и Германа Константинопольского, — там же, л. 518; 24-го июня, слово Свят. Иоанна Златоуста на рождение св. Иоанна Предтечи, *Сурий*, т. III, л. 900.

⁸⁴ Во втором издании просто — «от Метафраста».

⁸⁵ См. Патрология *Миня*, с греч. т. 114, с. 967.

⁸⁶ Срав. Четии-Минен, ч. I, л. 27 об. и *Сурий*, т. I, л. 592 и т. V, л. 969, § 35.

⁸⁷ Срав. Ч.-Минен 24 сентября, *Сурий*, т. V, л. 389, и ВЧМ, изданные Археографической Комиссией, в. II, стр. 1376—1390. Подобное см. 28 ноября, житие св. Стефана Нового, — *Сурий*, т. VI, л. 660; 7 дек., житие Свят. Амвросия Медиоланского, — *Сурий*, т. II, л. 525 и др.

⁸⁸ Срав. Четии-Минен, 11 апреля, *Сурий*, т. II, л. 683 — «martirium ex S. Metaphraste» и Acta SS. апрель, т. II, л. 3 и д.

⁸⁹ Срав. Четии-Минен 28 апр., *Сурий*, т. II, л. 1005 и Acta SS. апрель, т. II, л. 126. Подобных примеров можно бы привести несколько, — см., напр., 11 февр. житие вмч. Никифора и мч. Власия (срав. «Царская Миня» В. В. Латышева, с. 131 и 132), 7 мая — житие св. Акакия и др.

⁹⁰ См. Acta SS. январь, т. II, с. 724.

⁹¹ Срав. житие в Ч.-Минях и в Патр. гр. т. 114, с. 335—392, §§ 21, 50, 58 и 11.

⁹² История, кн. XIV, гл. 51 и XVIII, гл. 23.

⁹³ *Zywoty Swętych*, с. 27 по изд. 1619 г.

⁹⁴ Срав. Четии-Минен. Историю Никифора, кн. II, гл. 3 и 35 и кн. III, гл. 2 и *Martyrologium Romanum* изд. 1613 г., с. 192.

⁹⁵ Acta SS., февраль, т. II, с. 382—386.

⁹⁶ Сюда относятся: житие св. Фоки, епископа Синопийского (*Сурий*, V, 365), составленное по каталогу Петра и положенное в наших Четних-Минях — 22-го сентября, без указания источника; житие свв. Космы и Дамиана, написанное, как свидетельствует Сурий (V, 403), по древним кодексам и использованное Святителем для житий тех же святых 17-го октября (§§ 3—8) и 1-го ноября (§§ 1, 2, 9—11-й); сказание Тимофея, архиеп. Александрийского, о чудесах св. Мины (*Сурий*, VI, 253), помещенное Святителем 11-го ноября, после жития великомученика; жизнь св. Григория чудотворца, написанная Григорием, еписк. Нисским (*Сурий*, IV, 55), — в наших Четних-Минях — 17 ноября, списанное св. Григорием, епископом Нисским; мучение св. Петра Александрийского, взятое Сурнем из древних кодексов (VI, 621), — в наших Четних-Минях — 25-го ноября, «написано от Анастасия книгохранителя»; страдание Павла персиянина, тоже взятое из древних кодексов и согласное с мартирологами (*Сурий*, VI, 657), в наших Четних-Минях — 27-го ноября — «от Четии блаж. Макария, митр. Московского, и от Никифора (XIV, 20)»; жизнь Иоанна Дамаскина, составленная Иоанном, патр. Иерусалимским (*Сурий*, III, 115) и положенная Святителем 4-го декабря с заметкой: «написатель сего жития бе Иоанн патр. Иерусалимский, из него же zde сокращенное мало»; житие Амвросия Медиоланского, составленное Павлином пресвитером (*Сурий*, II, 525), — в наших Четних-Минях, 7-го декабря: «сие житие писал Павлин пресвитер, а zde сокращенное, еще же и от иных достоверных некая воспоминашася»; история св. девы Лукки, взятая Сурнем (VI, 987) из древних кодексов, — Святитель показал, что житие заимствовано «от древних мартирологов». 12-го декабря, деяния св. мч. Севастияна, описанные на основании рукописных источников Белой и Узуардом (*Сурий*, I, 449), — в наших Четних-Минях — 18-го декабря — житие значителее взятым «от древних мартирологов»; составленная Свят. Амвросием Медиоланским жизнь св. мч. Агии (*Сурий*, I, 507), у Святителя, 21-го января, житие также «списано от св. Амвросия Медиоланского»; жизнь св. Григория Богослова, описанная учеником его Григорием пресвитером (*Сурий*, III, 681), — в наших Четних-Минях —

25-го января — житие «из Григория пресвитера, ученика его, из Руфина и иных, и из его же книг вкратце собранное», выдержка из речей св. Григория Богослова о преп. Марке Арефусийском и свидетельство Феодорита (III, 6) о Кирилле диаконе (*Сурий*, II, 441), послужившие источником для жития преп. Марка в наших Четвиих-Минеях — 29 марта, — где указаны те же источники; речь инока Феостерикса, описывающая жизнь преп. Никиты исповедника (*Сурий*, II, 500), в наших Четвиих-Минеях, 3-го апреля, житие, «написанное иноком Феостериксом, учеником его, из него же zde вкратце и от великия Четыи»; жизнь и мучение Евтихия, патриарха Константинопольского, описанные пресвитером Евстафием (*Сурий*, II, 578), у Святителя, 6 апреля: «сего святого житие написа Евстафий пресвитер, из него же и из великия Минеи zde вкратце»; жизнь св. папы Мартина исповедника, составленная неизвестным, но близким (fati-fagi) к нему лицом (*Сурий*, V, 290), в наших Четвиих-Минеях, 14 апреля, указаний на источники нет, а сказано только, что они использованы «сокращенно»; мучение св. мч. Ианнуария, описанное по Сурню (VII, 219) царским историографом Луцием Марином, — в наших Четвиих-Минеях, 21-го апреля, источник не указан, но содержание жития вполне соответствует Сурню; certamen свв. мчч. Вита, Модеста и Криспентия, взятое Сурнем (III, 753) из древних кодексов, — Святитель в Четвиих-Минеях пишет, что взял житие «от великия Минеи-Четыи (15-го июня) и от иных переводов», — под последними, очевидно, и разумеются книги Сурия; написанная самим Сурнем жизнь св. Кирилла, епископа Гортинского (IV, 151), в наших Четвиих-Минеях, 9 июля, источник не указан, но житие представляет очень близкий перевод Суриева сочинения; мучение св. Аполлиария, епископа Равентийского (*Сурий*, IV, 325), — в наших Четвиих-Минеях, 23 июля, — «от великия Минеи-Четыи сокращенно», но сравнение житий показывает, что в основу работы Святителя положен латинский текст, а из Макарьевских Миней внесены только некоторые видоизменения; мучение св. девы Серафимы, заимствованное Сурнем из древних кодексов (т. V, 30) и в наших Четвиих-Минеях отмеченное, как «собранное от древних мартирологов», 29-го июля; письма пресвитеров Авита и Луккиана об обретении и перенесении мощей св. первомученика и архи-диакона Стефана (*Сурий*, IV, 502 и 503), по которым Святитель проверил и дополнил второй источник этого сказания — Великие Четвии-Минеи, указанные как единственный источник сказания в наших Четвиих-Минеях, 2-го августа; приписываемые Сурнем Амвросию Медиоланскому деяния св. мч. архидиакона Лаврентия (*Сурий*, IV, 607), — Святитель в Четвиих-Минеях, 10-го августа, источник не указал, но дал его в близком переводе, начиная с § 8 до § 22-го; написанные римскими нотариами деяния св. мч. девицы Сусанны (*Сурий*, IV, 623), — Святитель пишет, что житие составлено «Фарсоном христианшином, в тяжде времена бывшим» (11-го августа), у Сурия имя Фарсона упоминается в 12-й главе Жития и говорится, что он собирал деяния свв. мучеников и читал их; мучение свв. мчч. Аникиты и Фотия, взятое Сурнем из древнейшего кодекса (V, 23), в Четвиих-Минеях, 12 августа, источник не указан, но содержание жития соответствует Сурню; житие св. мч. Ипполита, 13 августа, есть эпизод из жития св. мч. Лаврентия (*Сурий*, IV, 607, §§ 23—25), данный Святителем в очень близком переводе; житие свв. мчч. Адриана и Наталли, взятое Сурнем (IV, 147) из древних кодексов и почти буквально переданное Святителем, в Четвиих-Минеях источником названы Макарьевские Четвии-Минеи, но там (август, лл. 1104—1109) несправный список жития с значительными пропусками, которые и восстанавливаются по Сурню, недаром к словам «от великия Четвии-Минеи» прибавлено Святителем: «и от прочих».

⁹⁷ Правда, то же как будто житие и у Сурия (I, 759), на которого ссылка в первом мессасе слов, но там житие с именем Метафраста, и уже одно умолчание о нем свидетельствует, что Святитель пользовался не Сурнем.

⁹⁸ Есть в ВЧМ (апр., л. 52, а) и славянский перевод той же, что и в Актах, редакция, но Святитель им не пользовался.

⁹⁹ Срав. Четвии-Минеи, ч. III, лл. 68 и 69 об. и Акты, март, т. I, 642, §§ 3, 4 и 5.

¹⁰⁰ Летопись о Ростовских архиереях. Изд. ОЛДП, с. 41—42, №№ 204 и 253.

¹⁰¹ Упоминается она и в описи № 106.

¹⁰² ПМВ, т. I, с. VI.

¹⁰³ Именно свв. Пахомия, Ефрема Сирина, Епиктета, Пасфумия, Фронтона, Евгении, Евфрасии, Евфросинии, Марин, Тансии, Марини и Маркеллы.

¹⁰⁴ Переведена на русский язык *прот. М. И. Хитровым* и издана в 1898 г. Троице-Сергиевой Лаврой (3-я книга Троицкой библиотеки).

¹⁰⁵ Синодальный кодекс Метафраста, с. 25.

¹⁰⁶ На русском языке имеются отрывки из Велико Лимонаря, переведенные с греческого, — в первый раз в 1845 г., под заглавием: «Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев», где материал изложен в азбучном порядке; во второй раз — в 1891 г., под заглавием: «Древнейший патерик, изложенный по главам», где применена предметная система расположения материала. По содержанию оба эти издания не совпадают с третьей книгой *Росвейда*.

¹⁰⁷ Переведена на русский язык и издана в 1854 г.

¹⁰⁸ Издана в русском переводе в 1853 г.

¹⁰⁹ На русский язык переведена и впервые издана в 1853 г., а затем в новом переводе *прот. М. Хитрова* издана Троице-Сергиевой Лаврой в 1896 г.

- ¹¹⁰ Сборник *Росвейда* перепечатан в Патрологии Миня, латинская серия, тт. 21, 73 и 74, где указаны и страницы первого издания книги *Росвейда*.
- ¹¹¹ Пролог Святителя, ч. II, под 13 января.
- ¹¹² Там же, ч. III, под 26 марта.
- ¹¹³ Рукопись № 420, л. 458.
- ¹¹⁴ Там же, л. 462.
- ¹¹⁵ Мы пользовались экземпляром сборника Росвейда, находившимся в Московском Румянцевском Музее (№ 1958), — это второе Антверпенское издание, вышедшее в 1628 г.
- ¹¹⁶ Напр., прп. Виссариона, 6 июля, прп. Пахомия Великого, 15 мая, и прп. Пимена Великого, 27 авг. Прп. Ор черноризец есть в Жизни пуст. СО (гл. 2) хотя источником его жития указан (7 августа) один Египетский патерик.
- ¹¹⁷ Святитель составление «Луга духовного» приписывает не одному Иоанну Моску, а и Софронию, впоследствии патр. Иерусалимскому (см. житие его 11 марта).
- ¹¹⁸ По Достопамятным сказаниям отд. 16, 18, 32 и 12, в Прологе 11-го декабря то же, что и в отделе 12-м.
- ¹¹⁹ Указываем по русскому переводу в Достопамятных сказаниях.
- ¹²⁰ О м. Фомаиде — ВЧМ дек., л. 785 и д.; о блаж. Таисии, л. 855; о Дуле, л. 847.
- ¹²¹ Опись при летописи Ростовских Архиереев № 202. Из Диалогов Святителя заимствовал: 1 ноября, житие св. мч. Ерминингельда — Диалоги, кн. III, гл. 31, русск. перевод по изд. 1858 г., с. 229—232. 19 декабря, — св. Воиноватия Милостивого — там же, кн. I, гл. 9 (р.-п. 50—61). 23 января, — св. Павлина Ноланского, — «о сем святом пишет св. Григорий Двоеслов, кн. III, гл. 1-я (русс. пер., с. 153) и Августин и Ураний священник», последние указаны по книге П. Скарги «Zywoty Swętych», 14-го марта, — преп. Венедикта — Диалоги, кн. II (русс. пер., с. 77—152). 12-го апреля, — прп. Исаака Сирина — кн. III, гл. 14 (русс. пер., с. 181), 27-го июня, — св. Севира пресвитера — кн. I, гл. 12 (русс. пер., с. 72). 23-го августа, — прп. Евтиха и Флорентия — кн. III, гл. 15 (русс. пер., с. 188). 16 мая, — блаж. отроковицы Музы — кн. IV, гл. 17 и 25 (русс. пер., с. 291—298). Во всех этих заимствованиях Святитель точно цитирует источник, указывая его книги и главы.
- ¹²² Опись при летописи о Ростовских Архиереях №№ 56, 66 и 70.
- ¹²³ Рукопись Московской Патриаршей библиотеки № 139, л. 45 об. и л. 142.
- ¹²⁴ См., напр., житие Марии Магдалины — 22 июля и Рукопись Московской Патриаршей библиотеки № 139, лл. 139 об., 140 и 125 об в Каталоге Константинопольских епископов и митрополитов, или в той же рукописи статью «Рассмотрение и исследование лет Рождества Христова», л. 46 об.
- ¹²⁵ Вот отзыв о хронике Никифора Каллиста князя А. М. Курбского: «в той кроиннице достаточнейше описуется от того Никифора, не точию о Златоусте, но и о многжайших вешах, во временах и летам бываемым. Начинает бо тоую кроинику от летъ Августа кесаря и кончить аж по шестом соборе. В ней же описует многжайшие вещи дивные и пространне, а некоторые вкратце»... По книге проф. Архангельско-го — «Очерки ю.-зап. литературы», приложения, с. 24.
- ¹²⁶ Рукопись Московской Патриаршей библиотеки № 139, л. 124 и д.
- ¹²⁷ Там же, л. 150.
- ¹²⁸ Там же, л. 140.
- ¹²⁹ Там же, л. 132 и д. о том, что Евдоксий арианин был сыном муч. Кесария, «пишет Свиды — citata a Baronio, т. III, л. 66, г. 311, № 21», об Арсакии «Палладий пишет citata a Baronio, т. V, л. 213, г. 407, № 47» и т. д.
- ¹³⁰ Рукопись та же, л. 196, — здесь приведено свидетельство Гликаса о том, что св. Лука скончался в Фивах, — citata a Baronio, t. I, f. 678. App. 61, п. 9.
- ¹³¹ Срав. Четии-Миней 16 дек. и Annales, t. X, с. 634, E, 553, D и E, 589, D и E и 634. На начало и конец жития оказали влияние Пролог и Макарьевские Четии-Миней, дек. л. 299.
- ¹³² По тому же Баронию указаны Зонара, Гликас и Куропалатес, как источники и в житии св. Мефодия, патр. Цареградского, 14 июня.
- ¹³³ Annales, т. VIII, начиная с года 656, п. 2 и до года 657, п. 27.
- ¹³⁴ Там же, т. IX, с. 455, 492 и др., год 795, п. 55 и д.
- ¹³⁵ Срав. Четии-Миней под 11-м ноября, Annales, т. IX, год 819, п. 15, с. 690, E и ВЧМ ноябрь стб. 417.
- ¹³⁶ Срав. Четии-Миней 25 дек. и Анналы т. I, гл. 1-я, указанные отделы Arragatus ad Annales, гг. 122 и 123.
- ¹³⁷ Срав. Четии-Миней и Анналы, *ibid.*, отделы 29, 31, 32, 33 и 35.
- ¹³⁸ Срав. Четии-Миней 26 дек. и Анналы, *ibid.*, отд. 47.
- ¹³⁹ Срав. Четии-Миней 4 февр. и Анналы, *ibid.*, гл. 40.
- ¹⁴⁰ Срав. Четии-Миней 12 окт., Анналы, т. II, с. 665—672 и перевод подлинных актов в журн. «Духовная беседа» за 1853 г., №№ 41 и 42, с. 41 и 84. У архиеп. Ссргия в «Избранных житиях» сокращенный пересказ, с. 15—46.
- ¹⁴¹ Именно: 3 сент. жития св. Анфима Никомидийского и св. мц. Василиссы; 6-го воспоминание чуда св. Архистратига Михаила в Хонех; 7-го житие свв. Евдоа и Описифора и св. мч. Евксихия; 24-го страдание св. первомученицы Феклы; 14 окт. житие свв. Назария, Протасия, Гервасия и Кельсия; 2 дек. житие св. мп. Миропии и 10 июня житие св. Тимофея Прусского.

¹⁴² Здесь ссылки на Матриролог встречаем: июня 7, — св. мц. Кириакии; 13-го, св. Трифилия; 14-го, св. Кирилла Гортинского; 22-го, св. Евсевия Самосатского; 26-го, св. Давида Фессалоникского; июля 3-го, св. мч. Иакинфа; 7-го, прп. Фомы Маленна; 12-го, свв. Прокла и Илария; 14-го, св. Ахилы; 15-го, свв. мчч. Кирика и Иулиты; 16-го, св. Афиногена; 17-го, св. Маринны; 22-го, св. Марии Магдалины; 23-го, свв. мчч. Трофима и Феофила и далее почти под каждым числом. Ссылки на Матриролог в Прологе указаны нами ранее.

¹⁴³ Срав. Четии-Минеи 23 авг., с. IV, л. 733 об. и 734 и Матриролог, с. 272.

¹⁴⁴ Срав. Четии-Минеи и Мар. Рим., с. 371.

¹⁴⁵ Мар. Рим., с. 373.

¹⁴⁶ Там же, с. 375.

¹⁴⁷ Там же, с. 291.

¹⁴⁸ Там же, с. 235.

¹⁴⁹ Из других латинских книг, которыми пользовался Святой Димитрий при составлении Четиих-Минеи, укажем только те, о которых упоминает он сам. А Святой в Прологе и в списке святых на июнь, июль и август делает ссылки на книгу «Biblioteca ss. Patrum» (Пролог, ч. II, 4 янв., л. 536); на латинского эзегета «Cognellius a Lapide» (ib., ч. II, 1 февр., л. 638 об. Рукоп. июня 5, 30, июля 13, авг. 1 и 14), толкования которого в количестве 10 книг значатся и в описи библиотеки Святого; на латинское издание *Fasti Mariani* (Пролог, ч. I, сент. 25-го, л. 78), в Московской Типографской библиотеке имеется и книжка с таким названием (№ 3935), изданная в Антверпене в 1663 г. и имеющая на корешке надпись: «Жития святых Ростовского Архиепископа Димитрия».

¹⁵⁰ «Киевские университетские известия» за 1916 г., мм. сентябрь и октябрь.

¹⁵¹ Оба находились в Московской Типографской библиотеке, №№ 4108 и 4114.

¹⁵² Таковыми мы считаем житие апостола Филиппа (14 ноября), с которым согласна вся первая половина жития, Сурия, у которого (IV, 891) похвальная речь св. Варфоломею Иосифа пснописца; Макарьевские Четии-Минеи (июнь, л. 162 об. — 165), где также «слово похвально», но иной, чем у Сурия, редакции, имеющее после похвал перечень сведений о святом; Матриролог — род смерти, с. 360 и *Annales Baroniana* (год 485 — об обретении Евангелия в гробе Варфоломея), из которых собрана вторая половина жития. Никифор и Евсевий, по нашему мнению, лишь свидетели.

¹⁵³ Таковыми были: Деяния апостолов и Сурий, на которого ссылка в месящеслове (III, 690), здесь *laudatio* Александра монаха «est in Sim. Metaphraste» (поэтому, полагаем, и указан Метафраст), которая и была вторым и главным источником. Дорофей Тирский, указываемый на поле, лишь свидетель, — сообщаемые им сведения (о проповеди св. Варнавы в Риме) есть и у Александра монаха. Кое-где на житии сказались влияние и Минеиной службы.

¹⁵⁴ Срав. наши Четии-Минеи, *Скарга*, л. 866 и ВЧМ (июнь, л. 189 об. — 191), где житие пророка; чудо с ослицей есть и в Прологе.

¹⁵⁵ Срав. Четии-Минеи, *Сурия*, ВЧМ — июль, л. 71 об. — 81, и *Скарги*. Эпизод о явлении дев взят из ВЧМ (л. 76,6), спор у Сурия (г. 24).

¹⁵⁶ Срав. Четии-Минеи, IV, лл. 462—464, *Сурий*, § I и *Скарга*, л. 638.

¹⁵⁷ См. июль, л. 197, особенно лл. 198, а и б, 199, б. Очень сходно с этим житием мучение Маринны в рукописи Киевского Михайловского мон. № 491 (1650), т. III, лл. 34 об. — 47, где, как свидетельствует Н. К. Гудзий, много переводов из *Скарги*.

¹⁵⁸ Срав. Четии-Минеи, *Сурий*, особенно § 8, и *Скарга*, с. 67—69.

¹⁵⁹ См. русский перевод «Собеседований», с. 153.

¹⁶⁰ Из польских книг, кроме *Скарги*, Святой цитирует: сочинения Младзьяновского, на которого сделаны указания: 22-го июля, память Марии Магдалины, 10-го августа — архид. Лаврентия и 29-го авг. в истории усекновения главы Иоанна Предтечи (Рукопись МТБ — кн. 420, лл. 459, 462 и 464); в Прологе — 8 февр., день памяти пр. Захарии, Святой отмечает, что о нем говорится «in libello, qui vocatur Zywoł P. Bogorodzici P. Maryci, f. 204» (t. II, f. 667). В Московской Типографской библиотеке мы видели тот экземпляр этой книги, который был в руках у Святого Димитрия (№ 4293). Это — небольшая книжка на польском языке, изданная в Кракове в 1648 г. На корешке ее надпись: «из книг Ростовского Архиепископа Димитрия», а в тексте и особенно в приложении, где перечисляются все церковные писатели, повествовавшие о Пресвятой Богородице, много отметок руки Святого. Эта книжка дала ему некоторые сведения для составления сказания о Успении Пресвятой Богородицы. В той же Типографской библиотеке есть сборник (№ 4164) с надписью: «Anplis 1682 окт. 23 Ростовского Архиепископа Димитрия». В польском матрирологе, находящемся в этом сборнике, множество отметок Святого, который, как видно, часто с ним справлялся, хотя в рукописи указаний на это нет. Не упоминаются там и другие книги по агнологии, находящиеся в описи, — очевидно, Святой весьма редко прибегал к ним; мы не будем и упоминать о них.

¹⁶¹ Четии-Минеи, чч. 1 и 2, списки учителей, писателей...

¹⁶² Рукопись Московской Типографской библиотеки № 420, лл. 19, 20, 22 и 23.

¹⁶³ Там же, лл. 456, 462, 463.

¹⁶⁴ Например, 21 янв. житие м. Неофита, 18 авг. — св. мм. Флора и Лавра.

¹⁶⁵ Например, 3 мая житие свв. Тимофея и Мавры; 19 июля — прп. Дия.

¹⁶⁶ Например, 26 июля сказание о Тихвинской иконе Божией Матери.

¹⁶⁷ Рукопись Типографской библиотеки № 420, л. 459.

¹⁶⁸ См. ВЧМ, изд. Археографической Комиссии, прим.

¹⁶⁹ Именно: св. Епифаний и св. Дамаскин — книга о вере, IV, 15; св. Ипполит и Никифор, кн. II, гл. 3; Пролог, св. Каллист в слове на Рождество Пр. Богородицы; Маргарит, Трефолог и служба.

¹⁷⁰ См. Маргарит. Изд. в Москве в 1641 г., лл. 598—624.

¹⁷¹ Евсевий о св. мч. Романе говорит в книге о палестинских мучениках (Сочинения, т. II, с. 7 и 8 по русск. переводу в изд. 1850 г.). Руинарт в *admonition* к сказаниям о св. Романе сообщает, что, кроме книги о палестинских мучениках, Евсевий говорит о св. Романе еще в книге *De resurrectione et ascensione Domini* и приводит отрывок оттуда (с. 357 и 391—394 по изд. *Acta sincera* 1859), там же приведен отрывок из поэмы Пруденция о венке, но все эти сказания сокращеннее рассказа наших Четних-Миней.

¹⁷² *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, изд. 1910 г., т. II, лл. 446—450.

¹⁷³ В рукописном сборнике Типографской библиотеки (№ 420) на лл. 145 и 245 есть два жития св. Ипатия, епископа Гангрского, разных редакций; во втором есть и чудо о змее (л. 254), составляющее главный предмет четин-минейного жития; может быть, эта рукопись и была источником для Святителя, — в ней встречаются и отметки, сделанные его рукою.

¹⁷⁴ См. ранее, I ч., с. 179. В сборнике Патриаршей библиотеки № 858 есть житие св. Дмитрия Царевича (л. 199), сходное по содержанию со Святителевым; может быть, оно и есть та «книжица», о которой говорит Святитель в письме к Феологу.

¹⁷⁵ О Толгской иконе есть сказание в сборнике № 858, л. 1.

¹⁷⁶ Текст повести мы берем из последнего ее издания Акад. наук, 1950 г.

¹⁷⁷ См. с. 125 и следующие.

¹⁷⁸ Древнерусские княжеские жития, с. 22—43.

¹⁷⁹ См. сборник Московской Патриаршей библиотеки № 139, статью «Рассмотрение избрания святых 70 апостолов в Прологах новейших январия 4-го и в начале книг апостольских положенного, написанного же под именем св. свящ.-муч. Дорофея, епископа Тирского», лл. 191—207.

¹⁸⁰ Он взял его из книги «*Bibliotheca ss. patrum*», t. II, f. 189 по Парижскому изданию 1576 г.

¹⁸¹ Источник его в Четин-Минее не указан.

¹⁸² См. список оставшихся после Святителя книг в «Летописи Ростовских Архиепископов», изд. А. А. Титова, 1890, с. 38, №№ 30—39.

¹⁸³ См. Ч.-Миней, ч. I, л. 423; ч. II, лл. 374 и 378 и л. 218.

¹⁸⁴ Библиотека Киево-Печерской Лавры, № XVIII 2/7, 7-го января, в повести о руке св. Иоанна Предтечи, Святитель и ссылку делает на Трефолог «Львовский». В Лаврском экземпляре есть отметки и поправки красными чернилами, — не рукою ли Святителя?

¹⁸⁵ Срав. Четин-Миней и «Триодию, снестъ трипеснец», 1648, Киевское издание, с. 430—435. То же житие в ВЧМ, ноябрь, л. 772.

¹⁸⁶ Рукопись Московской Типографской библиотеки № 420, лл. 22 об. и 456.

¹⁸⁷ Есть еще сирская редакция жития св. Алексея, перевод ее в Четних ОЛДП за 1690 г. XXVIII т., с. 127—139.

¹⁸⁸ Напр., во всех сказаниях о праздниках в честь Богородицы приводятся выдержки из слов: Германа Константинопольского, Георгия Никомидийского, Иоанна Дамаскина; делаются ссылки на Никифора Каллиста и Георгия Кедрина. Сказания об ангелах все (8 ноября, 26 марта, 13 июля) составлены на основании сочинения «О небесной иерархии», приписываемого Дионисию Ареопагиту.

¹⁸⁹ Именно: Ювеналия Иерусалимского, Мелитона Сардинского, Андрея Критского.

¹⁹⁰ См. «Летопись о Ростовских Архиепископах», изд. Титова, с. 40 и 43, №№ описи 285 и 169.

¹⁹¹ Сюда относятся слова Василия Великого о старце Варлааме, 19 ноября (*Сурий*, VI, 479), о мч. Гордии 3 янв. (I, 97); Иоанна Златоуста — о старце Варлааме, об апостоле Андрее, 30 ноября (VI, 700), на Крещение Господне на Благовещение (II, IV, 992) и Иоанна Дамаскина о поклонении иконам, 16 августа.

¹⁹² Сюда относятся слова на Рождество Пресвятой Богородицы, на Покров Божией Матери, на Рождество Христово, на Обрезание Господне, на Богоявление. Последнее слово, например, состоит из сравнения истории творения мира и Богоявления. В нем масса аллегорических сопоставлений, приводятся примеры из истории, естествознания и т. д.

¹⁹³ Срав. синаксарь на 26 марта и собор св. Арх. Гавриила, 13 июля.

¹⁹⁴ См. I-ю часть сочинения.

¹⁹⁵ Сочинения Свят. Дмитрия, ч. I, с. 501. Срав. письмо к Феоодору Поликарпову от 8 ноября 1708 г., с. 515.

¹⁹⁶ Рукопись Московской Патриаршей библиотеки, № 147, л. 426 и № 139, л. 45.

¹⁹⁷ Рукопись Московской Типографской библиотеки, № 420, л. 264.

¹⁹⁸ Предисловие к Мученикостовию, л. 5. Рукопись Московской Патриаршей библиотеки, № 811.

¹⁹⁹ Указываем жития, составленные Святителем самостоятельно; в житиях заимствованных таких приемов изложения весьма много.

- ²⁰⁰ Четии-Минеи, апр. л. 295.
- ²⁰¹ Четии-Минеи, май, л. 563.
- ²⁰² См. рукопись № 146 Московской Патриаршей библиотеки, л. 304, Срав. Четии-Минен, 29 апр.
- ²⁰³ Московской Типографской библиотеки № 4108.
- ²⁰⁴ Это видно из того, что во второй книге Четиих-Миней Иероним снова помещен в списке, а в рукописях Святителея есть ответ Патриарху, где основательно доказывается почитание Иеронима и Православною Церковью. См. рукопись Синод. библи. № 187, л. 238 и д.
- ²⁰⁵ Напр., сент. 3, 6, 7, 24; окт. 14; дек. 2; июля 4, 10 и 11.
- ²⁰⁶ См., напр., житие св. Иосифа Обручника 26 декабря и замечание после жития св. Марии Магдалены, 22 июля.
- ²⁰⁷ См. заметку после жития св. мц. Харитины, 24 июля, или первое замечание после жития священномученика Фавия, папы Римского, 5 августа.
- ²⁰⁸ См., напр., исследование о Святителе Димитрии *И. А. Шляпкина*.
- ²⁰⁹ См. ранее.
- ²¹⁰ См. ранее.
- ²¹¹ См. I часть соч.
- ²¹² Такова, например, жизнь папы Мартина, составленная близким к нему лицом (14 апреля, *Сурий*, V, 290 с.). Из составленных самим Сурием житий в месяцеслове отмечено только одно — св. Кирилла Гортинского (9 июля, *Сурий*, IV, 151 с.).
- ²¹³ 4 сентября жизнь прор. Моисея, написанная Филоном (*Сурий*, V, 54); 24-го, история св. Феклы из месяцеслова Адона (V, 389); 9 декабря de conceptione Пресвятой Богородицы (VI, 903); 25-го, de nativitate Domini (VI, 1054 с.); 1 янв. de circumcisio-не Domini (I, 1 с.).
- ²¹⁴ См. рукопись Московской Типографской библиотеки № 420, л. 459.
- ²¹⁵ См. Четии-Минен, ч. IV, л. 516 об.
- ²¹⁶ Срав. также Рождественские сказания Святителея с *Анналами Цезаря Барония*.
- ²¹⁷ См., напр., 23 июня, повесть о покаянии Феофила.
- ²¹⁸ Напр., 1 сент. при житии св. Симеона Столпника; 4 сент. при житии св. сщмч. Вавилы; 16 февр., при житии 12 мчч., в Кесарии Палестинской пострадавших.
- ²¹⁹ Так поступил Святитель 5 февр., составляя житие св. мц. Агафии; 11 февр., житие св. сщмч. Власия; 13 февр., житие пр. Мартинниана... Ср. Четии-Миней и *Acta SS.*, февр., I, 47 с., 331 с. и II, 667 с.
- ²²⁰ См. замечание к житию св. Спиридона, 12 дек.; заметки после житий св. про-рока Даниила, 17 дек., и св. мч. Дулы, 15 июня.
- ²²¹ См. 12 апр., житие прп. Афанасия, сообщение о том, как святая воткнула в землю жезл и стала невидима: «То скажет Пролог», — пишет Святитель, приводя этот факт.
- ²²² Срав. Четии-Минен, *Сурий*, V, 474 и ВЧМ.
- ²²³ Срав. Четии-Миней, *Сурий*, V, 755 и *Анналы Ц. Барония*.
- ²²⁴ Святитель и в других случаях старался знакомить своих читателей с такими памятниками. Так, 30 ноября он поместил послание переев и диаконов Ахана о мученической кончине св. апост. Андрея Первозванного; 20 дек., в житии св. Игнатия Богоносна, привел почти всё его послание к Римлянам; 23 февр., в житии св. Поликарпа Смирнского — послание Смирнской Церкви о его мученической кончине; 14 янв. — повесть шюка Аммония и блж. Ила о свв. отцах, в Синае и Раифе избенных; 19 июня — письмо св. Григория Нисского к его сестре, св. Макрине, и др.
- ²²⁵ Напр., житие Пелагии блудницы (*Сурий*, V, 706; *Vitae pp.*, I, 376—380), прп. Иларiona (*Сурий*, V, 984; *Vitae pp.*, I, 75) и др.
- ²²⁶ См., напр., житие прп. Ефрема Сирина 28 янв. Ср. *Vitae pp.*, I, 167—169 и *Сурий*, I, 793, где *vita* Метафраста.
- ²²⁷ Срав. Четии-Миней, *Сурий*, I, 43 и *Vitae pp.*, I, 363.
- ²²⁸ Срав. Четии-Миней, *Сурий*, I, 570 и *Vitae pp.*, I, 170—205, — житие Леоптия Целлолтанского.
- ²²⁹ Срав. Четии-Миней, *Сурий*, VI, 1073 и *Vitae pp.*, I, 206.
- ²³⁰ *Vitae pp.*, VIII, 738, § 6.
- ²³¹ См. ранее.
- ²³² Напр., свв. Феопемита и Феопы, 5 янв.; св. мц. Татяны и св. Петра Вальсамона, 12 янв.; св. мм. Спевсиппа, Мелесвиппа и Елевсиппа, 16 янв.; Валеряна, Кандида, Акиды и Евгения, 21 янв. и др.
- ²³³ Срав. Четии-Миней, Акты свв., янв. II, 695 и *Surius*, I, 646.
- ²³⁴ Срав. Четии-Миней, Акты свв., янв. II, 724.
- ²³⁵ Срав. Четии-Миней, Акты свв., янв. II, 599 и 1084 и *Surius*, I, 615 и 759
- ²³⁶ В апреле таких дублетов можно указать более 15; во всем втором полугодии *Сурий* в 16 случаях мог быть заменен Актами.
- ²³⁷ См. ранее, с. 41 и д.
- ²³⁸ См. рукопись Московской Типографской библиотеки № 420, л. 454.
- ²³⁹ Срав. Четии-Миней, Акты свв., апр. II, 108, *Сурий*, II, 703 и *Скарга*, 332.
- ²⁴⁰ Рукопись Московской Типографской библиотеки № 420, л. 22.
- ²⁴¹ Срав. Четии-Миней, *Сурий* и Акты свв., май, III, 188 с.
- ²⁴² Срав. Четии-Миней, *Сурий*, II, 249 и Акты свв., март, II, 258.

- ²⁴³ Срав. Четни-Минеи, *Сурий*, I, 863 с. и Акты свв., май, III, с. 449.
- ²⁴⁴ Срав. Acta SS., апр. II, 126, § 4; май, II, 295, § 5 введения и май I, 453, §§ 5 и 7. *Сурий*, II, 1005; III, 131 и 78 и Четни-Минеи.
- ²⁴⁵ См., напр., житие св. мч. Гликерии, 13 мая и срав. Акты свв. май, III, 192.
- ²⁴⁶ Срав. Четни-Минеи 21 мая и 2 янв.; Акты свв., май V, 12, § 14, и *Historia Nisiphone*, VII, 33 гл. и Церковная История *Евсевия-Памфила*, кн. IV, гл. 61 и 62 по русскому переводу.
- ²⁴⁷ Срав. Четни-Минеи, служебные Минеи под 3 ноября и *Сурий*, II, 820, § 14.
- ²⁴⁸ Срав. Четни-Минеи, Пролог 6-го ноября, *Сурий*, III, 653, § 10 и Историю *Сократа*, кн. II, гл. 26.
- ²⁴⁹ Срав. Четни-Минеи, Пролог и Акты свв., май, III, 452.
- ²⁵⁰ Синодальный кодекс *Метафраста*, с. 67.
- ²⁵¹ Срав. Четни-Минеи, Акты свв., май II, 4 с. § 3 и 2 и ВЧМ, май, лл. 242—252.
- ²⁵² Срав. Четни-Минеи, Акты свв., май III, с. 36, §§ 45, 47, 52 и 57 и ВЧМ, май, лл. 439—460. Срав. *Сурий*, III, 229, который оказывал влияние на работу Святителя.
- ²⁵³ Интересно сравнить этот ответ с научным решением того же вопроса в книге *иеромонаха (потом епископа) Анатолия* «История сирийского монашества», с. 121, прим. 3 и с. 130 и 131.
- ²⁵⁴ «Много слов, дела мало». Рукопись Московской Типографской библиотеки № 420, л. 468.
- ²⁵⁵ «В Чег'е премного многословесия», там же, л. 463.
- ²⁵⁶ Там же, л. 420.
- ²⁵⁷ Срав. Четни-Минеи 19 ноября и *Vitae pp.*, ч. I, с. 242—338 или *Par. Lat.*, t. 43, с. 443.
- ²⁵⁸ Срав. Четни-Минеи 19 дек. и ВЧМ, декабрь, лл. 348—414, особенно прения (лл. 353—411).
- ²⁵⁹ См. также житие св. Сильвестра, папы Римского (2 января), и срав. *Сурий*, т. VI, с. 1173, §§ 25, 26 и 27 — прение с евреями.
- ²⁶⁰ Срав. Четни-Минеи, 25 сентября и ВЧМ сент. в. III, второе житие, стлб. 1421, 1428, 1444, 1445, 1446 и 1431—34.
- ²⁶¹ Четни-Минеи, 12 июня.
- ²⁶² Срав. Четни-Минеи 5 окт., *Сурий*, V, 665, Пролог и службу.
- ²⁶³ Срав. Четни-Минеи 28 ноября, ВЧМ, ноябрь, л. 1234, *Сурий*, VI, 660, § 3 и Церк. и гражд. деяния *Георгия Кедрина*, слав. пер., л. 162 и д.
- ²⁶⁴ Срав. Четни-Минеи 28 декабря, *Сурий*, VI, 1094 и то же сочинение *Георгия Кедрина*, ч. II, л. 8 и д.
- ²⁶⁵ Четни-Минеи 4 февр., ВЧМ, февр. 4 и *Георгия Кедрин*. Цит. соч., ч. II, л. 6 и д.
- ²⁶⁶ Четни-Минеи 20 октября, 6 марта, 1 августа и 5 июня.
- ²⁶⁷ Срав. Четни-Минеи, 6 сент., *Сурий*, V, 468 и ВЧМ, сент. I, 295.
- ²⁶⁸ Срав. Четни-Минеи, 24 ноября и Творения св. *Иоанна Дамаскина*, гл. I об иконах.
- ²⁶⁹ Срав. Четни-Минеи 17 ноября, *Сурий*, IV, 55 и *Скарга*, с. 990.
- ²⁷⁰ Срав. Четни-Минеи 15 янв., *Vitae pp.*, I, 17—20 и ВЧМ, янв. 15, л. 405.
- ²⁷¹ Срав. Четни-Минеи 18 января и *Сурий*, III, 22.
- ²⁷² Срав. Четни-Минеи 8 марта и Акты свв., март I, 787 и ВЧМ, март, 8 числа.
- ²⁷³ В Актах свв., март III, 668 ее нет, срав. Четни-Минеи 26 марта и ВЧМ, то же число.
- ²⁷⁴ «Синхрон» — современник.
- ²⁷⁵ Четни-Минеи 30 мар. и Acta SS., март III, 834.
- ²⁷⁶ См. ранее.
- ²⁷⁷ Четни-Минеи 19 янв. Подобный же порядок изложения событий см. в житиях — прп. Памвы, 18 июля, прп. Пимена Великого, 27 авг.
- ²⁷⁸ Четни-Минеи 12 дек. и *Сурий*, VI, 960, §§ 20 и 21.
- ²⁷⁹ Четни-Минеи 19 окт. и *Сурий*, V, 948, § 1.
- ²⁸⁰ Четни-Минеи 30 окт. и *Сурий*, V, 1081, §§ 3 и 4.
- ²⁸¹ Георгий рассказывает, что в Сикее, вблизи дороги была *diversorium*, где находила себе приют и заработок согрета красная девушка Мария, жившая с сестрой и матерью. Мимо их жилища проходил Косма, завернул туда и, увлеченный красотой Марии, cum ea concubuit. Мария зачала от него и оставила vitam meretricis... Выдержано это и дальше: злой дух называет Феодора filius meretricis; бабка Елпидия прославляет Бога за то, что Он meretricis spinis вывел плод, производящий розы и фрукты и т. д. См. Acta SS., апр., III, 33, §§ 3, 6, 18, 26. Срав. ЧМ, 22 апр., л. 361 об.
- ²⁸² Срав. Четни-Минеи, 4 апр., л. 266 и Акты свв., апр. I, 266, § 17.
- ²⁸³ Срав. Анфологион, л. 87 и Четни-Минеи, окт. I.
- ²⁸⁴ Срав. Четни-Минеи 3 сент. и Пролог.
- ²⁸⁵ Срав. Четни-Минеи 24 сент. и Сказания о христ. мчч. с. 448 и 575.
- ²⁸⁶ Напр., в житии св. сщмч. Автонома, давая буквальный перевод одного места из *Метафраста*, по которому составлено всё житие, Святитель предваряет его такими словами: «о ислении же свв. его мощей блаж. Симеон *Метафраст* глаголет сице». ЧМ, 12 сент.
- ²⁸⁷ Срав. Четни-Минеи 18 ноября и *Сурий*, IV, 307, §§ 2—7, 8—14.

²⁸⁸ Для примера срав. с подлинником жития — св. мч. Анфима 3 сент. и *Сурий*, VI, 1001, §§ 29—32; свв. мчч. Евлампия и Евлампии 10 окт. и *Сурий*, V, 751, §§ 3—5; св. мч. Платона 18 нояб. и *Сурий*, IV, 307; свв. мчч. Мины, Евграфа и Ермогена 10 дек. и *Сурий*, VI, 915; св. мч. Маврикия 22 февр. и *Сурий*, IV, 243; 42 мчч. аммо-рейских 6 мар. и Акты свв. мчч. I, 460, §§ 18—38 и др.

²⁸⁹ См., напр., жития: св. мч. Трифона 1 февр. ЧМ, II ч., л. 605 и срав. *Сурий*, I, 813, § 8 и д.; свв. мщ. Агапии, Ирины и Хионины 16 апр. ЧМ, л. 327—328 и Акты свв., апр. I, 248, §§ 5 и 6 и прим., а на с. 250; св. мч. Патрикия 19 мая, ср. ЧМ, гл. III, л. 620, 621 и Акты свв., апр. III, 576; св. мч. Кодрата 10 марта и Акты свв., март II, 4, §§ 4 и д.; св. Никиты исповедника 3 апр., срав. ЧМ, л. 259 об. и Акты свв., апр. I, 253, §§ 34—36 или ЧМ, лл. 261, 263 и Акты свв., там же, гл. 6 и др.

²⁹⁰ См. в житиях: св. Иосифа песнопisca 4 апр. и срав. ЧМ, л. 269 и Акты свв., апр. I, 266, § 33; свв. мчч. Агафопода и Феодула 5 апр. и ср. ЧМ, л. 274 об. и Акты свв., апр. I, 321, § 9; свв. мчч. Кирика и Иулитты 15 июля и срав. ВЧМ, июль, л. 164, св. великомученицы Евфимии, 16 сент. срав. *Сурий*, V, 280; свв. мчч. Маркиана и Мартирия, 25 окт., срав. *Сурий*, V, 1053, § 4 и др.

²⁹¹ См., напр., письмо прп. Феофана импер. Льву о свв. иконах, ЧМ, 12 марта, лл. 107—108 и Акты свв., март II, 224, § 16; письмо прп. Феодора Студита игумену Ипатю, срав. ЧМ, 24 марта, л. 165 и Акты свв., март, III, 357, §§ 3, 4 и 5; послание Феодора Едесского импер. Михаилу и ответ последнего Феодору, срав. ЧМ, июля 9-го, и ВЧМ, июль, л. 115 об. и др.

²⁹² Их особенно много в праздничных сказаниях.

²⁹³ См., напр., в житии св. Григория чудотворца его символ веры и срав. ЧМ, 17 ноября, и *Сурий*, IV, 55, § 7.

²⁹⁴ Напр., чудо свв. мчч. Гурния, Самона и Авива, срав. ЧМ, 15 ноября, и *Сурий*, VI, 356, §§ 16—28; историю служанки Глафиры в житии св. мч. Василия Амасийского, срав. ВЧМ, 26 апр., лл. 403—405, и Акты свв., апр. III, 416, Акты свв., §§ 4—18; явление Господа св. мц. Еликониде, срав. ЧМ, 28 мая, л. 662, и Акты свв., май VI, 83, § 8 и др.

²⁹⁵ Срав. ВЧМ, июль, л. 443 об. или *Сурий*, IV, 403 и Четии-Минеи 29 июля. См. также прологи к житиям: св. Симеона Дивного в ВЧМ, май, л. 647 об.; прп. Иларiona Великого в *Vitae pp.*, ч. I, 75; св. Иоанна Дамаскина у *Сурия*, III, 115, §§ 1—3; прп. Саввы Освященного в ВЧМ, дек. 5, и др.

²⁹⁶ ВЧМ, октябрь, в. I, с. 237.

²⁹⁷ Срав. Четии-Минеи 18 сент., и Пролог, ч. I, то же число.

²⁹⁸ См., напр., жития: св. Фоки вертоградяра и срав. ЧМ, 22 сент., и *Сурий*, V, 363; св. мч. Гордия, срав. ЧМ, 3 янв., и *Сурий*, I, 97; второе избиеение свв. отцов в Синае и Раифе, срав. ЧМ, 14 янв., и Акты свв., январь I, 954; жития: прп. Малха; срав. ЧМ, 26 марта, и *Vitae pp.*, I, 93; св. Никиты исповедника, срав. ЧМ, апреля 3, и *Сурий*, II, 500; прп. Акакия Мелитинского, срав. ЧМ, апр. 17, и ВЧМ, апрель, л. 162; прп. Зосимы Киликийского, срав. ЧМ, июня 5, и «Луг духовный», гл. 123, 124, 166 и др.

²⁹⁹ Четии-Минеи, 17 сент., ч. I, л. 113.

³⁰⁰ Четии-Минеи, 3 дек., ч. II, л. 16 об.; 5 дек., л. 46; 21 дек., л. 212 об.; 15 сент., ч. I, л. 102 об. и 103; 26 сент., л. 173 об.

³⁰¹ Четии-Минеи 6 дек., ч. II, 69 об.

³⁰² Срав. Четии-Минеи, 4 сент., и *Сурий*, V, 111.

³⁰³ Срав. Четии-Минеи, 20 сент., и *Сурий*, VI, 30.

³⁰⁴ Срав. Четии-Минеи, 18 дек., и *Сурий*, I, 400 и 450.

³⁰⁵ Срав. Четии-Минеи, 5 февраля, и *Сурий*, I, 865, § 2.

³⁰⁶ Срав. Четии-Минеи, 21 декабря, и *Сурий*, I, 1041, § 4.

³⁰⁷ История древней литературы, с. 585.

³⁰⁸ Напр., вырок (ЧМ, ч. I, л. 150), возстай (I, 316), изпага (I, 444), колдра (I, 468 об.), завертенье (II, 4), лядина (II, 407), годе, бодцы (III, 5), гай (III, 118), хлыпания (III, 119 об.), ярина (III, 305), трам (III, 324), цистерны (III, 365), руина (III, 643), сланутка (I, 305) и др.

³⁰⁹ Напр., канкрум, космитор, фортуна, сяндон, дактиль, ксателарий и др.

³¹⁰ Напр., вапио (I, 20), остны (I, 149), балия (I, 150), развренье (I, 167), лужный (I, 171), в'ихание Господне (I, 272), вуй (I, 450), убожница (II, 17), простыня (III, 6), ошиб (III, 58 об.), коло (III, 78), гутник (III, 93), присман (III, 165), квсы (III, 257), онгия (III, 261 об.), позибати (III, 173 об.), сулица (II, 325), обутель (III, 399), сметне (III, 404), наопаш (IV, 275) и др.

³¹¹ Напр., синап (I, 117), ипанант (II, 613), игемон (III, 153), канфилион (III, 32 об.), гимносифист (III, 58), апостат (III, 58), маледикте (III, 188), синхрон икономах (III, 266), анфипат (III, 325), анагност (III, 459), кордаспос (III, 515) и др.

³¹² Нельзя не пожалеть, что этот благой обычай старины теперь совсем оставлен. Сколько пользы принесло бы чтение житий святых народу, как оживило бы оно наше Богослужение, какой свет пролило бы на мало кому понятные и редко кем со вниманием выслушиваемые церковные песнопения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

I

1. Четин-Минен в 4-х книгах, 1-е изд. 1689—1705, 2-е изд., 1-я книга, 1711, 3-е изд. в 4-х книгах, 1754.
2. Жития святых на русском языке. Изд. Моск. Синод. типографии.
3. Великие Четин-Минси *Московского митрополита Макария*, месяцы — сентябрь, октябрь и ноябрь в издании Археографической Комиссии, остальные — в рукописи по Успенскому списку.
4. Сочинения Святителя Димитрия. Изд. 1824.
5. Рукописи в сборниках, принадлежавших Святителю Димитрию и находившихся в Моск. Патриаршей б-ке и в б-ке Синодальной типографии.
6. Письма Святителя Димитрия при его сочинениях — в «Ярославских епархиальных ведомостях» за 1873 и 1874 гг. и в других изданиях.
7. Опись оставшихся после Святителя Димитрия книг, напечатанная в «Летописи о Ростовских Архиереях», изданной Обществом любителей древней письменности в 1890 г., с примечаниями А. А. Титова.
8. Пролог 1685 г. в 4-х книгах, принадлежавший Святителю Димитрию и находившийся в б-ке Моск. духовной академии, № 8/500.
9. Печерский Патерик. Киев, 1678.
10. *Лаврентий Сурий*. Жития святых Востока и Запада (на латинском языке). Изд. 2-е, 1573—1578, в 7 томах, по экземпляру, хранящемуся в Моск. Синод. типографии, № 3261.
11. Деяния святых (Acta Sanctorum) в 18 томах за месяцы январь — май.
12. Жития святых отцов (Vitae Sanctorum Patrum) *Росвейда* (на латинском языке). 2-е Антверпенское издание, 1628, по экземпляру, хранящемуся в Московском Румянцевском музее, № 1958.
13. *Минь*. Патрология, греческая серия, тт. 114, 115 и 116; латинская серия, тт. 21, 73 и 74.
14. *Руинарт*. Акты мучеников подлинные и избранные (на латинском языке). Изд. 1689.
15. *Ц. Бароний*. Церковные летописи (Annales ecclesiastici), в 12 томах.
16. *Ц. Бароний*. Римское мученикословие (Martyrologium Romanum). Изд. 1589.
17. Греческие церковные историки: Евсевий-Памфил., Сократ-схоластик, Созомен, Феодорит Кирский, Евагрий-схоластик, Феодор-чтец (все в русском переводе); *Георгий Кедрин*. Деяния церковные и гражданские (церковнослав. перевод, 1794); *Никифор Каллист*. Церковная история (на латинском языке).
18. *Петр Скарга*. Жития святых (Żywoty Świętych).
19. Богослужбные книги: Месяцесловы, Месячные Минен, Анфологион, Триодь постная и др.
20. Маргарит. М., 1641.
21. Архив Юго-Западной России, т. V, ч. 1.
22. *Ундольский В. М.* Опыт славяно-русской библиографии. М., 1871.
23. *Каратаев*. Описание славяно-русских книг, 1883.
24. *Родосский*. Описание старопечатных и церковнославянских книг СПб. дух. академии, 1891.
25. Описания рукописей в различных книгохранилищах и библиотеках.

II

1. *Митрополит Макарий*. История Русской Церкви, тт. 10, 11 и 12.
2. *Митрополит Макарий*. История Киевской дух. академии, 1849.
3. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви (т. I — 1 и 2 — и т. II — 1 и 2).
4. *Голубинский Е. Е.* История канонизации русских святых.
5. *Архиепископ Сергей*. Полный месяцеслов Востока. Изд. 2-е, тт. 1 и 2.
6. *Архангельский А. С.* Очерки по истории западнорусской литературы XVI и XVII вв., 1888.
7. *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике. СПб., 1902.
8. *Анатолий, архимандрит*. История сирийского монашества.
9. *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882.
10. *Белокуров С. К.* История духовного просвещения в Московском государстве в XVI и XVII вв.
11. *Браиловский С. Н.* Федор Поликарпов Орлов.
12. *Браиловский С. Н.* Указ. материалы, II, 1902.
13. *Васильевский В. Г.* Синодальный кодекс Метафраста, 1897.
14. *Волков Н. В.* Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI—XIV вв., 1897.
15. *Голубев С. Т.* Киевская Академия в конце XVII в., 1901.
16. *Голубев С. Т.* Митрополит Петр Могила.
17. *Евсений, митрополит*. Описание Киево-Печерской Лавры.

18. *Иконников В. С.* Максим Грек и его время, 1915.
19. *Иконников В. С.* История русской библиографии.
20. История русской литературы. Изд. АН СССР, т. I, 1941.
21. *Кадлубовский А.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902.
22. *Кекелидзе К. С., протоиерей.* Симеон Метафраст по грузинским источникам. Труды Киевской духовной академии, февраль, 1910.
23. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых, как исторический источник. М., 1871.
24. *Курбский А. М.* Сказания и письма.
25. *Латышев В. В.* Византийская царская минея. Пгр., 1915.
26. *Лопарев X.* Византийские жития святых VIII—IX вв. — Византийский временник, 1910, т. 17.
27. *Майков Л. Н.* Очерки по истории русской литературы XVII в.
28. Палестинский Патерик, вв. 1 и 2.
29. *Петров Н. И.* История Киевской духовной академии.
30. *Порфирьев И.* История русской словесности. Казань, 1891.
31. *Панков А. А.* Братства. Изд. Троицкой Лавры, 1900.
32. *Попов М., священник.* Святитель Димитрий и его труды, 1910.
33. *Пыпин А. Н.* История русской литературы, т. II.
34. *Рудаков А. П.* Очерки Византийской культуры по данным греческой агнографии. М., 1917.
35. *Серебрянский П.* Древнерусские княжеские жития. Кострома, 1914.
36. Сказания о христианских мучениках. Изд. Казанской дух. академии.
37. *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899.
38. *Соболевский А. И.* Жития святых в древнем переводе на церковнославянский язык. СПб., 1904.
39. *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XV вв. СПб., 1903.
40. *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910.
41. *Сперанский М. Н.* История древней русской литературы. Изд. 2-е, М., 1914.
42. *Сперанский М. Н.* Сентябрьская и октябрьская Четия-Минея домакарьевского состава. ИОРЯС АН, 1896, т. I, кн. 2, и 1901, т. VI, кн. 1.
43. *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках.
44. *Сумцов.* Иоанникий Голятовский и Иннокентий Гизель — статьи в журн. «Киевская старина» за 1884 г.
45. *Титов Ф. И., протоиерей.* Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве. Киев, 1909, тт. 1 и 2.
46. *Титов Ф. И., протоиерей.* Святитель Димитрий. — Труды Киевской духовной академии, 1909.
47. *Филарет архиепископ.* История Русской Церкви.
48. *Филарет, архиепископ.* Историческое учение об отцах Церкви.
49. *Филарет, архиепископ.* Обзор русской духовной литературы.
50. *Филарет, архиепископ.* Подвижницы Восточной Церкви.
51. *Филарет, архиепископ.* Русские святые (три тома).
52. *Шляпкин И. А.* Святитель Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891.
53. *Шляпкин И. А.* Лекции по литературе. Ч. 2. Юго-Западная Русь в XVI и XVII вв.
54. *Эйнгорн.* Очерк по истории Малороссии XVII в. М., 1899.
55. *XX.* Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Изд. 1848.

*Профессор А. И. ИВАНОВ,
доктор Церковной истории*

МАКСИМ ГРЕК КАК УЧЕНЫЙ НА ФОНЕ СОВРЕМЕННОЙ ЕМУ РУССКОЙ ОБРАЗОВАННОСТИ

ВСТУПЛЕНИЕ

Поставленный нами вопрос имеет большое значение не только для биографии преподобного Максима Грека. Рассмотрение его весьма важно для выяснения того уровня образования и культуры, на котором находилось современное Максиму русское общество.

В русской исторической литературе, особенно дореволюционного периода, и зарубежной господствовал взгляд на Древнюю Русь времен Максима Грека как на страну, погруженную во мрак полного невежества. В ней не видели признаков светского образования. Русский ум, по утверждению этих историков, был целиком погружен в сферу религиозных идей.

Этот взгляд на образованность Древней Руси высказывали такие передовые представители русской общественной мысли второй половины XVIII и первой половины XIX столетий, как Татищев, Кантемир, Ломоносов и др. Даже Пушкин и Белинский судили о русской образованности средних веков с большим пренебрежением, отрицая проявления в русском обществе того времени каких-либо прогрессивных веяний¹.

Столь низкое мнение указанных выше культурных деятелей о состоянии образованности в Древней Руси объяснялось, несомненно, тем, что в их время богатые книжные рукописные сокровища не только не были изучены, но и совершенно не выявлены, оставаясь неизвестными широкому кругу образованного русского общества.

Однако и после того, как с середины XIX в. по инициативе и под руководством Академии наук началось довольно интенсивное собирание и изучение памятников древней русской письменности не только отдельными учеными и любителями древности, но и целыми научными обществами, взгляд на крайнюю темноту и умственную отсталость Древней Руси продолжал удерживаться как в русской, так и в зарубежной исторической науке.

Так, один из самых ранних русских церковных историков архиепископ Филарет (Гумилевский) отзывался о временах Максима Грека как о «темном веке»².

Точно так же В. Жмакин называл вторую половину XV и первую половину XVI веков «темным периодом» в истории русского просвещения. Он отрицал существование в то время на Руси светского образования и светской литературы. Русская мысль, по его словам, замкнута была тогда полностью в религиозную сферу³.

¹ М. П. Алексеев. Явления гуманизма в литературе и публицистике Древней Руси (XVI—XVII вв.). М., 1958, с. 9—11.

² Архиеп. Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви, ч. III, с. 112.

³ В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения. — ЧОИДР, кн. I, М., 1881, с. 1—8.

П. Н. Милюков утверждал, что на Руси в XVI в. не было ни идеи критики, ни идеи терпимости, ни идеи внутреннего духовного христианства. Все эти идеи для огромного большинства русского общества были просто непонятны⁴.

Специально занимавшийся вопросом об образованности в Московском государстве конца XV—XVII вв. проф. А. С. Архангельский, несмотря на имевшееся в его распоряжении большое количество древних рукописных материалов, заявляет, что «образованность народа во всё продолжение периода XV—XVII вв. остается на самой низкой ступени, почти совершенно отсутствует». В своей характеристике состояния образованности в Московской Руси автор не только для XVI, но и для XVII в. слово «образованность» ставит в кавычках. По его словам, мысль русского народа, лишённого образованности, принимает крайне ненормальное направление в сторону исключительно церковнообрядовую⁵.

В недавнее сравнительно время известный знаток древнерусской литературы М. Н. Сперанский писал, что дело образованности во времена Максима Грека на Руси было не многим выше картины, нарисованной архиепископом Новгородским Геннадием⁶.

Как известно, архиепископ Геннадий в своем послании митрополиту Симеону (1496—1504) жаловался на почти поголовную безграмотность новгородского духовенства⁷.

На фоне указанной мрачной картины крайнего культурного невежества Древней Руси к началу XVI в. большинство прежних исследователей рассматривало литературно-научную деятельность Максима Грека как «первого просветителя России, впервые познакомившего русских с началами светской науки и западной образованности»⁸.

Взглял на крайнюю умственную отсталость России начала XVI в. и на роль Максима Грека как первого просветителя русских с особой категоричностью подчеркивается в зарубежной литературе и особенно двумя учеными — И. Денисовым и Г. Папамихилом. Первый, причисляя Максима Грека к гуманистам первого ранга, заявляет, что он явился на Руси как «апостол цивилизации при ее возникновении в России» и «стремился пробудить русских от умственной спячки»⁹. Г. Папамихил в самом заглавии своего обширного труда называет Максима Грека «первым просветителем русских» (ὁ πρῶτος φωτιστής τῶν Ῥώσων) и в двух главах — «Русская темнота» (Τὸ ὑστερὸν σκότος) и «Великое беспросветное невежество русских» (Ὁ μέγας τῶν Ῥώσων ἀγνοοφωσία) — рисует самую мрачную картину умственного и нравственного состояния современного Максиму русского общества¹⁰.

Мы считаем, что приведенные выше мнения историков о глубоком умственном застое Древней Руси и о роли Максима Грека как первого просветителя русских не могут быть приняты в науке и требуют решительного пересмотра. Они построены не на тщательном изучении обширного образовательного материала, которым располагали древние русские книжники, а на отрывочных показаниях, хотя как будто и авторитетных, но довольно односторонних. Таковы уже указанные нами жалобы архиепископа Новгородского Геннадия на безграмотность духовенства, критические замечания о том же Стоглавого Собора и отзывы о

⁴ П. Н. Милюков. Очерки по истории русской культуры. Ч. 2. СПб., 1897, с. 31.

⁵ А. С. Архангельский. Образование и литература в Московском государстве конца XV—XVII вв. Вып. 1. Казань, 1898, с. 2—16.

⁶ М. Н. Сперанский. История древней русской литературы. М., 1921, с. 12.

⁷ М. П. Алексеев. Указ. соч., с. 12.

⁸ Там же.

⁹ E. I. Denissoff. Maxime le Grec et l'Occident. Contribution a l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris — Louvain, 1943, pp. 19, 386.

¹⁰ Γρ. Παπαμιχαήλ. Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ πρῶτος φωτιστής τῶν Ῥώσων. Ἐν Ἀθήναις, 1950, σελ. 63—95, 491—500.

Руси нескольких иностранцев, как, например, итальянского историка Павла Иовия (Джовио), писавшего в первой половине XVI в.¹¹, и Антония Поссевиша, бывшего в Москве в 80-х годах XVI в. Такие источники не могут служить достаточным основанием для категорических суждений и выводов. Поэтому уже А. И. Соболевский в одной из своих работ указал, что эти свидетельства следует принимать с большими ограничениями¹².

В работах советских ученых А. И. Клибанова¹³, Я. С. Лурье¹⁴, Д. С. Лихачева¹⁵, М. П. Алексеева¹⁶ собрано довольно значительное количество фактов, указывающих, что еще до Максима Грека на Русь начали проникать гуманистические идеи Запада.

Однако этих фактов далеко еще недостаточно для каких-либо определенных и общих выводов. Вопрос о состоянии образованности в Московских Руси XV—XVI вв. требует рассмотрения всей совокупности материалов, связанных с разными сторонами культурной жизни русского общества того времени. Здесь, прежде всего, следует напомнить, что Древняя Русь не была государством, совершенно изолированным от всего остального мира и замкнутым в самом себе. Она в той или иной степени соприкасалась с культурой соседних стран и в первую очередь с самой культурной страной в средние века — Византией.

СОСТОЯНИЕ ОБРАЗОВАННОСТИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ в XV—XVI вв.

1. Культурные связи с Византией

На протяжении почти всех первых пяти веков своего существования Древняя Русь находилась в постоянных и довольно тесных культурных связях с Византией¹⁷. Оттуда поступали на Русь разного рода книги на греческом языке и в переводе на русский, частью непосредственно из

¹¹ Павел Иовий. Книга о Московском посольстве. Издана в книге: С. Герберштейн. Заметки. Перевод Малкина. СПб., 1908, с. 271. Здесь можно отметить, что Иовий в Москве не бывал, а писал с чужих слов.

¹² А. И. Соболевский. Образованность Московской Руси XV—XVII вв. Изд. 2 СПб., 1894, с. 1—22.

¹³ А. И. Клибанов. Написание о грамоте. — Вопросы истории религии и атеизма, 1955, № 3; Он же. Самобытная ересь. — Вопросы истории религии и атеизма, 1956, № 4; Он же. К истории русской реформационной мысли. — Вопросы истории религии и атеизма, 1958, № 5; Он же. К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности. — ТОДРЛ, т. XIII, 1957; Он же. У истоков русской гуманистической мысли. — Вестник истории мировой культуры, 1958, № 1; 1959, № 1.

¹⁴ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.—Л., 1960.

¹⁵ Д. С. Лихачев. Национальное самосознание Древней Руси. М.—Л., 1945; Он же. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970; Он же. Культура русского народа X—XVII вв. М.—Л., 1961; Он же. Культура Руси времени Андрея Рублева и Елифания Премудрого. М.—Л., 1962; D. Lichatschew. Die Kultur Russlands während der osteuropäischen Frührenaissance. Dresden, 1962.

¹⁶ М. П. Алексеев. Цит. соч.

¹⁷ Литература по вопросу о культурном влиянии Византии на Русь обширна. Отметим главные труды:

В. Иконников. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. Автор приводит очень большое количество фактического материала, но, к сожалению, без ссылок на источники.

Ф. Т. Терновский. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Ч. 1—2. Киев, 1876.

А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903.

М. Н. Тихонравов. Византия и Московская Русь. — Исторический журнал, 1945, №№ 1—2.

Константинополя, а частью через Афон и южнославянские страны, главным образом, через Болгарию.

В Константинополе в XIV—XV вв. существовала небольшая колония русских паломников и монахов, среди которых были люди грамотные и даже знающие греческий язык. Они посылали в Русскую землю наиболее важные и интересные, по их мнению, книги как на греческом языке, так и в переводе на русский язык. В некотором количестве книжная греко-восточная продукция притекала на Русь через Афон и через южнославянские страны, особенно через Болгарию. В последнем случае книги переправлялись на Русь уже в переводе на южнославянские языки — болгарский и иногда сербский.

Какие это были книги? Конечно, в первую очередь церковно-религиозные: богослужебные, сборники церковных песнопений, жития святых. Всей этой церковно-богословской литературы мы касаться не будем. Мы сосредоточим свое внимание на тех книгах, занесенных на Русь с греческого Востока, которые содержали в себе не только богословские сведения, но и сведения по светским наукам. Известно, что выдающиеся представители христианской Церкви первых веков считали необходимым использовать в интересах христианства всё лучшее из древней языческой мудрости. Так, Святитель Василий Великий в своей беседе к юношеству призывал учеников изучать греко-римских писателей. «Поворит он, — потом уже начнем слушать священные и таинственные учения». И далее он указывает, что христианский философ должен уподобляться пчеле, собирая из древних авторов самое ценное¹⁸. Другой известный представитель Древней Церкви — Святитель Григорий Богослов заявлял: «Меня объяла пламенная любовь к словесным наукам. Я старался обогатить себя языческой ученостью с намерением употребить ее в пособие христианскому просвещению»¹⁹.

Следуя таким наставлениям древних церковных авторитетов, многие и более поздние церковные писатели старались изучать произведения языческих мудрецов в апологетических целях и приводили из них выдержки. Наглядным примером попыток сближения христианского учения с языческой мудростью служат так называемые антологии, которые стали появляться с VII века.

Это были сборники, состоящие из выписок о различных предметах из Священного Писания, творений святых отцов Церкви и из произведений светских писателей, философов, ораторов, историков и поэтов. Такой характер имеют сборник преподобного Максима Исповедника (VII в.) под заглавием «Κεφάλαια θεολόγια ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καὶ ἑμὸς καὶ τῶν ἀγαθῶν» и два сборника инока Антония, получившего у греков за свои труды весьма характерное наименование *Μελίσσα* (Пчела). Под наименованием «Пчела» все три сборника были объединены в один и издавались на греческом и латинском языках, а потом появились в переводе на русский язык и на Руси²⁰.

О времени перевода «Пчелы» на русский язык определенных сведений нет. Буквальные отрывки из нее встречаются в «Слове Даниила Заточника» и в «Слове о злых женах». Однако полные списки «Пчелы» известны не ранее XIV в. На протяжении XV—XVI вв. сборник подвер-

¹⁸ Св. Василий Великий. Творения. Ч. IV. Изд. 3. Сергиев Посад, 1892. с. 318—338.

¹⁹ Жизнь св. Григория Богослова. — Прибавление к творениям святых отцов, 1843. ч. 1, с. 12.

²⁰ Об источниках сведений по разным наукам в древние времена России. — Православный собеседник, 1860, ч. 1, с. 185—186.

Е. Голубинский. История Русской Церкви. Т. I, 1-я пол. Переводная литература. М., 1901, с. 916—917.

гался некоторым изменениям и исправлениям, а в 1591 г. переведен был вновь²¹.

Сборник «Пчела» является одним из самых богатых памятников древнерусской письменности по количеству содержащихся в нем выдержек из произведений светских писателей, особенно древних авторов. В «Пчеле» приводятся краткие рассказы и изречения, преимущественно морального характера, из сочинений Плутарха, Филона, Инократа, Демокрита, Диогена, Менаандра, Геродота, Еврипида, Пифагора, Демосфена, Сократа, Ксенофонта, Аристиды, Ликурга, Аристотеля, Диодора, Епиктета, Катона, Епикура, Ливания и других менее известных древних мужей²².

«Пчела» была любимым чтением в Древней Руси, о чем свидетельствуют многочисленные списки сборника от XIV—XVII вв., рассеянные по всем древнерусским библиотекам. Из нее приводит изречение Демокрита архиепископ Ростовский Вассиан в XV в. в своем послании Ивану III: «Слыши, что глаголет Демокрит философ: первое князю подобает имети ум ко всем переменным, а на супостаты крепость и мужество, и храбрость, а к своей дружине любовь и привет сладок»²³. В 30-х—40-х годах XVI в. Максим Грек и некоторые из современных ему публицистов будут развивать в своих сочинениях такие мысли²⁴.

Известно, что византийские историки и хронисты имели очень большое влияние на древнерусскую летописную или историко-повествовательную литературу. Но произведения их содержали не только исторические сведения. Там имелись материалы по географии, философии, мифологии и по древнегреческой литературе.

Особой известностью и вниманием в Древней Руси пользовались два хрониста: Иоанн Малала (VI в.) и Георгий Амартол (IX в.). Хроника Иоанна Малалы впервые переведена была на славянский язык болгарским монахом Григорием при царе Симеоне²⁵.

Возможно, что она в середине XI в. переведена была в Киеве на древнерусский язык одним из русских книжников при князе Ярославе, но дошла до нас в сборниках XIV в. под длинным заглавием, которое начиналось: «Книги Завета Божия Ветхого связующе образы Нового Завета...» В том же заглавии, между прочим, говорится, что книги переведены с греческого на славянский при болгарском царе Симеоне пресвитером Григорием монахом²⁶.

О времени и месте первого перевода Хроники Георгия Амартола в науке существуют разногласия. Некоторые ученые (Палаузов, Н. И. Дурново, М. Вейнгардт, П. А. Лавров) считают, что перевод Хроники Георгия Амартола на славянский язык впервые был сделан болгаринном. Однако аргументированным следует признать взгляд В. М. Ис-

²¹ Православный собеседник, 1860, ч. 1, с. 216—219. Об одном из наиболее ранних списков «Пчелы» см.: В. Семенов. Древнерусская «Пчела» по пергаментному списку. СПб., 1893 (Оттиск из СОРЯС, т. LIV, 1893, № 4).

Исследования о «Пчеле»:

М. И. Сухомлин. Замечания о сборниках, известных под названием «Пчела». — Известия Академии наук, 1853, т. II; П. А. Бессонов. Книга «Пчела». — Временник Общества истории и древностей российских, кн. XXV.

Две редакции «Пчелы» помещены в «Сборнике Отделения русского языка и словесности» (Известия Академии наук, 1893, т. 54) и в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских», 1893, кн. II.

²² Православный собеседник, 1860, ч. 1, с. 219—220. См. также: М. И. Сухомлин. Указ. соч.; П. А. Бессонов. Книга «Пчела» — памятник древнерусской письменности. М., 1856.

²³ Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, [б. г.], ч. 1, с. 222.

²⁴ А. И. Иванов. Максим Грек и итальянское Возрождение. — Византийский временник, т. XXXV. М., 1973, с. 129—133.

²⁵ Палаузов. Век болгарского царя Симеона, с. 112—116.

²⁶ Хроника напечатана в труде К. Ф. Калайдовича «Иоанн, экзарх Болгарский» (М., 1824, прилож. X, с. 178—188).

трина, который в своем капитальном труде приходит к выводу, что «перевод Хроники Георгия Амартола был сделан в конце первой половины XI в. на Руси, в Киеве, в русской книжной среде, на общелитературный церковнославянский язык, но в русской его редакции»²⁷.

Обращаясь к содержанию Хроник, следует отметить следующие места, которые должны были представлять интерес для читателей Древней Руси.

В Хронике Иоанна Малалы находятся две статьи: «Сказание о Троянской войне» и «Александрия». В первой дается характеристика участников Троянской войны и сообщаются сведения о Гомере, Вергилии и греческих трагиках. Во второй описываются походы Александра Македонского²⁸. Отрывки из этих статей встречаются в большинстве древнерусских алфавитов и сборников.

Хроника Амартола богата сведениями о людях, нравах и обычаях разных народов, об исторических и мифологических героях древнего мира, упоминает о Гомере как создателе греческой поэзии, о Зеноне как создателе диалектики, Корамесе — создателе риторики, о Ликурге и Солоне как законодателях и о целом ряде греческих философов.

Наконец, в Хронике Амартола имеются сказания, взятые из разных апокрифических источников, как, например, сказания о Сивиллах, о врачебных книгах царя Соломона, о царице Савской. По всей вероятности, эта Хроника известна была уже первому русскому летописцу, который заимствовал из нее описание быта сирийцев и вавилонян, сказание об амазонках, о нечестивых обычаях греков и о звезде, явившейся при Нероне в виде копья²⁹.

Хроника Амартола в виде более или менее обширных выдержек легла в основу древних русских рукописных сборников, о чем будет сказано ниже. Этой Хроникой пользовался преподобный Иосиф Волоцкий при написании 2-го и 11-го Слов своего «Просветителя»³⁰. Из нее извлек некоторые материалы для своих сочинений Максим Грек.

Обратимся далее к переводным произведениям богословско-философского, истолковательного и повествовательного характера, содержащим сведения или материалы по светским наукам.

Здесь, прежде всего, следует назвать труды выдающегося греческого богослова VIII в. преподобного Иоанна Дамаскина. Один из его трудов носит название «Точное изложение православной веры», или «Богословие Иоанна Дамаскина». Этот труд занимал у греков первое место среди догматических сочинений и пользовался огромным авторитетом на Западе. Древнейший перевод с греческого на славянский язык сделан в X в. экзархом Болгарским Иоанном. Болгарский перевод известен по рукописям XVI в., иногда под заглавием «Слово о вере». В русской рукописной традиции перевод представлен рукописями XVI в. и притом в двух редакциях: одна дает текст древнего перевода X в. экзарха Болгарского, а вторая принадлежит князю Андрею Курбскому.

Кроме глав с богословским содержанием, в переводе имеется 12 глав, содержащих естественнонаучные сведения о свете и огне, «о водах и земле и еже от нея»; здесь же «Трактат о самовластии», или о свободной воле человека³¹.

²⁷ В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. III. Изд. АН СССР. Л., 1930, с. L.

²⁸ Составление «Александрии» приписывается Псевдо-Каллисфену. С VI в. сказание входит в греческие Хроники Иоанна Малалы и Георгия Амартола (В. Иконников. Указ. соч., с. 519).

²⁹ М. И. Сухомлин. О древних русских летописях как памятниках литературы. СПб., 1856, с. 85—166.

³⁰ Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного Иосифа, игумена Волоцкого монастыря. Изд. 4. Казань, 1903, с. 94—119, 405—464.

³¹ Е. Голубинский. История Русской Церкви. Т. I, 1-я пол. М., 1901, с. 732—733, Т. II. Ратнов. Наука в России XV—XVII вв. М.—Л., 1940, с. 155—156.

Второй замечательный труд Иоанна Дамаскина носит заглавие «Диалектика». Он составлен был для епископа Маиумского и имеет философский характер. В предисловии автор прямо заявляет, что его философия представляет собственно собрание мыслей языческих мудрецов, из которых он заимствует, подобно святому Григорию Богослову, то, что не противоречит истине, и отвергает всё противное ей и исполненное сатанинской прелести. «Диалектика» Иоанна Дамаскина составлена под влиянием разных философских систем³².

Самыми важными и наиболее распространенными в Древней Руси источниками сведений естественнонаучного порядка были «Шестоднев экзарха Болгарского» и «Физиолог».

«Шестоднев» содержит в себе шесть Слов о творении мира. Он составлен частично самим экзархом Иоанном, частью на основании бесед Святителю Василию Великому на первые главы книги Бытия о творении мира³³. Автор использовал затем творения некоторых других святых отцов Церкви, а также сочинения древних греческих философов и мудрецов: Фалеса, Парменида, Демокрита, Диогена, Платона, Аристотеля.

Экзарх Иоанн вступает в полемику с греческими мудрецами, возражая против их учения, что весь видимый мир произошел из трех стихий: воздуха, воды и огня. Сам экзарх признавал четыре стихии, составляющие основу видимого мира: воду, воздух, огонь и землю³⁴.

Суждения экзарха Иоанна об основных стихиях материального мира впоследствии вносились часто в русские алфавиты иностранных речений с указанием, что они заимствованы из «Шестоднева экзарха», и в другие русские сборники, что говорит о его популярности³⁵.

К «Шестодневу экзарха Болгарского» примыкает «Шестоднев Севериана Говальского» (епископа Сирийского, IV в.). В основном он следовал за «Шестодневом» святого Василия Великого, он усилил астрологический элемент. Рукопись известна с XV в., но осталась не изданной и не описанной³⁶. Известна в двух редакциях: сербской и русской. В ранних списках русской редакции объявляется, что мир состоит из четырех этажей, расположенных один над другим. Нижний этаж — подземный. В состав его входят: вода, тьма, огонь, ад, «пустота, тартар, бездны». Второй этаж образуется из аэра, облаков и воздуха. Далее следует небо, а над ним, выше всего, — опять вода, тьма, огонь, престол Божества, свет незаходимый³⁷.

К этой же категории памятников следует отнести интересное произведение, написанное в форме поэмы, писателя VII в. Георгия Писидийского «Похвала к Богу от сотворений всей твари»³⁸. Произведение богато сведениями о природе. Перевод начинается указанием, что он сделан в 1385 г. Димитрием Зографом с греческого на русский язык. И. Шляпкин высказывает сомнение о первоначальном русском перево-

³² В. Иконников. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869, с. 511.

³³ Древнейший русский перевод относится к 1268 г. Представлен в списках XV в. (Т. Н. Ратнов. Указ. соч., с. 156—157).

³⁴ «Шестоднев» издан А. Н. Поповым в ЧОИДР за 1879, № 3. Как отмечено будет ниже, «Шестоднев» оказал непосредственное влияние на Палею русского извода.

³⁵ Так, в одном из сборников инока Евфросина конца XV в. помещена статья из «Шестоднева» о животных, некоторых птицах и драгоценных камнях. См.: Я. С. Лурье. Литературная и культурно-просветительная деятельность Евфросина в конце XV в. — ТОДРЛ, т. XVII. М.—Л., 1964, с. 148.

³⁶ Описание рукописей библиотеки Соловецкого монастыря. Ч. 1, с. 107, 109, 117, 120.

³⁷ Т. Н. Ратнов. Цит. соч., с. 158.

³⁸ И. Шляпкин. Премудрого Георгия Писиды «Похвала к Богу от сотворений всей твари. Шестоднев Георгия Писиды в славяно-русском переводе 1385 г.» СПб., 1882.

де³⁹. Он отмечает ряд заимствований автором «Похвалы» из сочинений Аристотеля, Платона, Плутарха и других древних философов.

Георгий Писида строит «мир сый весь» из четырех традиционных стихий: воздуха, огня, воды и земли. Мир у Писиды двухъярусный. Нижний ярус — земля — это корабль на воде. По поводу дождя Писида заявляет, что Бог устроил его, чтобы предохранить землю от засухи и бесплодия. В произведении много внимания уделяется жизни животных, насекомых, рыб и птиц, причем автор повсюду видит проявление мудрости Творца.

Вторым важнейшим источником разных сведений о природе для русских читателей Древней Руси служил сборник под названием «Физиолог»⁴⁰.

Исследователи А. Корнеев, Александров и другие выяснили существование в русско-славянской письменности трех переводов «Физиолога», различия между которыми восходят к греческим оригиналам⁴¹.

Болгарский перевод восходит к XIII в. Отрывки из «Физиолога» встречаются в русских рукописях не ранее XV в. Для читателей Древней Руси этот памятник был одним из главных источников физиологических сведений⁴². Из него заимствовал некоторые нравоучительные рассказы о птицах (преимущественно, баснословных) Максим Грек⁴³.

Большой интерес как источник не только богословских, но и светских знаний представляет «Изборник Святослава 1073 г.» Этот Сборник был переведен в Болгарии при царе Симеоне, возможно, тем же экзархом Иоанном и имел надпись: «Сбор от мног отец толкования о неразумных словесах въ еуаггелии и апостоле и в иных книгах, въ кратць сължено на память и на готовь ответ».

В 1073 г. памятник переписан с некоторыми изменениями для великого князя Изяслава Ярославича и затем перешел к его брату Святославу⁴⁴. Сборник содержит в себе выписки и отрывки из произведений святых отцов Церкви и разных древних писателей, преимущественно философов. Особый интерес представляет риторическая статья византийского филолога конца VI—начала VII в. Георгия Хировоска о фигурах. Судя по заглавию болгарского перевода и по началу статьи Хировоска⁴⁵, Сборник Святослава являлся как бы первой русской энциклопедией⁴⁶.

³⁹ И. Шляпкин. Георгий Писида и его поэма о миротворении в славяно-русском переводе 1385 г. — Журнал Министерства народного просвещения, 1880, июнь, с. 264—294.

⁴⁰ Сведения об этом памятнике см.: А. Корнеев. Материалы и заметки по литературной истории «Физиолога». Изд. ОЛДП, вып. ХСII. СПб., 1890; Т. Н. Ратнов. Цит. соч., с. 74—76.

⁴¹ В. М. Истрин. Заметки о составе Толковой Палеи. Вып. 2. СПб., 1908, с. 101.

⁴² А. Корнеев. Указ. соч., с. 34.

⁴³ А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969, с. 204—206.

⁴⁴ Описание сборника см.: А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, т. II, ч. 2, № 161, с. 365; А. Востоков. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842, № 356.

⁴⁵ Начало статьи Хировоска помещено в «Журнале Министерства народного просвещения» за 1836, ч. IX.

⁴⁶ Сборник Святослава напечатан два раза варшавским ученым В. Шимановским: 1) в приложении к его диссертации «История древнерусских говоров» (1887 г.) и 2) отдельной книгой: В. Шимановский. Сборник Святослава 1076 г. Изд. 2. Варшава, 1894.

Е. Голубинский подвергает сомнению время написания памятника. Он считает, что Сборник, известный под названием «Сборника Святослава», написан неизвестным лицом в XII в. (Е. Голубинский. История Русской Церкви. Т. I, 1-я пол., с. 917—920).

В 1974 г. (с 31 октября по 1 ноября) в Ленинграде (в Пушкинском доме) проходила конференция, посвященная «Изборнику Святослава». Она была создана Институтом русской литературы АН СССР, Институтом Болгарской Академии наук и Советом по истории мировой культуры. В заслушанных 20 докладах были освещены разные стороны замечательного памятника древнерусской письменности.

Источниками сведений, преимущественно географических, служили для читателя Древней Руси:

- 1) «Слово о царствии язык последних времен»,
 - 2) «Сказание от первого человека до последнего века» святого Мефодия Патарского (IX в.),
- а главным образом, 3) знаменитая «Христианская топография» Козьмы Индикоплова.

«Христианская топография» Козьмы Индикоплова, богатая географическими сведениями (до IX в.), имела широкое распространение на Руси и сохранилась в многочисленных списках XIV—XVI вв. Некоторые из списков снабжены портретами Козьмы и интересными иллюстрациями⁴⁷.

Мы отметили самые важные и наиболее известные переводные памятники древнерусской письменности греческого и южнославянского происхождения; при этом кратко коснулись и той стороны или части их содержания, которая связана с областью светских наук.

Представленный очерк, несмотря на его краткость, позволяет сделать тот несомненный вывод, что древнерусский читатель располагал значительным книжным материалом, из которого он черпал или мог черпать не только сведения по религиозно-богословским вопросам, но и сведения, хотя и довольно элементарные и часто баснословные, по самым разнообразным отраслям светского образования.

Таким образом, своими первоначальными знаниями в области светских наук (философии, истории, географии, или космографии, физиологии, естествознания, филологии) русский читатель XIV—XVI вв. обязан в первую очередь культурным связям с Византией и отчасти с южнославянскими странами.

Но Древняя Русь соприкасалась в культурном отношении не только с греко-восточным миром, но и с Западом.

2. Влияние Запада

Вопреки утверждениям старых историков, Московское государство в период средневековья не было отделено от западного мира какой-то железной стеной.

Культурные влияния с Запада проникали в Московские земли, прежде всего, через Новгород. Выгодное географическое положение города способствовало разным связям его с Западом. Благодаря тому же географическому положению Новгород избежал того опустошительного погрома, которому подверглась восточная Русь в период татарского ига. Поэтому культурное развитие Новгорода в XIII—XIV вв. шло более быстрыми темпами, чем в Московской Руси. Кроме того, более свободный политический строй создавал почву для возникновения и развития вольномыслия, выливавшегося в средневековые ереси. В XIV в. в новгородско-псковских краях появляется ересь «стригольников», а в XV в. — ересь «жидовствующих»⁴⁸.

Еретики были более образованными людьми, чем не только рядовая масса православных верующих, но и низшее православное духовенство, так как они старались обосновать свои взгляды книжными доводами.

⁴⁷ Перечень и общую характеристику рукописей Топографии дает Е. К. Редин в труде «Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам» (М., 1916). См. также: «Косма в Волоколамском монастыре» в «Описи книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1573 г.» — ЧОИДР, 1847, № 7, смесь.

Текст «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова в переводе с греческого издан фотографически Обществом любителей древней письменности с древнейших списков (ГИМ, Увар. № 190 и ГБЛ, Унд. № 191).

⁴⁸ См. капитальный труд Н. А. Казаковой и Я. С. Лурье «Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI вв.». М.—Л., 1955.

По свидетельству архиепископа Новгородского Геннадия, еретики имели такие книги, какими не располагали даже богатые русские монастыри⁴⁹.

Вольномыслие проникало из новгородско-псковских земель в Московию. В конце XV в. оно нашло себе сторонников даже при дворе великого князя Ивана III. Здесь под покровительством самого митрополита Зосимы образовался кружок вольномыслящих, среди которых были люди довольно образованные для того времени. Достаточно назвать дьяка Феодора Курицына, автора знаменитого «Лаодикийского послания»⁵⁰.

В самом Новгороде существовал центр западно-латинских влияний при дворе архиепископа Геннадия. Здесь по инициативе и под руководством архиепископа Геннадия предпринят был грандиозный труд перевода Библии на славянский язык⁵¹. Перевод производился не с греческих образцов, а с латинской Вульгаты, для чего подобран был штат переводчиков-латинистов во главе с доминиканцем Веннамином.

Архиепископ Геннадий установил сношения с Римом, направив туда своего сотрудника толмача Дмитрия Герасимова для собирания сведений о новой Пасхалии и с другими поручениями. По-видимому, Герасимов добросовестно выполнил поручения архиепископа Геннадия. В своих допесениях он сообщает, что установил связи с нужными людьми в Риме и добыл будто бы первый экземпляр известной «Повести о новгородском белом клобуке»⁵². Возможно, что он тогда же привез из Рима и другой знаменитый документ — подложную дарственную грамоту царя Константина папе Сильвестру (*Donatio Constantini*)⁵³.

С именем Дмитрия Герасимова связывается также перевод на русский язык латинской грамматики, которая, однако, не получила распространения на Русь.

Вторым пунктом, через который проникли западные влияния на Русь, был Киев. Связи с Западом через древнюю свою столицу Киев Русь устанавливает уже в XI в. Эти связи выражаются в брачных союзах, заключаемых киевскими князьями с владетельными домами Запада. В XII в. из 38 браков Рюрикoviчей 8 падали на Германию, 2 — на Францию, 5 — на Скандинавские королевства и Англию, 7 — на Польшу, 6 — на Венгрию, 3 заключены с половецкими принцессами, 1 — с византийской принцессой и 2 — с представителями византийской аристократии. Итого, 23 брака падали на католический Запад⁵⁴.

Эти брачные союзы имели, несомненно, известное культурное воздействие Запада на Киевскую Русь. Через них русские знакомились с

⁴⁹ Там же, прилож. № 16, с. 315—320.

⁵⁰ Там же, прилож. № 7, с. 256—277.

⁵¹ См. о нем: А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903, с. 254—259.

⁵² ГПБ, Q. XVII. 264 — Сборник XVII в. Здесь под заглавием «Написание о белом клобуке» имеется письмо или послание толмача Дмитрия Герасимова от 1492 года архиепископу Новгородскому Геннадию из Рима, в котором Герасимов описывает, с каким трудом он обнаружил подлинный экземпляр Повести у какого-то римского книгохранителя Иакова и получил от него этот документ за «многие дары». В заключение Герасимов сообщает, что отправил документ архиепископу Геннадию в Новгород с «русским гостем (Фомаю)». Из приведенного письма Герасимова можно сделать только тот несомненный вывод, что при архиепископе Геннадии действительно существовали связи между Новгородом и Римом и что толмач Герасимов имел близкое отношение к появлению «Повести о новгородском белом клобуке».

⁵³ Н. Петров полагает, что подложная грамота Константина была доставлена на Русь из Рима толмачом Герасимовым (Н. Петров. О судьбе вена Константина Великого в Русской Церкви. — ТКДА, 1885, декабрь).

На основании имеющихся материалов можно заключить, что Герасимов действительно побывал в Риме и что он имел такое же близкое отношение к появлению «Константинова дара» на Руси, как к появлению «Повести о новгородском белом клобуке».

⁵⁴ Международные связи России до XVII в. Сборник статей под ред. А. А. Зимина. М., 1961.

жизнью и бытом западных народов, их общественным строем. Возможно, что приезжавшие на Русь чужеземцы завозили сюда и некоторые произведения иностранной литературы. По свидетельству «Слова о полку Игореве», в Киеве проживали как греки, так и западные иностранцы, стоявшие в весьма близких отношениях к русской жизни⁵⁵.

В дальнейшем значительную роль в отношениях между Древней Русью и Римом играл в отдельные исторические моменты церковно-религиозный вопрос. Уже в XI в. при папе Григории VII властолюбивый Рим, претендующий на мировое господство, пытался втянуть в сферу своего влияния отдаленную Русь, засылая в Киев своих легатов⁵⁶. Особенно сильным был натиск католического Запада на Русь при папе Иннокентии III (1198—1216), когда под властью латинян оказался в результате Крестовых походов почти весь греческий Восток⁵⁷.

Рим столкнулся в Киеве с сильным влиянием Византии, и борьба между ними за преобладание на Востоке продолжалась на протяжении нескольких столетий⁵⁸.

Со второй половины XV в. Москва вступает в культурные связи с Западом непосредственно. На Русь прибывают по приглашению правительства не только разные мастера (строители, литейщики, живописцы), но и представители западной книжной образованности.

Перед приездом Максима Грека в Москву здесь появился ученый немец Николай Дулев, по прозвищу Немчин. Он устроился придворным врачом при Василии III. Довольно продолжительное время он вел пропаганду в пользу религиозной унии Москвы с Римом и занимался переводом на русский язык западных книг, в частности астрологических. Это был, конечно, не единственный пришелец на Русь с Запада. Вместе с образованными людьми и мастерами в Московию поступали и разного рода произведения западной литературы, чаще всего через соседние славянские страны, особенно через Польшу.

Таким образом, ко времени Максима Грека русские библиотеки располагали значительными собраниями произведений не только византийской, но и западноевропейской образованности⁵⁹.

3. Оригинальная русская литература XIV—XVI вв.

Наряду с переводными произведениями на Русь очень рано появляются научно-повествовательные сборники, созданные русскими книжниками.

Накопившиеся в древнерусских библиотеках переводные сочинения не оставались под спудом. Любопытные русские грамотные люди их изучали, переписывали и размножали. В процессе ознакомления с этими памятниками у русских читателей возникало желание выбрать из них наиболее важные и интересные, по их мнению, места и объединить в одно целое. Так появились свои русские сборники, возникшие на переводном материале, но потом путем изменений и дополнений постепенно приобретающие самостоятельный характер. Для XIV—XV вв. это была типичная форма литературы, в XVI—XVII вв. она становится преобладающей. В качестве образца этого вида литературы данного времени может служить сборник, известный под названием «Пался», или, по более распространенному наименованию, «Толковая Пался».

⁵⁵ В. Иконников. Опыт исследования культурного значения Византии в русской истории. Киев, 1869.

⁵⁶ В. Lej b. Rome, Kiev et Byzance a la fin de XI-e siècle. Paris, 1924.

⁵⁷ Б. Я. Рамм. Папство и Русь в X—XV веках. М.—Л., 1959.

⁵⁸ Вопрос о столкновении между православным греческим Востоком и католическим Западом за преобладание влияния в Киевской Руси мало исследован.

⁵⁹ Мы не перечисляем переводные сочинения, поступившие с Запада, отсылая читателя к вышеуказанному специальному труду А. И. Соболевского.

Свое название сборник «Палея» получил от греческого ἡ παλαιὰ διαθήκη (Ветхий Завет), так как основным содержанием его является библейская история. Название «Толковая Палея» сборнику усвоено потому, что содержащиеся в нем библейские рассказы снабжены толкованиями в полемическом духе, направленном против евреев.

Дошедшая до нас Толковая Палея известна в трех редакциях.

Первая редакция — наиболее древняя; она восходит, по мнению В. М. Истрина, к XIII в.⁶⁰ и содержит, кроме библейской истории, некоторые апокрифы. Текст первой редакции опубликован под заглавием «Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г.»⁶¹.

Вторая редакция — полная, в своей исторической части доводит всеобщую историю до киевского князя Владимира и заканчивается статьей, прославляющей Русскую землю, русский язык и князя Владимира. Главнейшими источниками для второй редакции служили: в первой половине — первая редакция, а во второй — «Хронограф по великому изложению», составленный на основании Хронки Амартела с привлечением других исторических материалов⁶². Поскольку основное содержание Толковой Палеи полной редакции имеет исторический характер, некоторые ученые усваивают памятнику название «Историческая Палея»⁶³.

Кроме исторических сведений, Толковая Палея содержит немало материалов и по другим отраслям светского знания. Так, в «Сказании о столпотворении» имеются сведения по географии, так как этот апокриф взят из «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова⁶⁴.

В Палее читатель может почерпнуть некоторые знания по филологии из объяснений собственных еврейских имен, где между прочим автор обнаруживает хорошее знание еврейского языка и большую начитанность⁶⁵. Знания по еврейскому языку можно получить также из помещенных в Палею отрывков из «Книги Кааф»⁶⁶.

Материалы по естествознанию имеются в одном из отрывков, включенных в Палею из интересного памятника древнерусской литературы «Златая Матица». Под таким названием известен сборник поучений нравоучительного характера. Слово «матица» — сербское и означает «начало», «источник»⁶⁷. Созданный в XV в. русским книжником, сборник, возможно, имел предшественника южнославянского происхождения. Сохранился в единственном списке из собрания Погодина (№ 1024, нач. XV в.). Родственными «Златой Матце» памятниками того же XV в. можно считать сборники с наименованиями: «Маргарит», «Бисер», «Глубина», «Жемчуг»⁶⁸. XV век, как мы видим, был временем весьма оживленной литературной деятельности на Руси.

Три отрывка из «Златой Матицы» впервые были изданы Ф. И. Буслевым⁶⁹. Один из этих отрывков — статья «О природе» — помещен в Толковой Палею, но в более полном виде, так как сказания о животных, птицах и рыбах сопровождаются более или менее обширными толкованиями⁷⁰.

⁶⁰ В. М. Истрин. Заметки о составе Толковой Палеи. Вып. 1. СПб., 1897, с. 71—72.

⁶¹ Труд учеников Н. С. Тихоуравова. М., 1892. Более раннее исследование о Толковой Палею — В. Успенский. Толковая Палея. Казань, 1876.

⁶² В. М. Истрин. Редакции Толковой Палеи. СПб., 1907, с. 174.

⁶³ А. И. Соболевский. Указ соч., с. 22.

⁶⁴ В. М. Истрин. Заметки о составе Толковой Палеи. Вып. 1, с. 4—15.

⁶⁵ Там же, с. 26—35.

⁶⁶ Там же, с. 35—95. Под названием «Книга Кааф» известен сборник толкований на Пятикнижие Моисея в форме вопросов — ответов. Сборник издан по списку XV в. В. М. Истриным в том же труде, в приложении, с. 83—95.

⁶⁷ В. М. Истрин. Заметки о составе Толковой Палеи. Вып. 2. СПб., 1898, с. 133—134.

⁶⁸ Там же, с. 134—135.

⁶⁹ Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. СПб., 1861, с. 683—692.

⁷⁰ В. М. Истрин. Заметки о составе Толковой Палеи. Вып. 1, с. 97—136.

Возникши на русской почве, Толковая Палея широко использовала греческие и особенно византийские источники. Через нее дошли до Руси неизвестными путями замечательные фрагменты древнегреческой научной литературы. Таковы, например, две статьи, приведенные в одном из сборников Евфросина (КБ-22): «Галеново на Ипократа» и «Александрово». В первой статье излагается через греческого ученого II в. н. э. Галена знаменитая теория Гипократа о четырех стихиях. Во второй статье, принадлежащей греческому ученому III в. н. э. Александру, говорится о естественном развитии зародыша человека⁷¹.

Наконец, составитель второй редакции Толковой Палеи включил в свой сборник ряд интересных апокрифов. Таковы, например, «Александрия», «Переписка Тиверия с Пилатом», «Суды Соломона», «Откровения Мефодия Патарского».

Толковая Палея второй (полной) редакции имела очень широкое распространение, особенно к концу XV в. Она включалась частями, а иногда и полностью, в другие сборники.

В 1892 г. она воспроизведена (не до конца) с Синодальной рукописи № 210 фототипическим способом под названием Толковая Палея 1477 года (вып. 1. Изд. ОЛДП. СПб., 1892)⁷².

Время появления второй редакции Толковой Палеи В. М. Истрин относит ко второй половине XIII в., не соглашаясь с мнением Н. С. Тихонравова, который связывает происхождение этой редакции с ересью жидовствующих⁷³.

Третья редакция Толковой Палеи — краткая. Автор ее использовал материалы первой редакции и малоизвестный «Хронограф по великому изложению». Время создания третьей редакции с точностью установить трудно. Самый древний список датируется 1434 годом⁷⁴.

Я. С. Лурье в указанной выше статье устанавливает, что приведенный в сборнике Евфросина (КБ-11) текст Толковой Палеи представляет собой четвертую редакцию⁷⁵.

Столь же широкой известностью, как и сборники типа Толковой Палеи, в Древней Руси пользовались специально исторические сборники, известные под названием «Хронографы».

Списки Хронографов довольно многочисленны, но весьма различны в отношении полноты изложения событий, хронологических рамок и всевозможных вставок. А. Попов различает три вида или редакции древних русских Хронографов⁷⁶.

Первый русский Хронограф — «Еллинский и Римский летописец» — относится к 1512 г. Он представляет собой сборник выдержек из произведений греческих летописцев: Иоанна Антиохийского, Иоанна Малалы и Георгия Амартола и включает в себе 208 глав. По мнению А. С. Архангельского, памятник составлен не одним, а несколькими русскими книжниками по переводным византийским Хроникам, а также по болгарским, сербским и русским источникам не только историческим, но и другим весьма разнообразного содержания⁷⁷.

Вторая редакция русского Хронографа составлена около 1617 г. и третья — в 1620—1646 гг.

⁷¹ Я. С. Лурье. Литературная и культурная деятельность ипока Евфросина в конце XV века. — ТОДРЛ, т. XVII. М.—Л., 1964, с. 149.

⁷² Срав.: Н. С. Тихонравов. Сочинения. Т. I. Дополнения, с. 111—114; В. М. Истрин. Редакции Толковой Палеи. СПб., 1907; В. П. Адрианов. К литературной истории Толковой Палеи. Киев, 1910.

⁷³ В. М. Истрин. Редакции Толковой Палеи, с. 158—162, 176.

⁷⁴ Там же, с. 169—179.

⁷⁵ Я. С. Лурье. Указ. соч., с. 144.

⁷⁶ А. Попов. Обзор Хронографов русской редакции. Вып. I. М., 1866.

⁷⁷ А. С. Архангельский. Указ. соч., с. 104—110. По мнению А. И. Соболевского, в первоначальной своей основе русский Хронограф был составлен в Константинополе русским книжником в XIV—начале XV в. (А. И. Соболевский. Указ. соч., с. 32—34).

В. М. Истрин называет еще особую редакцию — «Хронограф по великому изложению», — усвоив ей такое название потому, что она представляет собой переложение по преимуществу Хроники Амартола. По мнению В. М. Истрина, Хронограф этот уже существовал в середине XIII в.⁷⁸

Хотя основным содержанием русских Хронографов являются исторические повествования, но наряду с этим составлявшие их русские книжники вносили в них сведения и из других областей светского знания, взятые из разных источников, иногда нам неизвестных. Так, в русском Хронографе первой редакции мы встречаем статьи: «О четырех великих морях», «О облацах», «О ветрах», «О граде и молнии», «О небесах», «О широте и долготе земли», «О стадиях и поприщах», «О земном устроении», «Какко отстоит небо от земли», «О трусе», «О четырех стихиях» и проч. Всего вопросам об окружающем нас физическом мире посвящено 35 статей, причем все они взяты из одного неизвестного нам источника, в котором наблюдаются следы сербского происхождения⁷⁹.

4. Древнерусские книгохранилища

Представленный нами обзор древнерусских литературных памятников, имеющих по своему содержанию близкое отношение к нашей теме, не является исчерпывающим. Многие произведения остаются до сих пор не только неизученными, но и невыявленными. Немало творений русских книжников древних времен погибло.

Некоторое представление о том, насколько значительными книжными материалами, содержащими сведения по самым различным вопросам знания, обладала Древняя Русь времен Максима Грека, могут дать краткие известия о древнерусских библиотеках. Мы остановимся, прежде всего, на библиотеке Московских государей начала XVI в. После исследования С. Белокурова в науке преобладает мнение, что такой библиотеки вообще не существовало, так как о ней нет определенных известий, кроме упоминания у Максима Грека, и не обнаружено никаких следов в дальнейшем⁸⁰. Однако едва ли можно отвергать бесспорность свидетельства Максима Грека о существовании царского книгохранилища в его время, о чем мы читаем в его официальном послании, направленном Василию III по поводу окончания перевода Толковой Псалтири⁸¹.

Возможно, «царская книгохранительница», о которой говорит Максим Грек, была не так богата греческими рукописями, как она представлена в восторженных отзывах о ней, приписываемых Максиму Греку в одном из его жизнеописаний⁸². Возможно также, что она была почти недоступна читателям, чем отчасти и можно объяснить отсутствие о ней известий. Но категорически отрицать ее существование нет вполне достаточных оснований, и вопрос следует оставить открытым.

Более известна Патриаршая библиотека. В составленном на нее каталоге в феврале 1718 г. перечисляются книги не только богословского, но и светского содержания⁸³. В частности, здесь перечисляются сочинения многих известных греческих философов, историков и писателей⁸⁴. Здесь же мы встречаем упоминание о печатном издании знаменитого Лексикона Свида, которым, вероятно, пользовался Максим Грек

⁷⁸ В. М. Истрин. Редакции Толковой Псалтири, с. 171—175.

⁷⁹ А. Попов. Указ. соч., с. 101—102.

⁸⁰ С. Белокуров. О библиотеке Московских государей в XVI столетии. М., 1898.

⁸¹ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. II. Казань, 1860, с. 299.

⁸² С. Белокуров. Указ. соч., прилож., с. VIII.

⁸³ Памятники древней письменности, т. СIII. СПб., 1894.

⁸⁴ Там же, каталог; греческие книги: №№ 232, 238, 241, 332, 344, 371—373, 417—419, 442; русские: №№ 485, 511, 618, 639, 660, 672.

(изд. Милан, 1499)⁸⁵. Наконец, каталог глухо упоминает о четырех греческих рукописях с творениями святого Днионисия Ареопагита. Несомненно, это те рукописи, которые ныне в Государственном Историческом музее и ждут своего исследователя⁸⁶.

Надо полагать, что древнейшие рукописи Патриаршей библиотеки в какой-то части перешли в состав Синодальной библиотеки, самая ранняя опись которой относится к 1773 г.⁸⁷ Представление о составе этой библиотеки в конце XIX в. дает классическое описание ее А. Горского и К. Невоструева⁸⁸.

Имеются сведения о существовании в Древней Руси крупных рукописных собраний при древней Новгородской кафедральной церкви святой Софии⁸⁹ и во многих богатых монастырях, как, например, Троице-Сергиевом⁹⁰, Кирилло-Белозерском⁹¹, Волоколамском, Новом Иерусалиме, Саввино-Сторожевском, Пафнутиево-Боровском, Чудовом в Москве⁹³, Соловецком⁹⁴ и других.

В качестве примера большого участия монастырей в умственном и литературном движении в Древней Руси В. О. Ключевский указывает на Волоколамский монастырь. По количеству и качеству произведений, написанных в стенах этого монастыря или людьми, вышедшими из него, Волоколамская обитель занимала исключительное место среди русских монастырей. «Стоит прочесть, — пишет В. О. Ключевский, — дошедшие до нас описи библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря 1545, 1573 и 1591 гг., чтобы убедиться, как серьезно и любовно относились иноки к почитанию книжному, сколько труда тратили на списывание книг, как бережно их хранили»⁹⁵. «Монастырь сносился с Афоном и Константинополем. Из него монахи ходили на Восток и в южнославянские страны»⁹⁶.

Собиранием книг в Древней Руси занимались не только центральные книгохранилища и монастыри, но, подобно известным меценатам-собирателям позднейшего времени (Румянцев, Хлудов, Никитин, Уваров, Егоров, Большаков, Барсов и др.), и отдельные лица-книголюбцы. Инок Евфросин (конец XV в.), большой знаток современной ему книжности, упоминая — часто с похвалой — древнейшего писателя и собирателя книг Соломона, книголюбов Исидора и Оригена, в одном месте замечает, что «некий Димитрий книгохранитель, яко суть книг собрано пол шести тмы, и еще посла в Иерусалим о книгах»⁹⁷.

⁸⁵ Памятники древней письменности, т. СIII, № 404, с. 34.

⁸⁶ См. ГИМ, Син. С№ 35 (В№109 — IX в.; Син. С№36 (В№110) — XI в.; Син. С№268 (В№111) — XI в.; Син. С№218 (В№112) — XVI в. С. Белокуров называет две ветхие греческие рукописи с творениями святого Днионисия Ареопагита, хранящиеся в Московской Синодальной библиотеке в 1773 г. (С. Белокуров. Указ. соч., прилож., с. CDXLIV).

⁸⁷ С. Белокуров. Указ. соч., прилож., с. CCCLXXXIX—DXVIII.

⁸⁸ А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, тт. I—III (чч. 1—5). М., 1855—1869.

⁸⁹ Д. И. Абрамович. Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека. Вып. I—III. СПб., 1908—1910.

⁹⁰ Иеромонах Арсений. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, чч. I—III. М., 1878—1879.

⁹¹ А. Н. Никольский. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV века. СПб., 1897.

⁹² П. М. Строев. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Саввина-Сторожевского, Пафнутиева-Боровского. СПб., 1891.

⁹³ П. Н. Петров. Книгохранилище Чудова монастыря. — ПДП, т. IV. СПб., 1879.

⁹⁴ П. Я. Порфирьев, А. В. Вадковский, Н. Ф. Красносельцев. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии, чч. I—III. Казань, 1881—1898.

⁹⁵ В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 291.

⁹⁶ Там же, с. 35—36.

⁹⁷ Я. С. Лурье. Указ. соч., с. 154.

Существует, наконец, известие, что Владимирский князь Константин Всеволодович в конце XIII в. основал училище при церкви св. Михаила во Владимире, где обучали русских юношей русские и греческие монахи, и собрал библиотеку, в которой насчитывалось только греческих книг до 1000⁹⁸.

Располагая довольно значительными книжными собраниями самого разнообразного содержания, сосредоточенными в многочисленных церковных, гражданских и частных книгохранилищах, Древняя Русь времен Максима Грека далеко не бедна была и образованными людьми. Среди русских книжников уже в XV в. встречались лица, обладавшие большой начитанностью и интересовавшиеся не только церковно-религиозными вопросами, но и самыми разнообразными отраслями «внешнего» и научного знания. Наглядным примером в данном случае является инок Евфросин, книгописец XV в., литературная и культурная деятельность которого освещена в указанной нами выше работе Я. С. Лурье.

На основании тщательного изучения четырех сборников из собрания Кирилло-Белозерского монастыря (КБ-6, КБ-9, КБ-11, КБ-22), составленных и переписанных рукою Евфросина, Я. С. Лурье убедительно показывает, что трудолюбивый книгописец включил в свои сборники десятки памятников первоклассного и литературного и исторического значения, уделяя при этом особое внимание материалам светского научного содержания⁹⁹. Между прочим, после статей астрономического, естественнонаучного и филологического характера Евфросин сообщает, что «на свете языков человеческих 72, четвероногих же род 54 и рыбных род 102 и змеиных род 103»¹⁰⁰.

Разнообразие и многочисленность сведений в сборниках Евфросина по разным отраслям человеческого знания говорят о большой эрудиции книгописца. Несомненно, Евфросин был не одиноким ценителем и собирателем научных знаний в конце XV в. По справедливому замечанию Я. С. Лурье, он был представителем того передового направления в русской литературе второй половины XV в., которое можно назвать светским¹⁰¹.

Это прогрессивное направление в русской литературе возникло в связи с крупным переломом в общественно-экономической и политической жизни Московского государства. В дальнейшем оно вместе с умственным подъемом в русском обществе постепенно усиливается. В первой половине XVI в., при Максиме Греке, в Москве существовала целая плеяда весьма образованных по тому времени людей — писателей, публицистов, общественных деятелей, которые знакомы были не только с достижениями греко-византийской культуры, но и с проникавшими на Русь гуманистическими идеями Запада. Назовем наиболее известных из них:

1. Василий Михайлович Тучков-Морозов. В своей переписке с Андреем Курбским, Васькой Грязновым и старцами Кирилло-Белозерского монастыря проявил большую начитанность и талант писателя.

⁹⁸ В. Иконников. Указ. соч., с. 53.

⁹⁹ Я. С. Лурье. Указ. соч., с. 147—148.

¹⁰⁰ Там же, с. 153.

¹⁰¹ Там же, с. 167—168. Нельзя, однако, согласиться с утверждением Я. С. Лурье, что светское направление в русской литературе второй половины XV в. примыкало к еретическому движению и с разгромом последнего исчезло со страниц русских рукописей на целое столетие. Этот тезис нуждается в основательной проверке. Нам кажется более близким к истине мнение Н. В. Сивильной, которая считает — правда, только на основании догадок, — что интерес к вопросам общекультурного характера, поднятый деятелями реформационно-гуманистического движения конца XV в., устойчиво сохранялся в течение XVI и XVII вв. (Н. В. Сивильная, Федор Иванович Карпов — дипломат, публицист XVI века. М., 1960, с. 9).

2. Андрей Михайлович Курбский. Известен своей перепиской с Иваном Грозным, а также научной и переводческой деятельностью.
3. Митрополит Макарий. Составитель знаменитого сборника «Великие Четырех-Минен».
4. Протопоп Сильвестр. Максим Грек называет его «многоученым».
5. Федор Иванович Карпов — писатель и публицист с гуманистическим направлением.

6. Известные публицисты Иван Пересветов и Ермолай-Еразм и др. После всего вышесказанного можно ли утверждать, что Древняя Русь ко времени Максима Грека находилась «в состоянии глубокой умственной спячки» и что Максим Грек явился «первым просветителем» русских? Все подобного рода утверждения лишены оснований.

К XVI в. Русь обладала богатыми книжными собраниями, содержащими произведения и древних, и более поздних писателей по самым разнообразным вопросам светского знания. Среди русских книжников были люди широко по тому времени образованные, критически мыслящие, интересующиеся проблемами современной им общественной жизни.

Таким образом, научно-литературная деятельность Максима Грека на Руси протекала не среди беспросветной темноты и невежества русских, а на почве, значительно подготовленной для восприятия сообщаемых им новых знаний. Одним словом, это не был «первый просветитель» Древней Руси. И однако значение Максима Грека в истории развития русского образования и культуры очень велико.

II

ЗНАЧЕНИЕ МАКСИМА ГРЕКА В РАЗВИТИИ ОБРАЗОВАНИЯ И КУЛЬТУРЫ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

1. Общие замечания

Максим Грек прибыл на Русь во всеоружии не только византийской, но и западноевропейской образованности эпохи Ренессанса. В его лице русские люди встретили ученого-энциклопедиста, который мог дать ответ на самые разнообразные вопросы жизни и книжной мудрости, волновавшие тогдашнее русское общество. И Максим Грек во время своего пребывания в России, несмотря на самые тяжелые условия жизни, отдал все свои знания и таланты на служение русскому народу. Нельзя не привести здесь замечательного отзыва о Максими Греке одного из наших ученых. «Максим Грек, — пишет он, — жил в России в ужасных условиях: много лет провел в темнице (26 лет. — А. И.), в оковах, под надзором приставленных к нему шпионов, под тяжестью клеветы и придинок... Казалось бы, что ему при таких условиях до России, с ее чуждыми ему людьми, с ее обижаемыми крестьянами, с недостатками государственного механизма? Нужно было по-настоящему полюбить эту страну с ее бедным народом, почувствовать в ней вторую родину, чтобы заглушить в себе все личные обиды, не озлобиться и целиком отдать ей свои обширные знания и яркий талант»¹⁰².

Длительная тюремная изоляция не превратила Максима Грека в замкнутого, оторванного от жизни мыслителя. Это был природный трибун, подобный Савонароле, с той лишь разницей, что флорентийский монах обращался к народным массам устно, а Максим Грек — письменно. Предназначая свои произведения, которые он писал за стенами тюрьмы, для широкого круга читателей, Максим Грек заботился об их

¹⁰² И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века. М.—Л., 1947, с. 146—147.

распространении. Об этом свидетельствуют обращения к читателям в конце некоторых сочинений¹⁰³.

По историческим известиям, слава Максима Грека еще при жизни была велика и его сочинения пользовались большой популярностью. А. И. Соболевский в своем сообщении «Греки — литературные деятели в Москве XVI—XVII вв.» писал: «Слава Максима Грека была очень велика. И Московское правительство после его смерти мечтало о другом Максиме. Но греки XVII века совсем не были похожи»¹⁰⁴. Эта слава не уменьшилась и после его смерти, но постепенно возрастала. Со второй половины XVI в. его произведения, особенно полемические, филологические и нравоучительные, включаются во все почти важнейшие сборники поучительного характера, начиная с «Великих Четных-Миней» митрополита Макария¹⁰⁵. В этом сборнике помещены 6 сочинений Максима Грека, из них 4 переводных и 2 оригинальных¹⁰⁶.

Вместе с тем многие из русских книжников старались собрать сочинения Максима Грека как можно полнее в единое целое, при этом некоторые из них, как, например, Вологодский архиепископ Иона, при подготовке сборника подвергали сочинения Максима Грека известной обработке. Тот же архиепископ Иона пишет в конце первой части созданного им сборника, после 34-й главы: «5 ноября 1600 года. А писана сия книга Максима Грека с добрых переводов, а трудов и потов много положено, как правилась сия великая книга»¹⁰⁷. Отметим, кстати, здесь же и еще один замечательный сборник сочинений Максима Грека конца XVII в. из собрания Шукина, № 37 (ГИМ). Сборник содержит 95 глав или сочинений Максима Грека, но снабжен тремя оглавлениями. Первое оглавление помещено вначале и содержит названия 39 сочинений. Два других оглавления — в конце рукописи. Второе оглавление содержит 55 глав или названий сочинений. Перед оглавлением предисловие гласит, что оглавление списано с древней книги Максима Святогорца. Оно датируется 1550 (7058) г. Третье, заключительное оглавление включает в себя новособранные сочинения и датируется 1587 (7095) г. Сборник заслуживает серьезного изучения, так как помогает составить представление о процессе собирания сочинений Максима Грека.

Широкий интерес к сочинениям Максима Грека в допетровской Руси объясняется тем, что люди самых различных состояний находили в них ответы на многие волновавшие их отвлеченные и педоуменные воп-

¹⁰³ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 2, с. 51—52, 118, 147; ч. 3. Казань, 1862, с. 59—60, 91—92 и др.

¹⁰⁴ Памятники древней письменности, т. CXLVII. СПб., 1902, с. 11.

¹⁰⁵ К сожалению, этот грандиозный памятник опубликован Археографической комиссией менее, чем наполовину (Памятники славяно-русской письменности. М., 1868—1917). Остаются неопубликованными материалы: за январь с 12 по 31 число, февраль, март, май, июнь, июль и ноябрь с 26 по 30 число. О содержании неопубликованных частей мы узнаем из труда монаха Евфимия «Оглавление Четных-Миней всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московском Успенском соборе». — ЧОИДР, 1847, т. 4, секция IV.

¹⁰⁶ Включенные в Великие Четны-Миней (за август и сентябрь) произведения Максима Грека указаны в именной работе «Литературное наследие Максима Грека» под №№ 10, 16, 17, 97, 132 и 134, хотя и без ссылок на этот источник.

Необходимо отметить чрезвычайно важное значение помещенных в Великих Четных-Миней произведениях Максима Грека в текстологическом отношении. Несомненно, митрополит Макарий эти произведения Максима Грека извлекал для своих Четных-Миней из собственноручно написанных Максимом десяти тетрадей с его сочинениями, которые он передал Макарию через кельяника Андрея (см.: А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека, с. 168—171).

¹⁰⁷ ГИМ, собр. Уварова, № 309 (ч. 1), № 310 (ч. 2) — XVI в.; П. М. Строев. Рукописи славянские и российские, принадлежавшие почетному гражданину и Археографической комиссии корреспонденту Ивану Никитичу Царскому. М., 1848, с. 200. В собрании Царского рукописи стоят под №№ 241 и 242, которые соответствуют Уваровским №№ 309 и 310.

росы. Об этом ярко и убедительно, хотя и в своеобразной форме, говорит анонимный автор предисловия к одному из сборников сочинений Максима Грека XVII в. Там мы читаем: «Сладка убо сия книга благочестивым, обличительна же злочестивым. Страшна же нам, грешникам, наказательна же всякому возрасту и роду всяку и сану, царем и князем, начальникам и начальствуемым, воннам и простым, богатым и убогим, инокам и мирским, мужем и женам, юным и постаревшим. Есть же и богословствующим показательна и естествословствующим просветительна, стязующимся вооруженне, молчальникам опасенне, упражняющимся во зрении возможенне, озлобляемым утешенне, недугующим душевное исцеленне, и да сокращенне реку: все в ней есть истинне благожелающим, вся носящи, некий вертоград всеплодный сия книга есть»¹⁰⁸.

Поскольку Максим Грек откликнулся в своих произведениях на все почти запросы как отдельных лиц, так и окружающей его русской среды, то его произведения сами по себе дают богатый материал для представления о том уровне образованности, на котором находилось современное ему русское общество, и вместе с тем позволяют выявить значение этого писателя в истории культурного развития Древней Руси.

Обратимся теперь к детальному рассмотрению научно-литературного творчества Максима Грека¹⁰⁹.

2. Отношение Максима Грека к классической культуре и светским наукам

Первое, что выделяло Максима Грека из среды современных ему русских книжников,— это обширные знания в области классической древности. Знакомство с классическим миром началось у Максима Грека с юных лет. Он происходил из знатной и образованной семьи. По свидетельству его собственноручной записи, он был «сын грека-философа»¹¹⁰. Философами в его время назывались люди наиболее образованные. О том же говорится в одном из ранних жизнеописаний Максима Грека, где он называется «сыном воеводским, изучавшим священную философию в своей земле, в Греках»¹¹¹.

Версия о происхождении Максима Грека, известного до пострижения в монашество под именем Михаила Триволиса, из знатной греческой семьи (сын воеводы) повторяется и во всех других более поздних сказаниях о его жизни¹¹². Поэтому можно полагать, что начальное классическое образование он получил еще в кругу своей семьи и в местной греческой школе среднего типа.

Потом он поступает под руководство своего дяди Димитрия, гуманиста, друга кардинала Виссариона. С 1492 по 1505 гг. он слушает в итальянских университетах лекции выдающихся профессоров-эллинистов, преподававших греческий язык, греческую литературу и греческую

¹⁰⁸ ГБЛ, ф. 304, собр. Тр., № 200 (XVII в.), л. 1. Вторая половина приведенного предисловия взята из предисловия самого Максима Грека к переведенной им «Голковой Псалтири», написанного в качестве послания к великому князю Василию Ивановичу (Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 2, с. 303—304).

¹⁰⁹ Некоторые историки пытались восстановить картину культурного состояния России времен Максима Грека на основании его сочинений, но эти опыты страдают обычно односторонностью, так как авторы использовали, главным образом, обличительные произведения писателя и поэтому останавливаются почти исключительно на отрицательных сторонах русской жизни. Таковы, например, очерки «Общего состояния умственно-религиозной жизни России в конце XV—начале XVI вв.», помещенные в книге А. С. Архангельского «Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. 1. Преподобный Нил Сорский». СПб., 1882, с. 212—254.

¹¹⁰ А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека, с. 25.

¹¹¹ С. Белокуров. Указ. соч., прилож., с. IX.

¹¹² См., например, «Сказание», находящееся при переводе Псалтири (1591 г.), напечатанное в «Творениях святых отцов», т. XVII, кн. 2, с. 145.

философию, занимается изучением и переводом древних греческих авторов для известного гуманиста-мецената Пико делла Мирандолы и венецианского издателя Альды Мануция¹¹³.

Свои труды по изучению классической древности и ранневизантийской культуры Максим Грек завершил на Афоне, в Ватопедском монастыре, где он в течение 10 лет усердно изучал греческих авторов из богатейшего фонда библиотеки монастыря, которая заключала в себе, помимо других собраний, две библиотеки, пожертвованные Афону императорами Андроником Палеологом и Иоанном Кантакузеном¹¹⁴.

Таким образом, Максим Грек прибыл в Россию с обширными и глубокими знаниями античного наследства. Неудивительно поэтому, что, лишенный после суда 1525 г. привезенных им собственных книг, он писал часто по памяти, иногда лишь жалуясь, особенно к старости, что запамätывал тот или иной факт¹¹⁵.

В нашей вышесказанной статье мы довольно подробно отмечали, насколько часто Максим Грек в своих сочинениях при рассмотрении того или иного вопроса ссылается на древних греческих и римских авторов, приводя одних из них в качестве авторитетов, а другим давая резко отрицательные отзывы.

Среди современных Максиму Греку русских книжников было немало людей, хорошо знавших имена многих древних писателей, по их высказываниям, встречающимся в переводных произведениях, но эти сведения были крайне отрывочны. На основании их нельзя было составить представления о значении того или иного древнего писателя и ценности его творчества. Поэтому у большинства русских грамотных людей преобладало крайне недоверчивое отношение к древним писателям, особенно из языческого мира. Это недоверие часто распространялось вообще на светских писателей и светские знания.

Вся предшествующая научно-образовательная подготовка Максима Грека воспитала в нем чувство уважения к классическому прошлому его родины, к ее писателям и деятелям. Отсюда столь частые у него обращения к авторитету древних авторов.

Вместе с тем продолжительное пребывание среди итальянских гуманистов, выдвинувших в борьбе со схоластикой и церковными авторитетами на первый план разум, опыт и светские науки, не могло не оказать на молодого греческого ученого влияния; оно укрепило в нем сознание необходимости и важности для каждого человека не только религиозных, но и светских знаний.

Столкнувшись с этим вопросом в русской обстановке, Максим Грек выступил решительным защитником светского образования и светских наук. В одном своем произведении («Повесть страшна и достопамятна...») Максим восхваляет Париж за то, что там изучаются философия и «светские наказания — всяческая учения»¹¹⁶. В послании к Федору Ивановичу Карпову он несколько раз повторяет, что «окружная учения добра и полезна человеческому житию» и что он не запрещает «приобщаться наказания словесных учений, украшающих Божия человека»¹¹⁷.

В «Слове на Альманаха» Максим пишет: «Но да не непщуете мене сего ради укоряти, внешнее наказание полезно сущее и мало не всеми свидетельствуемо просиявшими во благочестие. Не тако аз не благодарен ученик его»¹¹⁸.

¹¹³ См. подробно в нашей статье «Максим Грек и итальянское Возрождение». — Византийский временник, т. XXXIII. М., 1972, с. 145—147.

¹¹⁴ Там же, с. 154—156.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 3, с. 179.

¹¹⁷ Там же, ч. 1, с. 351—371.

¹¹⁸ Там же, с. 462.

Обращаясь при рассмотрении того или иного вопроса к авторитету классических авторов, Максим Грек награждает их самыми возвышенными, почетными эпитетами: «премудренный Омир (Гомер)», «многопремудренный» Одиссей, «велеумный мудрец» Исиод (Геспод), «премудрый» Плутарх и т. п.¹¹⁹

Но, выступая в защиту необходимости и пользы изучения классических авторов и светских наук вообще, Максим Грек сопровождает свои наставления существенными оговорками и ограничениями.

В своих прежних работах о Максиме Греке мы не раз подчеркивали, что мировоззрение этого писателя отличалось двойственностью, свойственной большинству представителей раннего Ренессанса.

Стремясь освободиться от цепей средневековой схоластики, сковывавших ум и волю человека, ранние гуманисты обратились к образцам и примерам античного мира, где природные способности и склонности человека получали возможность свободного развития. В то же время гуманисты типа Петрарки, Колуччо Салютати и другие не порывали с христианством, стремясь сохранить верность основным принципам христианского учения.

Это стремление примирить христианство с язычеством нашло отражение и в литературном творчестве Максима Грека, с той, однако, разницей, что наш писатель с большей подозрительностью относится к творениям античных авторов, чем итальянские гуманисты. Максим в своих главных произведениях настойчиво предупреждает русских читателей от излишнего увлечения «красноглаголением и баснословием» древних писателей и прелестью античных языческих образов. Особенно наглядно это проявилось в его «Послании» Федору Ивановичу Карпову¹²⁰.

Указав, например, на важность и пользу изучения «окружных наказаний» (светских учений), Максим здесь же далее пишет: «Множайшая некая вредна и пагубна в них кроются, яже аще по единому исчитати восхощем, книгу целу счинити понудимся. Толика в них лжа и нечистота»¹²¹. Максим Грек советует выбирать из сочинений древних и вообще внешних писателей только то, что может служить лучшему пониманию Священного Писания и укреплению христианской нравственности. Он весьма ценит у древних всё, что подкрепляет основные положения христианства, особенно в области морали, и решительно отвергает и порицает всё, что могло бы привести к забвению христианства и к аморальности.

В доказательство справедливости своих взглядов на вредное влияние крайнего увлечения античными поэтами и вообще древними писателями Максим ссылается на примеры из жизни современной ему Италии, где он наблюдал во время пребывания там много случаев отпадения от христианства в среде поклонников классического мира. «О, коликих,—восклицает он,—аз в Италии познах нечестием языческим педугующих!»¹²² И далее он называет конкретно ряд учителей и философов итальянских школ, которые открыто проповедовали языческие взгляды. Некоторые из них готовы были даже построить языческие капители вместо христианских храмов¹²³. Максим здесь же признаёт, что он и сам некоторое время был близок к такому увлечению¹²⁴.

Как аскет, Максим Грек с особым негодованием отзывался о писателях, погрешающих против христианской нравственности. К числу

¹¹⁹ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 2, с. 9, 14, 84; ч. 3, с. 135 и др.

¹²⁰ Там же, ч. 1, с. 347—376.

¹²¹ Там же, с. 351.

¹²² Там же, с. 463—464.

¹²³ Там же, с. 464.

¹²⁴ Там же, с. 463.

таких писателей он относит ряд древнегреческих философов во главе с Эпикуром. Но на первом месте у него стоят мифологические сказания о древнегреческих богах. Противопоставляя высоконравственному христианскому учению языческую мифологию, он подробно останавливается на похождениях богов и богинь Олимпа, начиная с Зевса, на их гнев, злобе, спорах и распрях между собой¹²⁵.

Приведенный нами краткий очерк взглядов Максима Грека на древних авторов и светские науки позволяет сделать два вывода.

1. Во времена Максима Грека были люди, настолько интересующиеся классическими писателями, что Максим Грек нашел нужным выступить с предупреждением против излишних увлечений классической древностью во избежание забвения христианства.

2. Твердое заявление Максима Грека о важности и необходимости изучения «внешних» наук, его краткие, но яркие характеристики отдельных древних писателей и мудрецов и, наконец, его настойчивые советы выбирать из произведений античных авторов только полезное для укрепления христианства и христианской морали, несмотря на известную односторонность, усиливали интерес русских читателей к светским книжным знаниям и расширяли их умственный кругозор.

3. Философские взгляды Максима Грека

Определенной философской концепции Максим Грек не создал. О его философских взглядах можно судить по отдельным высказываниям, разбросанным в разных сочинениях. Основные черты философских взглядов нашего писателя — противоречивость, склонность к неоплатонизму.

С точки зрения значения Максима Грека как философа в истории русской философской мысли необходимо, прежде всего, выяснить его отношение к философии как науке.

Мы отмечали в первой части нашей работы, что русские книжные люди древних времен получали сведения о знаменитых греческих философах на основании кратких выдержек из их сочинений, помещенных в разных переводных сборниках. На основании этих выдержек, имеющих большей частью характер нравственных сентенций, нельзя было составить представление о какой-либо философской системе, и в Древней Руси никаких философских концепций не существовало. Философия не находила тогда себе самостоятельного места и значения ни в мировоззрении, ни в жизни. Безраздельно господствовал взгляд, согласно учению святого Иоанна Дамаскина, что источники знания и мудрости являет Божественное Откровение и что философия — только служанка богословия.

Максим Грек, как и русские книжники, не подвергал сомнению формулу святого Иоанна Дамаскина о служебном положении философии по отношению к богословию. К творениям этого вылающего богослова средневековой Византии (VIII в.) Максим Грек относился с особым уважением, но, по-видимому, не вполне был удовлетворен известным тогда на Руси славянским переводом его «Богословия», сделанным Иоанном, экзархом Болгарским (X в.). В одном из своих сочинений Максим пишет: «Что лучше книги Дамаскина есть, аще бы прями преведена была и исправлена? Воистину небесной красоте подобна есть и пици райстей и слаще паче меда и сота»¹²⁶.

Согласно учению святого Иоанна Дамаскина, Максим Грек в целом ряде высказываний подчеркивает:

¹²⁵ См. дополнительные сведения по этому вопросу в нашей статье «Максим Грек и итальянское Возрождение». — Византийский временник, т. XXXIII, с. 145, 152—154, и т. XXXIV, с. 115—117.

¹²⁶ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 3. Казань, 1862, с. 227.

1) что только богословию доступна высшая истина, а «внешние» знания, в том числе и философия, только затемняют эту истину «диалектическими нуждами и софизмами»¹²⁷;

2) что латиняне утратили истину и извратили догматы, всецело доверившись «Аристотелю и Платону и прочей чреде Еллинской»¹²⁸;

3) что «философские словесы суетны, не о Божественном бо глаголют, ниже мудрствуют, но о иных упражняются, их же нам нелепость и глаголати, наполняют воздух словесы, и ни едино же от них Богу угодно»¹²⁹.

Но в то же время, противореча самому себе, Максим Грек не менее часто указывает на большую важность и пользу философских знаний не только для каждого человека, но для всего общества и отводит философии самостоятельное и весьма почетное место среди других наук.

Так, в послании Федору Карпову он пишет: «Философия бо вещь священна есть вельми, и истине Божественна без малого чего, о Бозе бо и правде Его и по вся преходящем (всеобъемлющем) непостижимем Его Промысле прилежнейше повествует, аще и не во всех получает (успевает), зане Божественнаго вдохновения, якоже Божественнии пророцы, непричастна, целомудрие же и мудрость, и кротость хвалит, и всяко ино благоуукрашение нрава законополагает и гражданство составляет нарочито, и, совокупльше рещи, всяку добродетель и благодать вводит во всем свете. Отнюду же и от древних некий рече: Больше ми благоворит житие сие философ муж, нежели царь благий»¹³⁰.

Во всех случаях, о которых мы отчасти упоминали в предшествующей главе, когда Максим говорит о пользе и важности «внешних наказаний» (светских наук), он всегда имеет в виду и философию¹³¹. Себя Максим называет учеником философии, причем скромно заявляет, что, хотя и увлекался философией, но «не довольно пребыл даже в преддверии ее»¹³². Выдвижение Максимом Греком философии как самостоятельной науки и подчеркивание важности ее не только в частной, но и в общественной жизни, несмотря на противоречивые оговорки о ее служебном положении по отношению к богословию («рабыня Евангелия»), имели для своего времени немалое значение¹³³. Они пробуждали в мыслящих русских людях более глубокий интерес к философским знаниям и открывали путь для самостоятельного решения разных философских вопросов.

Но Максим Грек не только способствовал пробуждению русской философской мысли. Он дал свое собственное и довольно смелое для русских современников объяснение некоторых философских вопросов и наметил путь к пониманию и оценке философских учений древних мудрецов.

Для философских воззрений ранних гуманистов характерными являются две особенности: склонность к неоплатонизму и преобладающий интерес к проблемам этического порядка.

В религиозно-философских мировоззрениях средневековых богословов сталкивались два основных течения: одно исходило от Аристотеля, а другое — от Платона. Аристотелевская философия в передаче средневековых схоластов преобладала до эпохи Возрождения. Но наряду с ней имела сторонников среди христианских писателей и философия

¹²⁷ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 1, с. 249.

¹²⁸ Там же, с. 402.

¹²⁹ Там же, ч. 3, с. 264.

¹³⁰ Там же, ч. 1, с. 356—357.

¹³¹ Там же, ч. 3, с. 179; ч. 1, с. 351, 375, 462 и др.

¹³² Там же, ч. 1, с. 462.

¹³³ О. В. Трахтенберг. Общественно-политическая мысль в России в XV—XVII веках. — В сб.: Из истории русской философии. М., 1951, с. 78.

Платона. В изложении знаменитого его последователя философа Прокла (410—485) она впервые нашла отражение в творениях выдающегося церковного писателя конца V — начала VI в., известного под ложным именем Дионисия Ареопагита¹³⁴. Последователем и почитателем Псевдо-Дионисия выступил в VII в. не менее выдающийся христианский богослов преподобный Максим Исповедник, который перевел творения Псевдо-Дионисия на сирский язык и снабдил их своими комментариями¹³⁵.

На Западе сочинения с именем Дионисия Ареопагита были переведены на латинский язык в IX в. Иоанном Эригеной Скоттом и оказали сильное влияние на религиозно-философские воззрения этого средневекового мыслителя¹³⁶.

Борьба двух направлений — аристотелевского и платоновского, проявлявшаяся на Западе в спорах номиналистов с реалистами, продолжалась на протяжении всего средневековья. Она завершилась с наступлением Ренессанса полным торжеством идей Платона. Особым почитанием этот греческий философ пользовался у итальянских гуманистов. Во время пребывания в Италии Максима Грека слава Платона достигла своего апогея. Имя этого философа ставили рядом с именем Христа. В честь его учреждались праздники. Знакомство с учением Платона считалось обязательным не только для светских образованных лиц, но и для духовных. Некоторые прелаты цитировали Платона в своих проповедях.

Самым выдающимся почитателем и истолкователем Платона был профессор Флорентийской академии Марсилио Фичино, лекции которого слушал молодой Максим Грек в течение нескольких лет. Вполне понятно, что идеи Платона оказали заметное влияние на религиозно-философские взгляды Максима Грека, и в частности на его представление о Боге, которое, между прочим, Максим заимствовал не у Платона непосредственно, а из одного сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Извлечение это гласит: «Божество существом Своим вездє, нигде же есть по великому Дионисию Ареопагиту, зане ни в одном месте вмещается и определяется»¹³⁷.

Приверженность к Ареопагитским взглядам Максим высказывает и в другом месте своих сочинений, где он восхваляет мудрость Ареопа-

¹³⁴ Епископ Порфирий Успенский обнаружил в Ватопедском монастыре на Афоне прекрасно сохранившуюся греческую рукопись с творениями Ареопагита X в. с толкованиями. В предисловии приводится ряд мест из творений Ареопагита, буквально совпадающих с высказываниями неоплатоника философа Прокла. Это дало повод Порфирию утверждать, что Прокл в своей философии много заимствовал у Ареопагита. В данном случае Порфирий ошибался, так как Прокл жил раньше Псевдо-Дионисия Ареопагита и оказал влияние на последнего. — См.: Порфирий (Успенский). Восток христианский. История Афона. Ч. II, отд. 2. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. М., 1880.

¹³⁵ Перевод преподобного Максима Исповедника творений Псевдо-Дионисия на сирский язык был первым в литературной истории этих творений. В 1371 г. на Афоне был сделан сербским монахом Исаией первый перевод их на славянский язык. (См.: М. Безобразов. Дионисий Ареопагит. История перевода творений Дионисия Ареопагита на славяно-русский язык. — Богословский вестник, 1898, февраль, с. 193—198.)

¹³⁶ Впервые на Запад творения Псевдо-Дионисия Ареопагита были занесены в 827 г. Они были присланы византийским императором Михаилом в дар папе Григорию.

¹³⁷ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 3, с. 228. Место, где Псевдо-Дионисий излагает свое учение о Боге и откуда Максим Грек сделал заимствование, настолько интересно, что мы приводим его полностью:

«Бог превыше всего того, что нам представляется высоким. Он всё Собою обнимает, а Сам ни слово, ни разум, ни ум, ни чувство, ни воображение, ни имя, ни образ, ни вид, ни качество, ни количество, ни числ, ни число, ни сила, ни свет и ни тьма, ни жизнь, ни едино, ни вечность и ни время, ни божество и ни благость, ни отец, ни сын и ни дух, ни сущее и ни несущее. Его нельзя ни видеть, ни слышать, ни осязать, ни разуметь, но Он является причиною и концом всего» (М. Безобразов. Указ. ст., с. 199—205).

гита, противопоставляя ее ложной мудрости древнегреческих философов¹³⁸.

Влияние платоновских идей сказывается далее в суждениях Максима Грека:

1) о радикальном дуализме души и тела и насильственном их соединении¹³⁹;

2) о небесном происхождении души, упавшей с неба в темницу тела, и уподоблении ее ангельским духам¹⁴⁰;

3) о катарсисе (очищении) ума и души¹⁴¹;

4) о красоте человеческого тела, созданного «нарочитым хитрецом» (т. е. премудрым художником)¹⁴².

Второй характерной особенностью философских взглядов Максима Грека, как отмечали мы выше, является их этическая направленность.

Проблемы морали занимали одно из самых важных мест в идеологии гуманистов, в частности, и в их философии. Вместе с разумом как источником знания они выдвигали практические стороны философии—платоновские *ἀρεταί*: мудрость, мужество, укрощение страстей, справедливость, страх Господень. Максим Грек в данном отношении был верным последователем гуманистов. Во всех местах своих сочинений, где он касается вопроса о важности и ценности светских наук, особенно философских, он неизменно подчеркивает, что только та философия и те учения полезны и необходимы, которые содействуют укреплению добродетели¹⁴³.

С этой точки зрения он подходит и к оценке знаменитых древних языческих философов. Выше всех мудрецов античного мира Максим ставит Платона. В своем послании к великому князю Василию III Максим называет Платона «первым из внешних философов», просвещенным от «богодохновенных Писаний», или «от света словесного исперва врожденного в человечестве»¹⁴⁴. В послании к Федору Карпову Максим Грек называет Платона «внешних философов верховным»¹⁴⁵. С целью ознакомления русских читателей с учением Платона Максим переводит на русский язык из Лексикона Свиды вторую половину статьи под заглавием «О Платоне философе», в которой интерпретируются тексты сочинений Платона: «Законы», «Горгий» и «Федон»¹⁴⁶.

После Платона Максим Грек ценит выше всех древних философов Сократа и Аристотеля. Он называет их «честнейшими и истиннолюбными еллинскими философами»¹⁴⁷. В своей полемике против ложной астрологии Максим ссылается в ряде мест на Аристотеля как на непрерываемый авторитет¹⁴⁸. В то же время Максим Грек решительно отвергает учение Аристотеля о вечности материи, которое воспринято было одним из виднейших церковных писателей христианской древности—Оригеном и нашло позднее отражение в «Луцидариусе»¹⁴⁹.

¹³⁸ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 2, с. 229—230.

¹³⁹ Там же, с. 52, 177.

¹⁴⁰ Там же, с. 187.

¹⁴¹ Там же, с. 5, 162.

¹⁴² Там же, с. 6. Неоплатонические воззрения Максима Грека рассмотрены нами более подробно в статье «Максим Грек и итальянское Возрождение». — Византийский временник, т. XXXV, с. 119—122.

¹⁴³ И. С. Свейицкий. Начала философии в русской литературе XI—XVI вв. Львов, 1901.

¹⁴⁴ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 2, с. 296.

¹⁴⁵ Там же, ч. 1, с. 354.

¹⁴⁶ Перевод опубликован А. И. Клибановым по рукописи, хранящейся в ГБЛ (Рум. № 264, лл. 135—136 об.), в статье «К изучению биографии и литературного наследия Максима Грека». — Византийский временник, т. XIV. М., 1958, с. 172—174.

¹⁴⁷ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 1, с. 417.

¹⁴⁸ Там же, с. 359, 417.

¹⁴⁹ Там же, ч. 3, с. 231—239.

С крайней резкостью отзывается Максим Грек о тех писателях-философах, которые погрешают против нравственности, призывая в своих произведениях искать в этой жизни всякого рода наслаждений. К числу таких философов он относит Хрисипа, Эпикура и «всех по ряду, иже в своих писаниях всячески студодеяние содержат, ового убо сами бывше беснующе и рачители». «Лучше бо убо им было,—говорит Максим Грек,—аще без учения отошли бы жития сего, нежели многим научивше наставником быти ко всякой злобе, всем слышателем своим»¹⁵⁰.

Из краткого очерка философских взглядов Максима Грека можно сделать следующие выводы.

1) Высказывания Максима Грека о важности и пользе философии не только для каждого человека, но и для общества пробуждали в русских читателей интерес к философским знаниям.

2) Ясно выраженный неоплатонизм собственных взглядов Максима Грека по разным философским вопросам наметил новый, более прогрессивный путь для дальнейшего развития русской философской мысли.

3) Выдвижение Максимом Греком на первый план моральных проблем при оценке важности и достоинства философских творений классической древности при всей односторонности такого подхода расширяло философский кругозор русских книжников и побуждало их к более сознательному и глубокому изучению произведений древних мудрецов, которых они до сих пор знали чаще всего только по имени или по отрывочным изречениям.

Трудно проследить влияние философских взглядов Максима Грека на дальнейшее развитие русской философской мысли. Рукописные источники XVI—XVII вв. остаются в своей массе еще далеко не изученными, особенно с точки зрения содержащихся в них философских материалов. Можно сказать, что на эту сторону древнерусских литературных памятников исследователи до сих пор совершенно не обращали внимания; поэтому мы можем пока только говорить о некотором влиянии Максима Грека на философские воззрения таких писателей XVI в., как князь Андрей Курбский и инок Зиновий Отенский. Более конкретное и широкое освещение вопроса требует дополнительных изысканий.

4. Естественнонаучные воззрения Максима Грека

а) Критика астрологических учений

Максим Грек весьма мало внимания уделял вопросам, связанным с явлениями природы. Материальный мир у него заслонялся интересами мира духовного. Поэтому на основании сохранившихся в его литературном наследии материалов довольно трудно составить цельное представление о натуралистических взглядах нашего писателя. Правда, Е. Голубинский в своей предметной классификации произведений Максима Грека выделяет в особую группу несколько сочинений, которые относят к разряду естественнонаучных¹⁵¹. Но эти сочинения не являются собственными творениями нашего писателя, а извлечены им из известного средневекового сборника «Физиолог»¹⁵² и по содержанию

¹⁵⁰ Там же, ч. I, с. 75—76.

¹⁵¹ Е. Голубинский. История Русской Церкви. Т. II, пол. 2, вып. 1. М., 1917, с. 232—263. Имеются в виду статьи Максима Грека: «Сказание о струфокамиле и о хранении ума», «Слово о яйце», «Сказание о птице финниксе, юже Давид помннает», «Сказание о птице неясити» (см. об этом: А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека, с. 204—206). Статьи эти приведены Максимом исключительно ради их правоучительного характера и отношения к его натуралистическим взглядам не имеют.

¹⁵² Наиболее полные сведения об этом памятнике см.: А. Корнеев. Указ. соч.

своему выражают господствовавший в Древней Руси, по мнению Т. Н. Ратнова¹⁵³, богословско-символический (может быть, точнее — религиозно-мистический) взгляд на природу. Судить по этим сочинениям, имеющим религиозно-нравоучительный характер, о подлинных натуралистических воззрениях Максима едва ли возможно.

Некоторое представление о них мы можем составить на основании его полемических сочинений против астрологии, апокрифов и различных суеверий.

Астрологические воззрения имели в Древней Руси два источника: одни возникали в самой среде русского народа, другие заимствованы извне, сначала с греческого Востока, а потом и с Запада. Самобытная астрология была довольно примитивна. Она сводилась к предсказаниям и гаданиям — на основании наблюдений над разными явлениями природы — о предстоящих событиях и действиях в жизни человека. Составлялись особые сборники, в которых давались указания, как должен поступать человек при известных природных явлениях или что он должен предвидеть. Таковы имевшие большое распространение сборники: «Громник», «Лунник», «Планетник», «Колядник», «Трепетник», «Лечебник» и др.¹⁵⁴ Все эти сборники имели преимущественно практическое направление. Так, например, в одном сборнике Кирилло-Белозерского монастыря XV в. помещено «Сказание известного Лунника, когда сеять и садить и врачевать человека»¹⁵⁵.

Кроме указанных астрологических сборников местного происхождения, связанных преимущественно с житейско-практическими запросами, в Московской Руси очень рано получили хождение астрологические сказания, занесенные извне, прежде всего с Востока, а несколько позднее и с Запада. Восточные сказания шли через Грецию и южнославянские страны. Источниками их служили «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского, «Александрия» и некоторые другие переводные памятники¹⁵⁶. С Запада астрологическая литература поступала на Русь преимущественно из Германии через Польшу.

Мы очень мало знаем об указанной литературе как местной, так и занесенной извне, поскольку исследователи до сих пор ей не уделяли внимания. Нам известны лишь названия некоторых астрологических сказаний, извлеченных из разных переводных трудов, как, например, «Тайна тайных», «Сказание о добрых и злых днях и часах» и др.¹⁵⁷

Некоторые исследователи (Н. С. Тихонравов) происхождения астрологических учений на Руси связывают с ересью жидовствующих. Но из литературного наследия этой ереси не осталось значительных произведений астрологического характера. Известно только одно — «Сказание о семи планетах, сиречь великих могучих звездах»¹⁵⁸.

До начала XVI в. русским читателям были известны только упомянутые выше астрологические произведения, которые, однако, имели весьма отдаленное отношение к астрологии. Крайне примитивные и по форме и по содержанию, они, с одной стороны, отражали страх чело-

¹⁵³ Т. Н. Ратнов. История науки в России XI—XVII вв. М.—Л., 1940.

¹⁵⁴ Н. Н. Кононов. Из области астрологии. — В кн.: Древности. Труды Славянской комиссии императорского Московского археологического общества. Т. IV, вып. I. М., 1907, с. 16—53.

¹⁵⁵ Т. Н. Ратнов. Указ. соч., с. 162.

¹⁵⁶ Там же. Из источников с астрологическими сведениями следует отметить «Александрию». Ранняя редакция этого памятника относится к XIV в., поздняя — к XVI в. В ранней редакции содержится астролого-астрономическая карта с изображением 7 планет. Текст второй редакции приведен в соч.: В. М. Истрин. Александрия. М., 1883.

¹⁵⁷ Т. Н. Ратнов, указ. соч., с. 162, «Сказание о добрых и злых днях и часах» приписывает Альберту Великому (XIII в.).

¹⁵⁸ Там же, с. 164—165.

века перед грозными и непонятными силами природы и мистическую веру в их таинственное воздействие на жизнь человека, а с другой — стремились как-то осмыслить явления окружающей природы и установить какую-то закономерность в соотношениях между ними. Так, в Громниках, Молнияниках, Колядниках даются примеры предсказания погоды. В одном альманахе приводятся примеры затмения солнца, там же даются советы, как составлять гороскоп, даются медицинские советы и прочее.

Но в общем основное содержание и направление указанных сборников сводилось к гаданиям, к попыткам предсказать по приметам и переменам в природной стихии будущее в жизни человека.

Неизвестно, насколько знаком был Максим Грек с существовавшей до него на Руси гадательной литературой. Но что она была чужда его взглядам на природу — об этом можно заключить из его отрицательного отзыва о гаданиях по голосу и полету птиц, упоминаемых в библейском рассказе о Сауле¹⁵⁹.

С начала XVI в. на Русь проникает в большом количестве с Запада астрологическая литература более высокого ранга, в которой гадательные элементы переплетаются с элементарными астрономическими представлениями. Главным распространителем на Руси такого рода астрологических знаний во времена Максима Грека выступил Николай Немчин (Дулев), придворный врач при Василии III. По всем данным, это был для того времени весьма образованный человек, знакомый многими достижениями западной науки. Максим Грек называет его «многоученым»¹⁶⁰. Николай Дулев, в частности, перевел на русский язык изданный в Германии «Альманах» Штоффлера. Это — календарь с некоторыми астрологическими и астрономическими предсказаниями¹⁶¹.

На Западе увлечение этой ложной наукой было настолько велико, что предсказания по звездам готовы были верить не только простые люди, но и образованные. Максим Грек приводит один пример из жизни современной ему Италии. Миланский герцог Людовик, совершенно доверившись гаданиям своего придворного астролога Амвросию де Росате, почитавшегося первым среди итальянских астрологов, возмечтал о власти над всем миром и вступил в войну с французским королем Людовиком XII, но потерпел поражение, попал в плен и там бесславно закончил свою жизнь¹⁶².

Для русских книжников новые астрологические веяния с Запада с некоторым налетом научности имели отчасти положительное значение. Они расширяли представления о природных стихиях и представляли некоторую попытку установить известную закономерность в движении небесных тел и связать это движение с изменениями в природе. Однако основное содержание занесенных с Запада астрологических сказаний оставалось мистическим и сводилось к суеверному учению о непосредственном влиянии отдельных звезд на судьбу людей и к стремлению установить все условия и случаи этого влияния.

Таким образом, во времена Максима Грека в астрологии различалось два направления: научно-астрономическое и гадательное. Максим Грек четко определил свое отношение к тому и другому направлению: принимал и одобрял первое и решительно отвергал второе. В одном месте Максим пишет: «Еллини убо звездами сими, солнцем же и луною, востоку и западу, разумеша вся, яже о нас строится, мы же благодарнии глаголем: яко знамения от них бывают, дождю и бездождню,

¹⁵⁹ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. I, с. 368.

¹⁶⁰ Там же, с. 341.

¹⁶¹ Т. Н. Ратнов. Указ. соч., с. 164.

¹⁶² Сочинения преподобного Максима Грека, ч. I, с. 426—429.

студенству же и теплоте, мокроте и сухоте и ветрам, а наших дел никакоже; мы же самовластни бывше (создани) Содетелем, властели ес-ме своих дел»¹⁶³. То же самое он повторяет в двух других сочинениях¹⁶⁴.

Такой взгляд Максима Грека на астрологию совершенно чужд религиозно-мистических представлений о природе и носит черты естественнонаучного понимания. Это прослеживается во всех его сочинениях, направленных против гадательной астрологии. Можно, кстати, отметить здесь, что полемика Максима Грека против ложных астрологических учений особенно наглядно обнаруживает высокий для того времени уровень образованности нашего писателя.

Опровержению гадательной астрологии Максим Грек посвятил целый ряд специальных сочинений¹⁶⁵. Кроме того, он затрагивает этот вопрос и в нескольких своих трудах, написанных по другим поводам. Особого внимания заслуживают два сочинения: «Слово против тщащихся звездозреннем прорицати о будущем и о самовластии человеком»¹⁶⁶ и письмо «Господину Федору Карпу Ивановичу»¹⁶⁷. Это — подлинные научные трактаты. Они поражают обширной и разнообразной аргументацией, направленной против гадательной астрологии.

Основная мысль, пронизывающая все его полемические сочинения против астрологии, — несоответствие астрологических гаданий с христианским учением о Промысле Божиим. Для подкрепления своих положений Максим Грек привлекает данные из области философии, истории и из законов логики.

Свои философские доказательства против ложной астрологии Максим Грек начинает со ссылки на авторитет таких древних философов, как Сократ, Платон и Аристотель. Нигде в сочинениях этих великих мудрецов Максим не находит и намека на признание ими астрологических гаданий или одобрение астрологических учений¹⁶⁸.

Наиболее важным аргументом из философии против гаданий Максим Грек считает противоречие их свободе воли человека. В ряде сочинений и в отдельных высказываниях он решительно осуждает детерминизм астрологов и выступает горячим защитником «гуманистической идеи самовластия человека»¹⁶⁹. «Неужели, — возмущенно заявляет Максим в одном месте, — добродетельная или злобная нечестивая жизнь того или другого человека зависит от звездных обновлений (перемен)? Значит, — продолжает он, — все люди, находящиеся под звездными силами, по нужде, а не по произволению бывают добрыми или злыми?»¹⁷⁰

В этой части своей аргументации против астрологических заблуждений Максим примыкает к ранним итальянским гуманистам, в частности, к Колуччо Салютати. Так, Колуччо Салютати в своем трактате «De fato et fortuna» («О судьбе и счастье»), как и Максим, на первое место выдвигает Промысл Божий, свободе же воли человека отводит подчиненное место¹⁷¹.

Наиболее многочисленные доказательства против астрологических учений Максим Грек приводит из истории. Эти доказательства он строит на примерах и фактах из жизни и деятельности выдающихся полководцев и правителей древнего мира. Так, из истории Греции он ссылается на Фемистокла и Александра Великого, из истории Рима — на

¹⁶³ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 1, с. 387, 391.

¹⁶⁴ Там же, с. 431; ч. 2, с. 62—63.

¹⁶⁵ Подробнее об этом см.: А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека, с. 120—127.

¹⁶⁶ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 1, с. 399—434.

¹⁶⁷ Там же, с. 347—376.

¹⁶⁸ Там же, с. 417—418.

¹⁶⁹ Там же, с. 431—432; ч. 2, с. 62—63.

¹⁷⁰ Там же, ч. 1, с. 353—354.

¹⁷¹ М. А. Гук овский. Итальянское Возрождение. М., 1947, с. 277.

Ганнибала Африканского, Юлия Цезаря и Константина. Разбирая победы древних полководцев, Максим восклицает: «Разве они одерживали победы над своими врагами «звездозрительным художеством», а не доблестью, смелейшей храбростью и воеводским искусством?!»¹⁷².

Затем Максим обращается к истории Византии и в качестве примеров отмечает жизнь и деятельность императоров: Иустина, Юстиниана, Василия Македонянина, Фоки, Маврикия, которые, говорит он, «не колесом счастья и звездными схождениями восходили на престол царств»¹⁷³.

Наконец, Максим Грек приводит пример из истории Древней Руси, указывая на князя Дмитрия Донского, разгромившего в 1380 г. полчища Мамаю «не звездозрительной фортуной, а воеводской мудростью и скоростью ума»¹⁷⁴.

На основании анализа полемических работ Максима Грека против астрологии можно сделать тот несомненный вывод, что он допускал влияние одних явлений в природе на другие и на основании этого возможность предсказаний таких перемен в природе, как наступление холода, тепла, засухи, дождей, ветров и т. д., но решительно отвергал основную мысль современных ему астрологов о влиянии движения планет и звезд на свободную деятельность человека и его судьбу. В этом отношении он стоял выше многих как западных, так и русских современных ему передовых мыслителей. Он выступал уже как представитель нового направления в понимании и истолковании природных явлений, которое можно назвать естественнонаучным. Как на передового мыслителя смотрели на Максима Грека и окружавшие его русские книжные люди. Они обращались к нему за разъяснениями по самым различным вопросам натуралистического характера. В частности, Федор Карпов просил Максима Грека разъяснить изречения из 3-й книги Ездры (6 гл., 42, 47—54 ст.) о воде, земле, Еносе и Левифане¹⁷⁵.

б) *Пolemика против апокрифов и разных суеверий*

Если критические статьи Максима Грека против гадательной астрологии позволяют сделать некоторые выводы о склонности писателя к естественнонаучному пониманию природы, то его полемические сочинения против апокрифов и суеверий для таких выводов дают чрезвычайно мало материалов. Почти все апокрифические сказания и суеверные взгляды, ложность которых раскрывает Максим Грек, касаются церковно-религиозных или чисто богословских вопросов, и Максим Грек выступает здесь как богослов¹⁷⁶.

Так, 1) в сочинении «Слово обличительно, вкупе и развращательно, лживаго писания Афродитиана, персянина зломудреннаго»¹⁷⁷ Максим Грек, рассматривая апокрифическое «Сказание», написанное будто бы персидским волхвом Афродитианом в защиту христианства, раскрывает его антихристианский характер, так как в нем христианские взгляды переплетаются с языческими.

2) В «Сказании о Иуде предатели на Аполлиария»¹⁷⁸ преподобный Максим высмеивает нелепость апокрифического повествования о

¹⁷² Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 1, с. 355—356.

¹⁷³ Там же, с. 383.

¹⁷⁴ Там же, с. 357—358.

¹⁷⁵ Там же, ч. 3, с. 274—280. Комментарии к сочинению Максима Грека «О Левифане» см. в нашей работе «Литературное наследие Максима Грека», с. 188—189.

¹⁷⁶ Подробный список относящихся к данной группе сочинений Максима Грека с характеристикой и комментариями приведен в нашей работе «Литературное наследие Максима Грека», с. 127—133.

¹⁷⁷ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 3, с. 125—149.

¹⁷⁸ Там же, с. 150—153.

том, что Иуда жил еще долго и после того, как у него распались внутренности.

3) В сочинении «Словеса супротивна ко Иоанну Лодовику, толковнику священныя книги св. Августина, епископа Иппонскаго»¹⁷⁹, Максим Грек разоблачает ложность толкований Иоанна Людовика Вивеса книги Блаженного Августина «De civitate Dei» («О граде Божием»), так как в этих толкованиях Людовик допускает явное смешение христианских представлений с языческими.

Особое место среди сочинений Максима Грека, направленных против апокрифов, занимает «Послание к некоему мужу поучительно на обеты некоего латынина-мудреца»¹⁸⁰. Написано оно против переведенной с немецкого языка на русский знаменитой апокрифической книги под названием «Луцидарус».

Ядро этого выдающегося памятника западной средневековой образованности составляют два сочинения латинского писателя конца XI—начала XII в. Гонория Отенского «Elucidarium» и «Imago Mundi». Первое из них имеет библейско-богословское содержание, второе носит общеобразовательный характер. Объединенные вместе, они послужили основанием для средневекового латинского «Луцидаруса»¹⁸¹.

В конце XV—начале XVI в. латинский «Луцидарус» был переведен на немецкий язык. Для этого перевода источниками служили указанные выше сочинения Гонория Отенского, а кроме того, «Gerrina Animal» его же и «Philosophia Mundi» неизвестного автора¹⁸².

Немецкий «Луцидарус» по содержанию своему носил по преимуществу общеобразовательный характер и предназначался, по-видимому, для мирян в качестве некоего учебного пособия, так как материал в нем изложен в форме беседы между учеником и учителем.

Первый древнерусский перевод немецкого «Луцидаруса» с некоторыми сокращениями сделан в начале XVI в. Перевод, возможно, принадлежит князю Георгию Токмакову, от которого преподобный Максим получил русский «Луцидарус» и к которому писал свое послание.

Как и на Западе, «Луцидарус» на Руси сразу же получил широкую популярность. Сохранилось две редакции русского «Луцидаруса» — краткая, более поздняя, изданная Н. Тихонравовым¹⁸³, и обширная, более ранняя, изданная И. Порфирьевым¹⁸⁴.

Как указывалось выше, «Луцидарус» предназначался для мирян и касался явлений и предметов, главным образом, материального мира. Начинаясь вопросами о вере и Боге, книга сразу переходила к длинному ряду вопросов об устройстве мира, о небе и земле, о четырех элементах, о падении ангелов, об аде, о рае, об Адаме, о Енохе, о том, на чем держится земля, о трех частях света — Азии, Европе и Африке. В книге рассматривались и вопросы естественно-исторического характера: об огне, воде, ветрах, землетрясении, об антиподах, о планетах, звездах и луне, о затмениях, громах, молнии, о происхождении света, о рождении человека, его конце, конце всех вещей и будущем воздаянии. В заключении давалось объяснение церковных служб.

¹⁷⁹ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 3, с. 205—226.

¹⁸⁰ Там же, с. 226—236.

¹⁸¹ Опубликован в изд.: Migne. PL, t. 172, col. 109—399.

¹⁸² А. С. Архангельский. К истории древнерусского «Луцидаруса». Казань, 1899, с. 201.

¹⁸³ Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым, т. I. М., 1859, с. 41—66. Текст издан по рукописи Синодальной библиотеки, № 785 (XVII в.), под заглавием «Сия книга, именуемая Лусидарнус, сиречь Просветитель, яже глаголет толкованием».

¹⁸⁴ И. Порфирьев. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890, с. 127—135, 416—471. Издана по рукописи ГПБ, собр. Соловецкого монастыря, № 261 (XVII в.), под заглавием «Книга, именуемая Лусидарнус, сиречь Златы бисер».

Поскольку возникновение памятника относится к концу раннего средневековья, то мы находим в нем выражение некоторых крайне примитивных средневековых представлений. На это указывают, например, такие встречающиеся в нем наивные вопросы: «Откуда растут волосы?», «Откуда растут ногти?» и т. п.¹⁸⁵

В этом отношении «Луцидарнус» напоминает отчасти уроки средневекового ученого Алкуина во дворцовой Академии Карла Великого, которые он давал детям Карла. Уроки касались всех отраслей знания и состояли из вопросов и ответов, как, например: «Что такое слово? — Истолкователь души»; «Кто рождает слово? — Язык»; «Что такое язык? — Бич воздуха»; «Что такое голова? — Вершина тела»; «Что такое тело? — Жилище души» и т. п.¹⁸⁶

Однако «Луцидарнус» далеко зашел вперед во взглядах на мир по сравнению со временами Алкуина. Наряду с наивными понятиями в нем мы находим такие объяснения природных явлений, которые близки к научному определению. Так, в «Луцидарнусе» говорится, что звезды не могут падать на Землю, так как каждая звезда во много раз больше Земли и при падении раздавила бы последнюю. Солнечное затмение объясняется тем, что в известные моменты луна становится между солнцем и землей и закрывает свет¹⁸⁷.

Максим Грек в своем «Послании» касается только библейской части апокрифа, где речь идет о творении мира и о жизни первых людей в раю. Свои опровержения он строит на основе высказываний церковных писателей, главным образом, святого Иоанна Дамаскина. Вопросов общеобразовательного характера, имеющих отношение к естествознанию, он не затрагивал. Судя по приведенным выше высказываниям апокрифа о некоторых явлениях природы (падение звезд, солнечное затмение), «Луцидарнус» стоял в этой части близко к наиболее передовым взглядам того времени, и у преподобного Максима не было повода для критики, что свидетельствует о сравнительно высоком уровне его собственных естественнонаучных воззрений.

Положительное значение полемики Максима Грека против апокрифов заключалось в том, что своими высказываниями, основанными на мнениях многих авторитетов и доводах разума, он разрушал укоренившееся в сознании русских читателей слепое преклонение перед всяким письменным памятником, независимо от его содержания и происхождения, и расчищал путь для более критического отношения к прочитанному.

Такое же положительное значение — в смысле пробуждения в современном Максиму Греку русском обществе духа критицизма — имели его статьи, направленные против суеверий.

В «Слове» против говорящих, что солнце не заходит всю Пасхальную неделю и что эта неделя является одним днем¹⁸⁸, Максим Грек указывает на несообразность подобного утверждения, противоречащего законам природы и действительности.

В «Сказании о рукописании греховнем»¹⁸⁹, имеющем характер апокрифа, выражается мысль, что Адам выдал дьяволу рукописное обязательство, отдающее его в рабство дьяволу на вечные времена. Максим Грек называет это «Сказание» «мудрословием безумным».

В «Послании на безумную прелесть и богомерзскую мудрствующую, яко погребания для утопленого и убитаго бывают плододлительны стужы земных прозябений»¹⁹⁰ Максим Грек резко выступает про-

¹⁸⁵ Там же.

¹⁸⁶ Книга для чтения по истории средних веков под ред. Виноградова. Вып. 1. М., 1910, с. 386—387.

¹⁸⁷ И. Порфирьев. Указ. соч.

¹⁸⁸ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 3, с. 164—169.

¹⁸⁹ Там же, ч. 1, с. 533—541.

¹⁹⁰ Там же, ч. 3, с. 170—178.

тив мнения, что не следует погребать тела утопленников, так как это будто бы имеет вредное влияние на плодородие земли. Максим Грек считает такой предрассудок бесчеловечным и дает примеры заботливого отношения к мертвым у морских дельфинов.

Большой интерес представляет «Ответ (Максима Грека) к вопрошшему: кому, рече, преже всех с небес грамота сослана бысть»¹⁹¹. В средние века существовали различные мнения о происхождении грамоты или письменности. В знаменитом памятнике средневековой византийской образованности — Лексиконе Свиды в разных статьях приводятся три мнения. В статье на слово Ἰβριτικὴ говорится, что греческое письмо получило начало от еврейского, на что указывает созвучие начальной греческой буквы альфа и еврейской алеф. О происхождении еврейского письма в словаре умалчивается¹⁹².

В другой статье Лексикона на слово Γράμματa сообщается, что грамоту впервые изобрели финикийцы, чем Финикия и прославилась¹⁹³.

В сказании же о Прометее (Προμηθεύς) первым изобретателем грамоты, научившим людей книжной мудрости, называется именно этот герой греческой мифологии¹⁹⁴.

Максиму Греку, несомненно, были известны все указанные мнения о происхождении грамоты. Но в своем ответе на вопрос апокрифа: кому и когда была послана с неба грамота? — он не счел нужным высказывать свое мнение, а ограничился заявлением, что грамота «несть сослана николиже и никомуже».

5. Роль Максима Грека в развитии географических знаний в Древней Руси

Максиму Греку принадлежит ряд интересных сообщений из области всемирной географии, или, по принятой в его время терминологии, космографии, которые оказали несомненное влияние на дальнейшее развитие этой науки на Руси.

До XVI в. русские люди в своих представлениях о Земле и ее населении исходили из библейского сказания о разделении всего «земного круга», как тогда выражались, на три части между сыновьями Ноя после потопы: Симом, Хамом и Иафетом. Симу предоставлена была восточная часть, получившая название «Азия», Хаму — полуденная, названная «Африкой», а Иафету — северная, наименованная впоследствии «Европой». Этими тремя частями и ограничивались представления о Земле. Сведения о расположении и пространстве каждой части, а также о населяющих их народах черпались, главным образом, из весьма популярной в средние века «Христианской топографии» (Χριστιανική τοπογραφία) Козьмы Индикоплова, современника Юстиниана¹⁹⁵.

Извлекаемые из древних описаний сведения относились преимущественно к странам, прилегающим к Средиземному морю. О более отдаленных районах в сведениях преобладал фантастический элемент. Естественно, что при таком географическом кругозоре в Древней Руси имели хождение такие сказания, как «Послание Новгородского архиепископа Василия епископу Тверскому Феодору (1347 г.) о существовании земного рая на краю земли»¹⁹⁶.

¹⁹¹ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 3, с. 286.

¹⁹² Suidae Lexicon graece et latine. Ed. Godofredus Bernhardt. Halis et Brunsvigae, 1853. t. I, pars I, col. 23—28.

¹⁹³ Ibidem, col. 1135.

¹⁹⁴ Ibidem, t. II, pars 2, col. 448—449.

¹⁹⁵ См. К. Кrumbacher. Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (627—1453). München, 1897, SS. 412—418; История Византии. Т. I. М., 1967, с. 381—383; Е. К. Редин. Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. Ч. I. М., 1916.

¹⁹⁶ Т. Н. Ратнов. Цит. соч., с. 178.

В России расширение географических представлений происходит в связи с объединением русских земель вокруг Москвы и расширением пределов Московского государства. Первый процесс выдвигал необходимость зафиксировать вошедшие в состав Русского государства новые владения и определить новые внешние границы. В результате появилась первая русская «отечественная география» — «Книга Большого чертежа»¹⁹⁷.

Расширение внешних пределов вызывало у русских интерес к соседним странам, и правительство нередко вместе с посольствами направляло специальных людей для описания этих стран.

Однако представления русских о внешнем мире за пределами родины оставались до XVI в. крайне ограниченными. До Руси долго не доходили даже сведения об открытиях Христофора Колумба. В русской литературе первое известие о великих географических открытиях исходит от Максима Грека. В своем замечательном сочинении «Сказание отчасти недоуменных неких речений в слове Григория Богослова» он пишет: «Древнии убо людие через Гадир (Гибралтар) плыти не умеяху, паче же не дерзаху; нынешнии же люди португальстии и испанстии со всяким опаством выплывають корабли великими, недавно почали, лет тому 40 или 50 по совершении седмыя тысящи, и нашли островов много, иных убо обитаемых людми, а иных пустых, и землю величайшу, глаголемую Куба, ея же конца не ведают тамо живущи. Нашли же еще, обшедше около всю южную страну, даже до востока солнца зимнаго ко Индии, острови семь, Молукиди (Молюккскимй) нарицаемых, в них же родится и корица, и гвоздики, и иные благовонны ароматы, которыя дотоле не были ведомы ни единому человеческому роду, ныне же всеми ведомы королем испанским и португальским, иже и тамошних людех не знающих дотоле Бога истинна, кланяхужеса твари паче Творца, ныне же наставиша их в веру свою, ркше латынскую, отпустивше к ним епископи, и учителя, и священники и всякое ремество, и всяка семена здешня; и ныне тамо новый мир и ново составление человеческо»¹⁹⁸.

Сведения эти об открытиях испанскими и португальскими мореплавателями новых земель Максим Грек получил, вероятно, еще во время пребывания в Италии. Несмотря на свою краткость и некоторую неточность, они, несомненно, оказали значительное влияние на оживление среди русских людей интереса к всемирной географии. Об этом свидетельствует появление в русских хронографах с конца XVI в. известий, извлеченных из западных хроник и космографий, в которых наряду с довольно подробными описаниями трех старых частей света (Азии, Африки и Европы) даются сведения и о новой, четвертой части, открытой в 1492 г. Колумбом и названной уже Америкой. В переводных западных космографиях говорится и о поездках западных мореплавателей вокруг Африки в отдаленные восточные страны, но сведения об этих странах крайне туманны и фантастичны, так как заимствованы не от очевидцев, а из описаний Мелетия, патриарха Александрийского, Страбона и других древних космографов¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Там же, с. 125—126.

¹⁹⁸ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 3, с. 44—45.

¹⁹⁹ См.: А. Попов. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869, с. 459—541: «Книга, глаголемая Космография, сложена от древних философ, переведена с Римского языка» (Из Хронографа, принадлежавшего Н. И. Егорову (с. 459—476); «Космография, сиречь всемирное описание земель в единь пребывание и наименование степенем во кругах небесных» (Из Хронографа того же Н. И. Егорова, с. 476—507); «Избрание вкратце от книги, глаголемыя Космография, еже глаголется описание всего света, изыскана и написана от древних философ, преведена с Римского языка на Словенский» (По списку Хронографа 1636 г., с. 507—541).

Кроме извлечений из западных хроник и космографий, с конца XVI и особенно в XVII в. на Руси получили распространение переведенные с польского и латинского языков полные космографии, содержащие описание четырех частей света. Некоторые из них имеют в качестве приложений атласы²⁰⁰.

Наряду с переводными западными космографиями в древнерусской рукописной литературе появляются космографии, принадлежащие перу русских книжников. В этом отношении особого внимания заслуживает сборник XVII в., в котором помещена Космография с описанием земель, открытых испанцами и португальцами. Из нее мы узнаём, насколько расширились сведения русских о географических открытиях со времени первого сообщения о них Максимом Греком. Куба описывается уже как остров с его природными богатствами²⁰¹.

6. Максим Грек как филолог

Самое важное место в научно-литературной деятельности Максима Грека занимали филологические труды.

Филология считалась у греков во все времена одной из главных наук. Объяснялось это, вероятно, тем, что для понимания великого наследия гениальных античных греческих поэтов и писателей требовалось глубокое всестороннее знание греческого языка. Поэтому в программе греческих школ едва ли не самой главной наукой почиталась грамматика.

Это особое внимание к изучению греческого языка занесено было учеными греками и в соседние страны и, прежде всего, в Италию, где оно широко воспринято было ранними гуманистами.

В конце XIV в. ученый грек Мануил Хрисолор, преподаватель греческого языка во Флоренции, друг гуманиста Колуччо Салютати, составил учебник греческого языка. Учебник был составлен в форме вопросов и ответов и предназначался для итальянцев.

В конце XIII в. Максим Плануд издал учебник по греческому языку в форме диалога, под заглавием «Περὶ γραμματικῆς» («О грамматике»).

В 1493 г., во время пребывания в Италии Максима Грека, его учитель Дмитрий Халкондил издал учебник по грамматике по образцу учебника Хрисолора, который переведен был на итальянский язык в Венеции и Флоренции²⁰².

Максим Грек прошел все ступени филологического образования, начиная со средней школы в родном городе Арты и кончая Флорентийской академией, где он слушал лучших знатоков греческой филологии. Естественно, он знал в совершенстве все тонкости грамматического построения и других особенностей греческого языка.

В России Максим Грек применил свои филологические знания, прежде всего, в области переводов греческих текстов на русский язык, для чего и был вызван в Москву Василием III в 1518 г. По количеству переводных трудов Максима Грека составляют почти треть часть его литературного наследия, но по объему они занимают еще более значительное место²⁰³. Можно удивляться, что эта область литератур-

²⁰⁰ Таковы, например: Космография Яна Ботера (XVII в.), переведенная с польского языка; Космография Г. Меркатора (XVII в.); География де-Линды (XVII в.) и ряд других описаний Земли.— См.: А. И. Соболевский. Переводная литература... с. 56—78.

²⁰¹ ГПБ. Q. XVII, 321, лл. 519—615.

²⁰² Г. М. Гартман. Значение греческой культуры для развития итальянского гуманизма. Перев. с нем. Вейсмана. — Византийский вестник, т. XV, М., 1959, с. 109—110.

²⁰³ См.: А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека, с. 30—89.

ной деятельности Максима Грека до сих пор не привлекла самого серьезного внимания исследователей²⁰⁴.

Между тем переводные труды Максима Грека представляют собой памятник русской литературы исключительной важности, содержащий, прежде всего, богатейший материал для истории развития русского языка в смысле грамматического построения и словарного состава.

Поскольку русская книжность того времени, особенно в церковно-религиозной области, в сильной степени зависела от греческих источников, Максим Грек хотел поставить дело перевода греческих книг на русский язык на строго научную почву. Поэтому он, прежде всего, предупреждает русских книжников, намеревающихся заняться переводами с греческого, что греческий язык очень трудный и требует упорного изучения. «Еллинский язык, — пишет Максим, — сиречь греческий, zelo есть хитрейший, не всякий сице удобь может достигнути силы его до конца, аще не многа лета присидел кто будет у нарочитых учителей»²⁰⁵.

Итак, для правильного перевода русский книжник должен знать, по словам преподобного Максима, в совершенстве греческий язык. Но этого мало. Максим Грек требовал от переводчика широкого образования и во всяком случае глубокого знания тех наук, которые считались основными в классических средневековых школах: грамматики, пиитики, риторики и философии. «Аще кто, — пишет он, — недовольне и несовершенне научен будет грамматики, и пиитики, и риторики, и самыя философии, не может прямо и совершенно ниже разумети писуемая, ниже преложити я на ин язык»²⁰⁶.

Примеры допущенных русскими переводчиками ошибок по недостаточному знанию греческого языка и особенно грамматики Максим Грек приводит в следующих своих сочинениях: «Исповедание православной веры»²⁰⁷; «Сказание о еже како подобает известно блюсти исповедание православной веры»²⁰⁸; «Слово отвещательно о исправлении книг русских»²⁰⁹; «Слово отвещательно о книжном исправлении»²¹⁰.

По-видимому, во времена Максима Грека на Руси встречались странствующие учителя, которые, зная несколько фраз по-гречески, ложно выдавали себя за знатоков греческого языка, способных перевести греческие книги на русский язык. Чтобы предохранить русскую книжность от засорения неправильными переводами, Максим Грек составил своеобразное пособие для русских книжников, с помощью которого можно было проверить знание греческого языка каждого самозванного учителя («пришельца философа») и подготовленность его к переводу греческих книг. Пособие это представляло собой сочинение на тему: «Како подобает входить во святыя Божия храмы», написанное на греческом языке в стихотворной форме «мерою иройскою» (гекзаметр) и «елегийскою» (пентаметр), всего 16 стихов. К сочинению

²⁰⁴ В 1975 г. в Ленинграде вышел из печати труд Л. С. Ковтуна «Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в.», в котором впервые уделяется значительное внимание переводческой деятельности Максима Грека и ее характерным особенностям. К сожалению, автор строит свои суждения исключительно на переводах славянской Псалтири, не касаясь весьма многих других переводных трудов Максима Грека (Из творений Симеона Метафраста, Лексикона Свиды и др.), имеющих важное значение для характеристики литературного стиля нашего писателя.

²⁰⁵ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 2, с. 314—315.

²⁰⁶ Там же, ч. 3, с. 62—63, 80.

²⁰⁷ Там же, ч. 1, с. 23—39.

²⁰⁸ Там же, ч. 3, с. 54—60.

²⁰⁹ Там же, с. 60—79.

²¹⁰ Там же, с. 79—92.

приложены точный его перевод на славяно-русский язык и толкования²¹¹.

Как указывалось в статье-предисловии «О пришельцах философов»²¹², испытание странствующего учителя должно было состоять в том, что он обязан был прочитать, точно перевести на русский язык и растолковать указанное стихотворное сочинение Максима Грека в соответствии с приложенным переводом. Только выдержавший испытание мог быть допущен к переводу греческих книг.

Переводческая деятельность Максима Грека, связанная с исправлением некоторых богослужебных книг, и его работы и наставления о научной постановке дела переводов имели в дальнейшем большое влияние на состояние русской письменности, особенно церковной. И отдельные книжники, и церковная организация в целом стали обращать серьезное внимание на упорядочение книжного дела как в смысле исправления ошибок, вкравшихся в переводные произведения в прошлом, так и в смысле предупреждения их появления в будущем.

Под влиянием Максима Грека, впервые поднявшего вопрос о необходимости проверки и исправления русских книг, переведенных с греческого языка, в первую очередь церковных, Стоглавый Собор 1551 г. в связи с вопросами царя Ивана Грозного относительно несправности церковно-богослужебных книг вынес строгое постановление:

1) «Обязать всех настоятелей церквей выявлять, какие книги имеют несправности и те несправности устранить соборне»;

2) «Всех писцов, которые готовят для церквей священные книги, обязать писать эти книги с добрых переводов, а несправные книги не продавать, под угрозой наказания»;

3) «Обнаруженные несправные книги подвергать изъятию без вознаграждения, тщателью исправлять и исправленные передавать бедным церквам»²¹³.

Не без влияния Максима Грека русский первопечатник дьякон Иван Федоров, бывший, несомненно, почитателем преподобного Максима, внес в свой первопечатный Апостол (1564 г.) целый ряд исправлений — по сравнению со многораспространенными тогда списками — на основании старательно выявленных им наиболее правильных экземпляров.

Основанием научных знаний, необходимых при переводах, Максим Грек считает грамматику, которую он называет «началом входа... к философии» и над изучением которой надобно, по его словам, «сестети у учителя добраго год равен», освободившись от всех житейских забот и печалей и воздерживаясь «от всякаго покоя и угождения гортаннаго и сна и винопитна»²¹⁴. До Максима Грека на Руси не было грамматики и все грамматические знания русских книжников ограничивались знакомством с небольшим сочинением, под заглавием «О восьми частях слова»²¹⁵. Практически никакого представления о граммати-

²¹¹ К сожалению, этот весьма интересный литературный памятник не сохранился, но о нем имеются сведения в целом ряде авторитетных рукописей (ГПБ, собр. ОЛДП, № 176 (XVI в.), гл. 46, л. 45. См. также: Хр. Лопарев. Описание рукописей имп. Общества любителей древней письменности. Ч. III. СПб., 1899, с. 190).

²¹² Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 3, с. 286—288.

²¹³ Митроп. Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. Т. II. Изд. 2. СПб., 1827, с. 275—276; Стоглавый Собор, бывший в Москве при великом государе царе и великом князе Иване Васильевиче (в лето 7059). Лондон, 1860, гл. 27 и 28, с. 70—71.

²¹⁴ ГБЛ, Рум. № 264, л. 132. Когда Максим Грек говорит об изучении греческого языка, то имеет в виду книжный, литературный язык, так называемый «книги», очень близкий к классическому, а не современный ему «демотику».

²¹⁵ Исследователи, начиная с К. Калайдовича, приписывали это сочинение преподобному Иоанну Дамаскину. Однако И. В. Ягич считает, что это сочинение не принадлежит Иоанну Дамаскину, а составлено по греческому образцу неизвестным ав-

ческих правилах у них не было. Максим Грек впервые познакомил русских книжников с этими правилами, определяющими законы языка. Правда, он не создал полной славяно-русской грамматики (по недостаточному, вероятно, знанию славяно-русского языка), но оставил после себя несколько замечательных статей по отдельным грамматическим вопросам.

Первое (по-видимому) свое небольшое грамматическое сочинение Максим Грек по примеру филолога XIII в. Максима Плануды озаглавил «О грамматике» (*Περὶ γραμματικῆς*)²¹⁶. Оно написано по просьбе кого-то из друзей Максима Грека и содержит восторженные и вместе с тем глубокие высказывания о важности и пользе грамматики, как части философии.

Вторая работа Максима Грека по вопросам грамматики озаглавлена «О греческих гласных и согласных, о слогах, о надсловных греческих и славянских знаках»²¹⁷. Статья служит наглядным свидетельством того, что Максим Грек стремился познакомить русских книжников с особенностями греческого алфавита, и в первую очередь с довольно сложными правилами ударений в греческом языке, для возможного применения теоретических знаний к славяно-русскому языку.

Тем же вопросам об особенностях греческого алфавита и использованию греческой грамматической теории на русской почве посвящена статья Максима Грека, известная в разных редакциях под заглавием «О грамотици инока Максима Грека Святогорца объявлено на тонкословие»²¹⁸.

Как замечено выше, в греческом языке имели чрезвычайно большое значение ударения (острое, тупое и тяжелое) и придыхания (тонкое и густое). Каждое из ударений в зависимости от местонахождения

тором в начале или середине XIV в. (И. В. Ягич. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. — В сб.: Исследования по русскому языку, т. I, СПб., 1895, с. 326—328, 364—365. Труд Ягича издан отдельно под заглавием «Codex Slovenicus regum grammaticarum». Petropoli, 1896).

Н. Засадкевич в своей книге «Мелетий Смотрицкий как филолог» (Олесса, 1883, с. 33—46) называет еще второй, довольно обширный труд по грамматике Иоанна Дамаскина, переведенный Иоанном, экзархом Болгарским, и названный «Философской грамматикой». Но этот труд почему-то не дошел до Руси, о нем нет ни малейшего упоминания ни в одном из древнерусских письменных памятников.

В первой четверти XV в. в Сербии писал грамматическое руководство Константин Грамматик (Философ) Костенчский. Его грамматика применялась в болгарской письменности и, хотя она известна была на Руси в извлечениях, но не имела почти никакого практического применения.

В конце XV в. сделал перевод латинской грамматики известный латинист Дмитрий Герасимов, один из самых деятельных членов новгородского кружка при дворе архиепископа Геннадия, но и эта грамматика осталась неизвестной русским книжникам.

²¹⁶ Сочинение в первый раз было опубликовано Г. Терещенко в выдержках в «Журнале Министерства народного просвещения» (1834, ч. III, № 8, с. 247—248) под заглавием «О грамматике» в работе «О трудах Максима Грека». А. Востоков поместил часть его в «Описании русских и словенских рукописей Румянцевского музея» (СПб., 1842, с. 370). В более позднее время оно издавалось И. В. Ягичем по рукописи Румянцевского музея № 264 под заглавием «Что такое грамматика» (см.: Рассуждения южнославянской и русской старины..., с. 594—595).

²¹⁷ ГБЛ, Тр. № 201, гл. 115, лл. 525—526. Иеромонах Арсений в «Описании славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры» (ч. I, М., 1878, с. 214) отмечает эту статью под заглавием «О буквах греческого алфавита». В рукописи ГПБ, собр. Соловецкого монастыря, № 310(495)—XVII в., л. 713, указывается, вероятно, та же статья под таким заглавием: «О гласных и согласных букв в русском алфавите и о просодиях» (см.: [И. Я. Порфирьев, А. В. Вадковский, Н. Ф. Красносельцев] Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии, ч. I, Казань, 1881, с. 496).

²¹⁸ Статья издана И. В. Ягичем по рукописи ГИМ, Чуд. № 34, лл. 111—115, с приведением важнейших разночтений по рукописным сборникам (см.: Рассуждения южнославянской и русской старины..., с. 601—605; Codex Slovenicus... с. 313—317). Находится в рукописях: ГПБ, Q. XVII, лл. 325—332; ГБЛ, Унд. № 953 (XVII в.), Муз. № 2778, лл. 179—183.

ния его над тем или другим слогом придавало этому слову особое значение. Без знания правил расположения ударений над греческими словами невозможно не только правильно перевести греческий текст, но и понять устную греческую речь.

Однако изучение этих правил представляет немалые трудности. Поэтому Максим Грек нашел нужным написать специальное сочинение под заглавием «О прозодиях»²¹⁹. Статья специально посвящена вопросу о просодиях и подробно излагает правила, когда, где и какие ставятся знаки ударений и придыханий. Она составлена применительно к греческому языку, но Максим Грек частично пользовался этими правилами и в применении к языку славяно-русскому²²⁰.

Наконец, особого внимания заслуживают сочинения Максима Грека о грамматике общего характера, в которых он ревностно доказывает высокие достоинства грамматики как науки и исключительную важность ее в области не только перевода и исправления книг, но и общего образования.

Так, в сочинении «Предисловие к грамматике»²²¹, принадлежащем, по нашему мнению, Максиму Греку²²², содержатся восторженные похвалы грамматике в качестве наставлений юношам, приступающим к изучению этой науки.

В другой своей статье под заглавием «Беседование Максима Грека о пользе грамматики»²²³ преподобный Максим с такой же ревностью защищает важность и пользу грамматики, ссылаясь на авторитеты выдающихся древних церковных писателей: святого Дионисия — «небесного орла», Святителя Григория Богослова — «бодрого умом», Святителя Иоанна Златоуста и преподобного Иоанна Дамаскина — «солнца», а также древних языческих мудрецов: Аристотеля, Вергилия и Полидора, высоко ценивших эту отрасль знания. Максим Грек приводит их подлинные высказывания о грамматике. Аристотель, например, говорит: «Грамматика есть вѣдение, еже писати и познавати читаемое»; Вергилий и Полидор: «Грамматика есть дражайшее паче иных свободных наук знание, пожеже прочих наук едино основание есть».

Немало высказываний Максима Грека о важности и пользе грамматических правил и их применении встречается в лексикографических его сочинениях, о которых будет сказано ниже.

Таким образом, Максим Грек, хотя и не успел создать систематического руководства по грамматике, но его статьи по отдельным важнейшим вопросам грамматики были настолько содержательны, что легли в основу дальнейших специальных грамматических исследований уже русских книжников.

Значение и влияние грамматических трудов Максима Грека было очень велико в русской литературе XVI—XVII вв. Со второй половины XVI в. во всех важнейших литературных сборниках мы встречаем более или менее обширные выдержки из этих трудов.

²¹⁹ Статья не издана. Находится в рукописи ГПБ, Q. 1219, лл. 313—319.

²²⁰ А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека, с. 94.

²²¹ Статья была впервые опубликована в 1618 г. в Москве неизвестным издателем в качестве предисловия к «Грамматике» Мелетия Смотрицкого (лл. 40—44). В дальнейшем она помещалась в ряде других ранних грамматических изданий. Находится в рукописном сборнике ГБЛ, собр. Румянцева, № 376 (XVII в.) и в сборнике ГБЛ из того же собрания, № 192 (XVIII в.).

²²² См. подробно наши соображения в книге «Литературное наследие Максима Грека», с. 94—96.

²²³ Статья была впервые опубликована московским издателем «Грамматики» Мелетия Смотрицкого в 1618 г. в качестве послесловия. В 1782 г. она была издана в Москве отдельно, с присоединением «Сословия имен по аз веди, с толкованием славенским» и «Толкования грамматического двум молитвам: Царю Небесный и Отче наш». Находится в рукописном сборнике сочинений Максима Грека (ГИМ, Хлуд. № 75, гл. 200, лл. 765 об. — 771 об.).

Так, например, в сборнике («Азбуковнике») конца XVI—начала XVII в., известном под заглавием «Книга, глаголемая Лексис, сиречь недоведомья речи, превод Максима Грека от иноверных на русский язык право»²²⁴, почти все введение, данное в качестве оглавления и состоящее из 25 глав, представляет собой извлечения из грамматических сочинений преподобного Максима.

При издании «Грамматки» Мелетия Смотрицкого в 1618 г. издатель сочли необходимым снабдить эту книгу особым введением и словом Максима Грека о пользе грамматики. В конце книги помещены его же высказывания о важности и пользе грамматики, риторики и философии²²⁵.

В Азбуковнике XVII в., исследованном Д. Мордовцевым, также упоминается о Максиме Греке. Учитель, обращаясь к ученикам, говорит, что намерен показать им Максима Грека, «ниже бе у нас в России пресловущий философ и изящный преводник Божественным книгам»²²⁶. И далее приводятся его сочинения «О пришельцах философах» и «Строки».

Все вышеуказанное позволяет сделать несомненный вывод, что грамматические и лексикографические труды Максима Грека оставили глубокий след в русской филологической науке. Его литературная деятельность по переводу и исправлению книг способствовала ознакомлению русских книжных людей с принципами и методами научно-критической работы с письменными памятниками, а его грамматический разбор молитв «Отче наш» и «Царю Небесный» и опыты применения грамматических правил греческого языка к славяно-русскому языку послужили началом развития русской грамматической науки и исходным материалом для последующих «Грамматик»: Славянской 1595 г. М. Смотрицкого, Славяно-русской 1755 г. М. Ломоносова и Русской, изданной Академией наук в 1802, 1809, 1819 гг.²²⁷

7. Максим Грек и начало энциклопедизма в русской литературе

Появление в литературе того или иного народа произведений энциклопедического характера свидетельствует о накоплении научных знаний, подъеме культуры и оживлении научной мысли.

Первыми произведениями этого рода на Руси были небольшие словари с толкованием непонятных русскому читателю иностранных слов—еврейских, греческих, сербских, болгарских, встречающихся в переводных книгах.

Так, в новгородской Кормчей 1282 г. помещен был словарь под названием «Речь жиловскаго языка, преложена на русский». Словарь заключал в себе объяснения собственных имен и некоторых слов. Первоначально он состоял из 174 слов, но в XV в. в нем было уже 350 слов²²⁸.

В одном списке сочинений преподобного Иоанна Лествичника 1431 г. помещен словарь под таким заглавием: «Толковашие неудобь познаваемых в писаниях речем, поуже положены суть речи в книгах от начальных преводников, оно словенски, ино сербски, болгарски, и гречески, ихже преводницы не удоволишася преложити на русский

²²⁴ Находится в рукописи ГПБ, собр. Погодина, № 1145 (XVII в.).

²²⁵ Н. Засадкевич. Указ. соч., с. 72—73.

²²⁶ Д. Мордовцев О русских школьных книгах XVII века. Саратов, 1856, с. 54—55.

²²⁷ Русская старина, 1901, № 8, с. 361—362.

²²⁸ Н. Засадкевич. Указ. соч., с. 81.

язык»²²⁰. Первоначально словарь состоял из 61 слова, впоследствии включал до 200 слов.

Такого рода словари имели, конечно, чисто лексическое значение и относились исключительно к области языкознания. Но они являлись зародышем и образцом для последующих энциклопедических произведений, которые стали охватывать довольно обширный круг вопросов, относящихся к различным отраслям знания.

Этот перелом в русской лексикографии в сторону расширения словарного материала произошел в первой половине XVI в., причем главная роль в этом переломе принадлежала Максиму Греку, который не только продолжил традицию толкований «неудобь познаваемых речем», но значительно расширил содержание словарных трудов, внося в них элемент энциклопедизма.

Сочинения Максима Грека истолковательного значения довольно многочисленны. Одни из них имеют чисто лексический характер и связаны с его переводческой деятельностью. Другие дают объяснения по самым различным предметам²³⁰. Среди последних особый интерес представляет «Сказание отчасти недоуменных неких речений в слове Григория Богослова»²³¹. В «Сказании» Максим Грек объясняет малоизвестные, особенно русским читателям, слова и выражения из двух Слов Григория Богослова. Здесь рассказывается о египетских городах Менде и Мемфисе, древнеегипетском божестве Аписе, Гадире испанском, т. е. Гибралтаре, семивратных и стовратных Фивах, Мавзоле и Мавзолее, колосе Родосском, египетских пирамидах, Трое и некоторых героях Троянской войны, Оресте и Пилладе.

Истолковательные сочинения Максима Грека затрагивают лишь отдельные вопросы. Они написаны большей частью в качестве ответов на вопросы его образованных и любознательных друзей и могут рассматриваться как материал для сборников-лексиконов.

Но у преподобного Максима имеется замечательный труд, представляющий собой первый образец древнерусских лексиконов. Этот труд озаглавлен «Толкование именам по алфавиту»²³². В древнерусской рукописной традиции произведение сохранилось в трех редакциях. Наиболее близкой к оригиналу следует признать первую редакцию. Она представлена наиболее древними и авторитетными списками и имеет более стройное построение.

Словарь написан по-русски и представляет собой толкование греческих, латинских и еврейских собственных имен и названий некоторых предметов и понятий. Всего в словаре до 270 толкований. Толкования расположены в порядке греческого алфавита, но этот порядок не выдержан. Максим часто указывает, из какого языка взято то или иное слово, но иногда признаётся, что не знает значения того или другого имени (Игнатий, Сергей, Нестор). При некоторых словах имеются своеобразные замечания («Флавиан — рус не языком, а власы и брадоу»).

²²⁹ Тот и другой словарь напечатаны К. Калайдовичем в его сочинении «Иоанн, экзарх Болгарский», прилож. XII и XIII, с. 193—197. Об источниках сведений по разным наукам в Древней Руси см.: Православный собеседник, 1860, ч. 1, с. 228—229.

²³⁰ Подробно см.: А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека, с. 100—102, 173—188. Здесь в примечаниях к каждому сочинению указаны важнейшие рукописные источники, в которых сочинение находится.

²³¹ Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 3, с. 42—49.

²³² Главные рукописные источники и краткая характеристика трех редакций памятника даны в нашей работе «Литературное наследие Максима Грека», с. 97—100. Л. С. Ковтун в своей указанной выше монографии подвергает самому тщательному анализу — на основании выявленных к данному моменту списков — все три редакции этого замечательного произведения Максима Грека со стороны их содержания и словарного состава, а в конце книги приводит тексты первой и второй редакций по наиболее надежным спискам с указанием разночтений.

Слово «синклитии» переведено термином «бояре веденные», который при Максиме Греке не был уже живым термином.

Словарь составлен, несомненно, для русских по просьбе кого-либо из друзей Максима Грека. Источники словаря указать невозможно. Он создан по образцу Лексикона Свида²³³, но прямым заимствованным оттуда не заметно. Возможно, что Максим использовал латино-греческие словари, которые он мог вывезти из Италии.

Толковый словарь Максима Грека вместе с другими его лексикографическими трудами послужил одним из главных источников для нового типа произведений в русской литературе, получивших название Азбуковников, или Алфавитов, и имевших характер небольших энциклопедий.

Один из наиболее древних Азбуковников, упомянутый нами выше, на котором особенно заметно отразилось влияние Максима Грека, — это «Книга, глаголемая Лексис, сиречь неведомыя речи, превод Максима Грека от иноверных на русский язык право». Порядок расположения материалов в «Лексисе» следующий. Вначале приводится оглавление, составленное довольно подробно, с разделением на 25 глав. Затем сообщаются сведения о важности просодий, особенно для каллиграфов, указывается количество этих знаков (10), выясняется, где ставится каждый. Далее говорится о залогах, временах; потом о происхождении славян, их делении и снова о просодиях, этимологии, 8-ми частях речи. На листах 21—23 находится краткое предисловие к словарю, а листы 24—175 занимает самый словарь, в котором по алфавиту расположены греческие слова и слова из других языков с переводом их на русский язык и толкованиями, иногда довольно обширными²³⁴.

Содержание словаря (лл. 24—175) поражает богатством и разнообразием сведений, что придает «Лексису» характер энциклопедического справочника. Здесь мы встречаем рассказы и рассуждения о разных странах, о зверях (особенно пространно о единороге), о птицах, о диких людях, о злаках (растениях), о рыбах, о городах, о Левиафане (из сочинения Максима Грека), о драгоценных камнях, о царях, о звездах, ряд выдержек из разных сочинений Максима Грека и т. д.

После словаря на лл. 176—226 снова приводятся рассуждения о знаках препинания, о названиях дней, священнослужителей и выдержки из Пален и других книг.

В 1912 г. С. А. Щеглова, собиравшая в петербургских архивах и книгохранилищах сведения о сочинениях Максима Грека, впервые сделала краткое сообщение об этом Азбуковнике, причем признала его за произведение Максима Грека, как гласит заглавие²³⁵.

В предисловии к «Лексису» вполне ясно указывается степень участия Максима Грека в создании данного памятника. Здесь мы читаем, что толкования собраны «от истинных рачителей премудрости, паче же от премудраго философа Святыя Горы инока Максима Грека» (л. 22 об.).

²³³ Выше мы указывали, что в каталоге Патриаршей библиотеки, составленном в 1718 г., под № 409 упоминается «Словарь Свида», напечатанный в четверть листа, ветхий. Вероятно, это тот экземпляр, которым пользовался Максим Грек. К сожалению, мы не смогли обнаружить в наших современных книгохранилищах эту замечательную книгу, на которой, возможно, имеются пометки самого Максима Грека.

²³⁴ А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека, с. 99—100. Подробную характеристику «Лексиса» и некоторых других Азбуковников конца XVI в., главным образом, с точки зрения их лексики дает Л. С. Ковтун в своей указанной выше книге (с. 206—254). В конце книги (с. 268—294) автор приводит полный текст Азбуковника конца XVI в. по списку ГБЛ, собр. МДА, № 173.

²³⁵ В. Н. Перетц. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в С.-Петербурге. — Университетские известия. Киев, 1912, № 7, с. 55—61.

Можно полагать, что «Лексис» составлен одним из почитателей Максима Грека, который внес в заглавие имя своего учителя. Впрочем, этот замечательный памятник древнерусской лексикографии нуждается в дальнейшем самом внимательном изучении.

Со второй половины XVI в. Азбуковники получают в русской литературе довольно широкое распространение. А. П. Карпов обнаружил и описал свыше 20 списков Азбуковников XVII в. в одной только библиотеке Соловецкого монастыря²³⁶. Они содержат не только толкования малопонятных иностранных слов, но и более или менее краткие сведения по разнообразным вопросам знания, извлечения из произведений церковных и светских писателей, иногда неизвестных.

Судя по сохранившимся спискам, Алфавиты, или Азбуковники, имели хождение в двух редакциях: краткой и пространной. Краткая редакция обычно носила заглавие «Сказание неудобопознаваемым речем, иже обретаются во всяких книгах русскаго письма, иже древние переводчицы не удоволишася на русский язык преложити»²³⁷.

В списках пространной редакции Алфавиты озаглавливаются: «Книга, глаголемая Азбуковник, или буквы», «Книга, глаголемая Алфавит иностранных речей»; «Лексис неудобь разумеваемым речем»²³⁸.

Алфавиты имели целью, в первую очередь, объяснить непонятные слова, встречающиеся в священных книгах. Так, в предисловии к одному Алфавиту в качестве примера приводятся слова из канона Пресвятой Богородице: «(светящеся омофор Твоѣ) паче илектра (или илектора, т. е. драгоценного камня)», вместо которых в отдельных списках написано: «паче алектора (петуха)».

В связи с этим — не без влияния сочинений Максима Грека — в Алфавитах стали помещать вначале грамматические и другие, касающиеся языкознания отрывки, как, например, «Сказание о письменах славянских черноризца Храбра», статьи о знаках ударений и препинания, «о осми частех слова».

Но, кроме грамматических и лексикографических материалов, Алфавиты, или Азбуковники, содержали разные добавления и выписки, помещаемые между объясняемыми словами. При этом указывали над словами, из какого языка они взяты, а против выписок — от какого писателя или из какой книги заимствованы.

При таком составе Алфавиты представляют большой интерес в трех отношениях: лексикографическом, библиографическом и литературном.

В лексикографическом отношении они могут дать представление, с какими языками знакомы были наши предки, хотя объяснения некоторых слов и не всегда верны; причем среди языков в них называются такие, о которых мы ничего не знаем.

В библиографическом отношении Алфавиты своими ссылками и выписками из разных книг указывают, какие сочинения и писатели были популярны на Руси в древние времена.

Наконец, особенно важны имеющиеся в Алфавитах литературные выписки и прибавления. Из них мы можем узнать, какие сведения по разным наукам и насколько широко были распространены на Руси. А для нашего очерка эти литературные материалы Алфавитов особенно интересны потому, что по ним мы можем судить, какое влияние оказали произведения Максима Грека на расширение научных знаний русских книжников XVI—XVII вв. Так, в Алфавитах мы встречаем выписки из трудов Максима Грека по философии (о философах Платоне,

²³⁶ А. П. Карпов. Азбуковники, или алфавиты иностранных речей, по спискам Соловецкой библиотеки. Приложение к «Православному собеседнику». Казань, 1877.

²³⁷ Памятником этой редакции можно считать словарь, составленный в конце XVI в. Лаврентием Зизанием (напечатан в кн.: Сахаров. Сказания русского народа. СПб., 1896, т. 2).

²³⁸ А. П. Карпов. Указ. соч., с. 28.

Исократа и Гераклите), а также по истории и географии (например, «имена городам греческим и египетским»; «имена Святогорским монастырям»; сказания «об Аписе, Афродите, Деметре», «об Озирисе и Изиде»; сказание «о судьбе, еже есть фатум», «об Иракте и Ираклидах», «об Ифигении»).

Как мы уже отмечали, Алфавиты, или Азбуковники, получившие широкое распространение со второй половины XVI в., генеалогически восходят к древним временам. Свое содержание они черпали из русских и славянских книг переводного характера. Ни к византийским, ни к латинским источникам они непосредственно не обращались. Это были плоды значительного накопления в Древней Руси самых разнообразных книжных материалов. В одном Азбуковнике прямо указывается, из каких произведений взяты материалы, при этом наряду с творениями преподобного Иоанна Дамаскина, Иоанна, экзарха Болгарского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Святителя Иоанна Златоуста составитель Азбуковника ссылается как на важнейший источник на труды Максима Грека²³⁹.

Почти во всех Азбуковниках можно встретить более или менее обширные выдержки из лексикографических или истолковательных сочинений Максима Грека. Так, в одном Азбуковнике второй половины XVII в. содержится «Максима Грека мниха толкование предписуемому к некосму каноню краегранесию»²⁴⁰. Та же выдержка включена в другой Азбуковник XVII в.²⁴¹

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Максим Грек жил в России в эпоху огромных сдвигов в русской экономике в сторону развития товарно-денежного хозяйства и в общественно-политической жизни в связи с объединением русских земель вокруг Москвы и образованием могущественного национального, а потом и многонационального государства. Всё это создавало предпосылки для всестороннего культурного оживления и подъёма.

Обладая значительными книжными богатствами по городам и монастырям, непрерывно пополняемыми притоком новых произведений с Востока и Запада, как оригинальных, так и переводных, русские книжники с конца XV в. стремятся к созданию собственных руководственных сборников, извлекая для них наиболее важные и интересные в образовательном отношении материалы из переводной литературы, а иногда из источников, происхождение которых остается для нас до сих пор неизвестным. При этом среди русских книжных людей всё сильнее проявляется интерес к «внешним» (светским) знаниям, к светским наукам, как мы видели на примере книгописца инока Евфросина.

Во времена Максима Грека в Москве существовал целый круг образованных лиц, интересы которых выходили далеко за пределы религиозной сферы. Одни из них (Иван Пересветов, Ермолай-Еразм) свое внимание уделяли общественно-политическим вопросам, другие (Федор Карпов, князь Георгий Токмаков, князь Василий Шуйский и др.) — преимущественно научно-образовательным.

Пробуждение с конца XV в. в русском образованном обществе тяги к светским наукам находило подкрепление в накопившихся наблюдениях над технологическими процессами разных производств, дававшими материалы к некоторому, хотя и элементарному, естественнонаучному познанию природы.

²³⁹ Л. С. Архангельский. Образование и литература в Московском государстве конца XIV—XVII вв., с. 112

²⁴⁰ ГБЛ, ф. 178, № 2589 (XVII в.), лл. 194 об. — 196 об. (Лексикон славено-русский Памвы Берынды и Азбуковник).

²⁴¹ ГБЛ, ф. 310, собр. Ундольского, № 976, лл. 362—365 об.

Так, изготовление изделий из металлов и, в частности, литейное дело, подготовляло почву для понимания некоторых законов физики. Расширение рукописных и живописных занятий ставило вопрос об улучшении сортов бумаги, о составе красок и чернил и т. п. Рост товарно-денежных отношений вызывал потребность поднять доходность разных отраслей хозяйства, и, в первую очередь, сельского, путем применения более рациональных средств и приемов и т. д.²⁴²

Одним словом, русское общество времен Максима Грека было далеко не так невежественно, как представляли его многие историки. В Древней Руси в то время пробивали себе путь новые прогрессивные течения: в области книжного образования — в сторону собиранья материалов и их посильного изучения по светским наукам, а в области производственной деятельности и техники — в сторону некоторого, хотя и крайне элементарного, научного понимания отдельных явлений и свойств природы. Поэтому говорить о полном умственном застое Руси во времена Максима Грека и о безраздельном господстве в сознании русских людей того времени лишь только религиозно-мистических идей совершенно невозможно.

Естественно, что нельзя представлять и Максима Грека «первым апостолом в России при начале ее цивилизации», «первым просветителем невежественных русских». Семена его научно-просветительной деятельности падали не на девственную и бесплодную почву. Он лишь способствовал дальнейшему и более быстрому развитию тех прогрессивных сдвигов в культурной жизни России, которые намечались уже до него. В этом отношении его влияние было весьма многосторонним.

1) Прежде всего, Максим Грек рассеял распространенное недоверие к произведениям светских писателей, особенно языческих, и своими выступлениями в защиту важности и пользы «внешних наказаний» (светских знаний), несмотря на внесенные им некоторые оговорки и ограничения, расчистил путь для изучения светских наук.

2) Он первый стремился пробудить в русских книжниках интерес к философским знаниям, объявив философию наукой важной и необходимой не только для каждого человека, но и для всего общества. Вместе с тем в своих отрывочных философских высказываниях Максим Грек познакомил русских читателей с некоторыми элементами того направления в области религиозно-философской мысли, которое господствовало в то время на Западе в гуманистических кругах и вело свое начало в церковной литературе от Псевдо-Дионисия Ареопагита.

3) Полемическая борьба Максима Грека против астрологических лжеучений, апокрифических сказаний и разных суеверий способствовала освобождению русских умов от ложных, часто совершенно нелепых взглядов и предрассудков и расчищала путь к более разумному, естественнонаучному восприятию отдельных явлений и свойств природы и к более критическому отношению к материалам и сведениям апокрифических источников.

4) Сообщения Максима Грека о великих географических открытиях, полученные русскими от него впервые, сыграли немалую роль в усилении интереса среди русских к всемирной географии и в расширении космографических знаний.

5) Исключительно важное значение в истории развития русской науки и образования имели филологические труды Максима Грека. Его переводы и работы по исправлению церковно-богослужебных книг впервые ознакомили русских книжных людей с основными принципами и методами научно-критического отношения к письменным источникам, а его статьи по грамматике, грамматический анализ молитв «Царю Небесный» и «Отче наш» и опыты применения некоторых пра-

²⁴² Подробнее см. в указ. соч. Т. Н. Ратинова.

вил греческой грамматики к славяно-русскому языку послужили исходным материалом для составления будущих славяно-русских грамматик.

6) Труды Максима Грека словарно-энциклопедического характера явились как бы завершением его научно-литературной деятельности в России. Этот выдающийся писатель и ученый хотел, чтобы накапливавшиеся в русской литературе интересные материалы не оставались в разрозненном состоянии, а объединялись в особых сборниках. Такие сборники должны были включать в себя не только лексический материал, но и сведения по самым разнообразным вопросам. При этом включаемые в сборники предметы следовало располагать по их названиям в алфавитном порядке.

Первым сборником такого рода явился составленный Максимом Греком словарь под заглавием «Толкование имен по алфавиту». Этот сборник послужил первым материалом и образцом для появлявшихся со второй половины XVI в. в довольно большом количестве ранних русских энциклопедий, получивших наименование Азбуковников.

Н. Д. МЕДВЕДЕВ,
кандидат богословия (Ленинград)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ЭТЮД*

«...Во всем человеке я вижу некий божественный облик...»

(Plotin. Ennéade, III, 2, 3).

§ 1. От апостола Павла к мистикам XII века

Чтобы понять богословский смысл учения Владимира Николаевича Лосского (1903—1958) о человеке, по нашему мнению, целесообразно предварить это исследование хотя бы кратким обзором всего сделанного до времени, когда жил и творил этот известный богослов.

Православное учение о человеке, как всё вообще святоотеческое богословие, исходит в главном из трех источников ведения: Священного Писания, Священного Предания и, наконец, самостоятельных выводов богословствующего разума, куда входят, естественно, непосредственные мистические прозрения. Эти последние могут быть представлены и наименее ярко, поглощаясь двумя первыми источниками божественных истин.

Христианское благовестие принесло миру и распространило несколько руководящих идей о человеке и его назначении. Отчасти они были восприняты из ветхозаветной традиции, отчасти же заново даны в христианском Откровении. Особое значение в этом вопросе имеет апостол Павел, затронувший в своих посланиях ряд антропологических тем¹.

Учение о человеке этого великого Апостола язычников было предметом основательного исследования ученых. Кроме специальных монографий, старавшихся дать систему антропологии Апостола, существует множество работ, посвященных тем или другим сторонам учения о человеке: дух, плоть, свобода, грех, совесть, психология, этика, социология, аскетика и мистика. Но большинство ученых, занимавшихся богословием этого христианского писателя, не может не признать одного основного затруднения, вытекающего из этих тем. Это — исключительно неясная терминология посланий Апостола, неадекватность ветхозаветным выражениям и вполне понятная несогласованность с современной нам психологической терминологией. В этой связи ценную помощь может оказать книга Робинсона «Христианское учение о человеке»², в которой дается полезная сводка библейских антропологических терминов с указанием их многозначности.

Эпоха мужей апостольских привносит мало идей в чисто антропологическом аспекте. В произведениях этого времени преобладает пастырско-моральный оттенок. Это в большинстве — послания увещательного характера.

* Вторая глава из диссертации «Гносеология по богословию В. Н. Лосского», за которую автор удостоен Римским Понтификальным Григорианским университетом учёной степени доктора богословия.

¹ X. Leon-Dufour. Homme, "VTB", Paris, 1971, col. 539—549.

² H. W. Robinson. The Christian doctrine of Man. Edinburg, 1947.

Период апологетов представляет большой интерес в области антропологии, хотя их богословие и носит не конструктивный, а обличительный характер. Христианская богословская мысль зарождается на пересечении двух линий: еврейской традиции Ветхого Завета и философского наследия древнего мира. Поэтому характер богословия апологетов определяется, прежде всего, тем, откуда шли нападки³.

Иудейству надо было противопоставить твердую веру в Божественность Спасителя и в истинность Его вочеловечения. Надо было этим отразить и усиливающийся докетизм. Эллинской мудрости противопоставлялось убеждение в общем воскресении, в личном бессмертии, в прославлении человека. Гностицизму христианская мысль давала отпор своим учением о единстве человеческого рода, о достоинстве самого человека, о ценности плоти. Таким образом, в произведениях периода апологетов определенно намечается основная линия всего восточного учения о Боге, мире и человеке.

После апологетов наиболее значительной фигурой, в смысле философской ориентации, может быть назван Филон Александрийский. Богословские системы Климента Александрийского, Оригена, святого Григория Богослова и святого Григория Нисского отразили на себе мысли александрийского философа. Его след очень сильно заметен и в изучаемом вопросе науки о человеке.

Сам по себе Филон Александрийский сочетал иудейскую философию с системами Платона и стоиков. Со своей стороны, он повлиял на Плотина, а через него, а иногда и непосредственно — на христианскую мысль⁴.

Как известно, богословская заслуга каппадокийцев в истории христианской мысли заключается в выработке и уточнении тринитарной терминологии. Один только святой Григорий Нисский написал специальный трактат о человеке «*De officio hominis*»⁵, который, однако, не может еще считаться системой антропологии. У каппадокийцев можно найти только отдельные мысли о человеке, содержащиеся в разных произведениях. Но помощь этих замечательных богословов для антропологии заключалась именно в уточнении терминологии. Им удалось больше, чем древней философии, выяснить, «что есть бытие в ипостаси». Исходя из аристотелевской *substantia abstracta et concreta*, они увидели в «сущности» и «ипостаси» различие общего и частного, дали богословское определение лица, найдя благодаря этому метафизическое обоснование для ипостаси человека, или, что то же, осмыслили богословски персональную ценность человеческой личности.

Если никейско-каппадокийское богословие было всецело занято борьбой за единосущие, за определение понятий «сущности» и «ипостаси», то напряжение богословской мысли в эпоху Ефеса и Халкидона было поглощено, главным образом, христологической проблемой. В христологии главное внимание было сосредоточено на взаимоотношении Божественной и человеческой природ, следовательно, тема о человеке стоит в центре этих споров, хотя и заслоненная темой о Бого-человеке.

В том или другом освещении, то есть александрийском или антиохийском, трактовалась оценка человека.

Наряду с антропологией богословских трактатов и догматических споров в церковном сознании созрел и иной подход к проблеме человека. Это — антропология пустыни, монашеской кельи и мистических

³ J. Dupuis. *L'esprit de l'homme. Etude sur l'antropologie religieuse d'Origene*. Desclée de Brouwer, 1967; A. Orbe. *Antropologia de San Ireneo*. Madrid, 1969; *Theologie de l'homme. Essais d'antropologie orthodoxe*. "C" no. 84, XXV, 1973.

⁴ H. Schmidt. *Die Anthropologie des Philons von Alexandria*. Würzburg, 1933.

⁵ PG, t. 44, col. 123—256.

прозрений. Поколения аскетов и созерцателей выработали свое учение о человеке, основанное больше на внутреннем углублении, на изучении своего сокровенного мира души, чем на богословской диалектике, и предпосылках античной философии. Это направление в антропологии миновать нельзя. Оно, не создавая противоречий в святоотеческой традиции, восполняет опыт церковного сознания и вносит иную окраску в учение о мире и человеке. Язык аскетов и мистиков, хотя и пронизан зноем пустыни и благоговейной тишиной иноческой кельи, все же говорит о человеке в необыкновенно радостных тонах. Аскеза Православия просветлена лучами Фавора, небесной радости и красоты. Здесь нет гнушения человеком, как «сосудом греха», но, наоборот, эта аскеза преисполнена любви к лучшему из созданий Божиих и веры в его вечное назначение. Любить грешника при непримиримой ненависти ко греху — одна из обычных мыслей святых подвижников.

§ 2. Учение о человеке в богословской концепции В. Н. Лосского

Прежде всего следует заметить, что у В. Н. Лосского нет специальных трудов, посвященных антропологии, однако эта тема не осталась обойденной в общем цикле его богословских рассуждений о догматическом и мистическом богословии. Из современных русских авторов, занимавшихся исследуемой нами проблематикой, можно указать на профессора Православного богословского института в Париже архимандрита Киприана (Керн)⁶ и А. Позова⁷.

Хотя В. Н. Лосский использует в своей богословской интерпретации мысли святых отцов разных исторических эпох и богословских школ, чувствуются его большие симпатии к отцам-мистикам. Это, прежде всего, тот памятник богословской письменности, автор которого известен под псевдонимом святого Дионисия Ареопагита и который представляет немалый интерес в развитии церковного учения о человеке. «Ареопагитиками» открывается линия мистического направления в богословии, имеющая для нас особое значение, так как с ними начинается ряд непосредственных духовных предков паламизма как в богословии вообще, так и в антропологии в частности. Это уже богословие не умозаключений и толкования священного текста, а таинственных созерцаний. Источником вдохновения является не столько Священное Писание, сколько свой собственный мистический опыт. Поэтому оно придает этим богословским откровениям характер по преимуществу апофатический.

«Ареопагитики» не строят своей системы космологии и не занимаются, подобно Оригену или каппадокийцам, проблемой шестоднева. Мир для них — откровение Бога и, как таковое, самоочевидная истина, не нуждающаяся в доказательствах. Им важно не происхождение мира, а его место в иерархической полноте всего сущего⁸.

Творение мира есть одно из раскрытий Божества, один из Его *пробдов*, то есть «выступлений». Бог, как Высшее Благо, есть источник жизни. Благо же, на языке этого памятника, не моральная категория, а понятие онтологическое, то есть сама жизнь. Как мы видели выше, этими понятиями весьма часто оперирует В. Н. Лосский и притом с большой любовью.

Так, говоря о двух повествованиях Священного Писания о сотворении мира, пытаюсь уяснить смысл объединения повествования,

⁶ Проф.-архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

⁷ А. Позов. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. Сын Человеческий. Мадрид, 1965. Т. 2. Апокатастасис. Мадрид, 1966.

⁸ См. T. Špidlík. La sophiologie de S. Basil. Paris, 1967, p. 225.

В. Н. Лосский замечает: «Если первый рассказ ассимилирует человека с другими земными существами в одном общем благословении и подчеркивает антропокосмическое единство в плане природном, то второй точно определяет место человека. Действительно, здесь дана совершенно иная перспектива: человек предстает перед нами не только как верх творения, но и как самый его принцип» (выделено самим В. Н. Лосским. — *Н. М.*)⁹.

Творческий акт Божий при сотворении человека — «дуновение дыхания жизни» — понимается В. Н. Лосским как дарование «частицы Божества», а не как полная духовность человека, ибо в таком случае наш интеллект нес бы «некую Божественную эманацию». Но если бы наша душа была нетварной, мы были бы Самим Богом, лишь обремененным земным прахом, а всё творение было бы лишь иллюзорной игрой. Следуя святому Григорию Богослову, Лосский говорит: «Нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать — это дыхание Божие, «Божественная струя», животворящее присутствие Духа Святого. Если человек стал живым тогда, когда Бог вдохнул в него дыхание жизни, то это произошло потому, что благодать Духа Святого и есть истинное начало нашего существования»¹⁰. Остальные движения Божии в акте творения обосновываются конкретной символикой библейской космологии. Лосский воспринимает повествование не как метафору, а как реальную аналогию, которая еще сегодня находит свое применение в православной аскезе¹¹.

Итак, новосотворенный человек является ипостасью земного космоса, а земная природа — продолжением его телесности. Сотворение Евы напоминает В. Н. Лосскому, с одной стороны, «исхождение» (она иная, чем Адам, однако имеет с ним одну природу), с другой — единство природы и множественность лиц, говорящие о тайнах новозаветных. О новой чете Лосский замечает: «Так же как Дух не ниже Того, от Которого Он исходит, так и женщина не ниже мужчины, потому что любовь требует равенства, и только любовь и могла возжелать этого первозданного разделения, источника всего многообразия человеческого рода»¹².

Если проанализировать святоотеческую антропологию, со всей очевидностью обнаруживается один факт: почти все писатели и учителя Церкви коснулись в той или иной мере вопроса о богоподобии человека. Это и понятно, так как учение об образе и подобии Божиим есть чисто библейская особенность. Нехристианская антропология не знает ничего об этом и не включает в свою схему человека категории богоподобия. Но из того же анализа святоотеческих творений становится ясно, что этот вопрос освещается церковными писателями весьма разнообразно. Прежде всего, среди писателей и учителей церковных нет единообразия в понимании «образа» и «подобия»: одни видят в этом разницу, другие склонны считать эти выражения синонимами¹³. Кроме того, не всеми учителями Церкви вкладывается в эти термины одно и то же содержание и смысл. Ретроспективный обзор позволяет увидеть всю динамику изменений в этом вопросе. Так, например, в первые века христианства под «образом Божиим» понимали одну какую-то способность человека, со временем — совокупность духовных дарований или способностей, а еще ближе к нам — в это библейское выражение вкладывали всё больший и больший объем содержания¹⁴.

⁹ В. Лосский. Догматическое богословие. — Богословские труды, сб. 8, М., 1972, с. 154.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. См. также: Т. Špidlik. Théophan le Reclus. Roma, 1965, p. 5.

¹² В. Лосский. Догматическое богословие, с. 155.

¹³ J. Kirshenyeu. Grecque (Eglise). "DS", VI, 818.

¹⁴ Л. П. Карсавин. Святые отцы и учителя Церкви. Париж, (год не указан).

Касается вопроса богоподобия и В. Н. Лосский. Здесь — между прочим, и по другим богословским проблемам — наш богослов подходит с точки зрения христианской практики. Что конкретно даст христианину та или иная разрешенная проблема?

Напомним читателю, что в античной философии жило сознание о центральном положении человека, которое она выражала понятием «микрокосм»¹⁵. В частности, в учении стоиков превосходство человека над космосом объяснялось тем, что человек объемлет космос и придаст ему смысл: ибо космос — это большой человек, а человек — малый космос. В. Н. Лосский, хотя и склонен принять последнее определение как не противоречащее святым отцам и здравому смыслу, однако замечает: «Подлинное величие человека не в его бесспорном родстве со вселенной, а в его причастности божественной полноте, в сокрытой в нем тайне «образа» и «подобия»». «Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа, — продолжает Лосский. — В этом характер божественного образа в нем. Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями; вместо того, чтобы «деиндивидуализироваться», «космизироваться» и, таким образом, раствориться в некоей безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность «персонализировать» мир»¹⁶. Отсюда можно сделать глубокие по своему смыслу выводы: не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке — упование благодати и соединения с Богом. В этом аспекте слова Священного Писания кажутся особенно ясными: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тленному по свободе славы детей Божиих» (Рим. 8, 19—21).

Великий русский богослов митрополит Московский Филарет (Дроздов) (1782—1867) видел в сотворении мира и человека нечто большее, а именно — Церковь. «История Церкви, — писал он, — начинается вместе с историей мира. Самое творение мира можно рассматривать как некоторое приготовление к созданию Церкви, потому что конец, для которого устроено царство природы, находится в царстве благодати... Мир создан ради человека, и с творением человека происходит первобытная Церковь, начало которой положено уже в самом образе и подобии Божиим. Человек был введен в мир природы, как священник и пророк, чтобы свет благодати через него распространился по всей твари»¹⁷.

Как видно, космология в православном освещении приобретает известный экклезиологический оттенок¹⁸. Это, впрочем, совсем не ново, в особенности для русской религиозной мысли, отражающей стремление рассматривать тварный космос в экклезиологическом аспекте. Эти мотивы можно найти в религиозной философии Владимира Соловьева, в которой космическая мистика Якова Беме, Парацельса и Каббалы переплетается с социологическими идеями Фурье и Огюста Конта, в эсхатологическом утопизме Федорова, в хилистических чаяниях социального христианства и, наконец, в софиологии отца Сергия Булгакова¹⁹.

¹⁵ T. Špidlik. Grégoire de Nazianze. Roma, 1971, p. 10.

¹⁶ В. Лосский. Dogматическое богословие, с. 155.

¹⁷ Цит. по книге протоиерея Г. Флоровского «Пути русского богословия» (Париж, 1937, с. 179).

¹⁸ Gailh. La conception de la liberté chez Grégoire de Nyzze. Paris, 1953, p. 120.

¹⁹ См. А. Литва. La "Sophia" dans la création selon la doctrine de S. Boulgakoff. Roma, 1951; В. Соловьев. О христианском единстве. Брюссель, 1967; прот. С. Булгаков. Свет вечерний. Хаппенхайм, 1971.

Что же касается сотворения человека по образу и подобию Бога, то большинство отцов как Западной, так и Восточной Церкви видят в самом факте превечную состроенность, первоначальную согласованность между существом человеческим и Существом Божественным. Однако богословское освещение этой откровенной истины в восточном и западном предании различно, хотя насколько не противоречиво. По этому поводу В. Лосский пишет: «Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу. Это — метод психологических аналогий, приложимый к познанию Бога, к богословию. Святой же Григорий Нисский, например, наоборот, отправляется от того, что Откровение говорит нам о Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем образу Божию. Это — метод богословский, применяемый к науке о человеке, к антропологии. Первый стремится познать Бога, исходя от сотворенного по Его образу человека; второй хочет определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу Которого был создан человек»²⁰.

Как было сказано выше, у церковных писателей нет единого мнения в вопросе «образа» и «подобия». Если мы захотим найти точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека. Нашу сообразность Богу видят то в царственном достоинстве человека, в его превосходстве над чувственным космосом, то в его духовной природе, в душе, или же в главенствующей части, управляющей его существом, — уме, в высших его способностях — в интеллекте, разуме, или же в свойственной человеку свободе, в его способности внутреннего самоопределения, в силу которого человек сам является началом своих действий. Иногда образ Божий уподобляют какому-нибудь качеству души, ее простоте, ее бессмертию или же его отождествляют со способностью души познавать Бога, жить в общении с Ним, способностью Ему приобщаться, а также с пребыванием Святого Духа в душе человека²¹. «Иногда, как в «Духовных беседах», приписываемых святому Макарию Египетскому, — пишет В. Лосский, — образ Божий представляется в двойном аспекте: это, прежде всего, — формальная свобода человека, свобода воли или свобода выбора, которая не может быть уничтожена грехом; с другой стороны, — это «небесный образ» — положительное содержание нашей сообразности, каковым является общение с Богом, в силу которого человеческое существо до грехопадения было облечено Словом и Духом Святым. Наконец, как у святых Иринея Лионского, Григория Нисского и Григория Паламы, не только душа, но также и человеческое тело, как сотворенное по Его образу, участвует в этой сообразности Богу»²².

Множественность и разнообразие этих определений показывают, что мысль святых отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо частью его существа²³. Присущая душе причастность Божественной энергии, по мнению большинства святых отцов (а особенно святого Григория Богослова), и может означать то, что выражено термином «частица Божества»²⁴. Таким образом, сотворение по

²⁰ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 62. См. также H. de Lubac. *Histoire et Esprit*. Paris, 1950.

²¹ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 62.

²² Там же.

²³ О разных тенденциях в понимании образа Божия в человеке см. также труды, как: H. C. Graef. *L'image de Dieu et la structure de l'âme*. "LVS", suppl. no. 22, 1952, p. 331—339; J. Kirchmeier. "DS", VI, col. 812.

²⁴ Св. Григорий Богослов. Творения, ч. III. М., 1844, с. 226.

образу и подобию Божию предполагает сопричастность Божественному Существо, приобщенность Богу, а это значит, что оно предполагает благодать.

«Образ Божий в человеке, — заключает В. Лосский, исходя из учения святого Григория Нисского, — поскольку он — образ совершенный, постольку он и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью. Поэтому мы и не можем определить, в чем состоит в человеке образ Божий. Мы не можем постигнуть этого иначе, как только прибегая к идее сопричастности бесконечной благодати Божией... Несомненно, — продолжает далее Лосский, — святой Григорий Нисский понимает здесь образ Божий как конечное совершенство, как обоженное состояние человека, участвующего в Божественной плироме, в приизбытке Божественной благодати»²⁵.

С такой таинственностью и конечной целенаправленностью человека согласен и отец Сергей Булгаков, когда говорит о человеке, что он представляет собой абсолютное в относительном и относительное в абсолютном, что человек — живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие. И эту антиномичность находит человек в глубине своего сознания, как выражение подлинного своего существа. Как образ Божий, он имеет формально природу Божества, есть бог *in potentia* и только в силу этой божественной потенциальности способен к обожению²⁶.

Божественный образ, свойственный личности Адама, относился ко всему человечеству, ко «всечеловеку». Поэтому в роде Адама умножение личностей, из которых каждая сообразна Богу, можно было бы сказать, множественность образа Божия во множестве человеческих ипостасей, совершенно не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям. «Таким образом, — говорит Лосский, — люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях. Это различие природы и личности в человеке не более трудно уловимо, чем аналогичное различие единой природы и Трех Лиц в Боге»²⁷.

К такому же выводу пришел ранее упоминавшийся архимандрит Кириан, когда, исследуя творения святого Кирилла Александрийского, святого Григория Нисского, святого Анастасия Синаита, блаженного Феодорита, святого Иоанна Дамаскина и других святых отцов, увидел общность в понимании «образа» и «подобия», как отражение всей Живоначальной Троицы²⁸.

Этот последний взгляд на богоподобие человека особенно интересен и значителен, так как раскрывает в человеке особые глубины и зовет к самоуглублению и к развитию духовных дарований. Человеку в его богоподобии не только много дано, но и многое задано. Это, прежде всего, — послушание продолжать дело Божие на земле. Кроме того, при самоуглублении в свою внутреннюю жизнь, как ответ внутритроицкой жизни, человек, проникаясь в тайны своего богоподобия, углубляется в сокровище богословия²⁹.

Утверждение, что человек является сотрудником Бога и реализатором Его замыслов, хорошо изложено в публицистических трудах отца Тиволье, перомонаха Фернанда Лелотта и отца Ксавье Леон-Дюфура³⁰.

²⁵ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 64; см. также: *Aprophthegmata Patrum*, PG, 65, 157 S.

²⁶ Прот. С. Булгаков. Указ. соч., с. 278.

²⁷ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 65.

²⁸ Архим. Кириан. Указ. соч., с. 355.

²⁹ Т. Spidlik. *La Trinità nella spiritualità della Chiesa orientale*. Roma, 1968, p. 230—245.

³⁰ См. Тиволье. Спутник искателя правды. Брюссель, 1963, с. 190—191; Ф. Лелотт. Решение проблемы жизни. Брюссель, 1959, с. 250—251; К. Л.-Дюфура. Человек. «СББ». Брюссель, 1974, с. 1246—1254.

Здесь, как, впрочем, и во многих других вопросах, требующих от христианина практического решения, богословские традиции Восточной и Западной Церкви едины.

Но, чтобы с большей «отдачей» человек мог соучаствовать в творении, ему следует, прежде всего, познать себя, определить свой внутренний духовный мир, взвесить духовный и физический потенциал. В. Лосский не боится утверждать, что мы даже не знаем, что такое человеческая личность в истинном ее выражении, свободном от всякой примеси. «То, что мы обычно называем «личности», «личное», — говорит он, — обозначает скорее «индивиды», «индивидуальное». Мы привыкли считать эти два выражения — личность и индивид — почти что синонимами, мы одинаково пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично»³¹.

Зачем нам нужны эти рассуждения о личности и индивиде? Что нам дает ясность в понимании этого разграничения?

По В. Лосскому, человек, определяемый своей природой, действующей в силу своих природных свойств, в силу своего «характера», наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое «я», — и это и есть смешение личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином *αὐτότης, φιλαυτία*, или по-русски, «самость», причем истинный смысл этого термина слово «эгоизм» не передаст³².

Понятие личности предполагает свободу по отношению к природе, личность свободна от своей природы и ею не определяется. Основной принцип аскезы состоит в свободном отказе от собственности своей воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу — свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку. Поэтому преподобный Нил Синайский и говорит, что совершенный монах «всякого человека почитает как бы богом после Бога»³³. Личность «другого» предстает образом Божиим тому, кто сумеет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, чтобы вновь обрести общую природу и тем самым «реализовать» собственную свою личность. «Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять — она оскудевает. Но, отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям. Различие между личностями и природой! воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный Троичным догматом. Это — основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали, ибо «христианство есть некое подражание природе Божией», говорит святой Григорий Нисский»³⁴.

Кроме вышеизложенного, значение «личности» состоит в глубокой связи ее с миром. Именно «личности», а не индивида вообще. Мир следует за человеком, потому что он есть как бы природа человека; его

³¹ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 65.

³² Там же, с. 66; см. также: I. Hausherr. *Philautie*. Roma, 1952.

³³ Добротолюбие, т. 2. Изд. 3, 1913, с. 222 и J. Gaïth. Цит. соч.

³⁴ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 67; "DS", VI, col. 813.

можно было бы назвать «антропосферой». И эта антропокосмическая связь осуществляется тогда, когда осуществляется связь образа человека с его Первообразом — Богом; ибо человеческая личность не может, «не подвергнувшись распаду, претендовать на обладание своей природой, то есть именно своим качеством микрокосма в мире, но она обретает свою полноту, когда отдает эту свою природу, когда принимает в себя вселенную и приносит ее в дар Богу»³⁵.

Здесь мы стоим перед одной из важнейших для человека обязанностей, данных нашим Творцом и Промыслителем, а именно — нашей ответственности за мир. «Мы — то слово, тот логос, в котором он высказывается, и только от нас зависит — богохульствует он или молится. Только через нас космос как продолжение нашего тела может воспринять благодать. Ведь не только душа, но и тело человека создано по образу Божию. «Вместе были они сотворены по образу Божию», — пишет святой Григорий Палама»³⁶.

Итак, ответственность и свобода: долг и высочайший дар. Венец творения, о котором псалмопевец пророк Давид восклицает: «Что́ есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; всё положил под ноги его» (Пс. 8, 5—7). Какие дерзания скрыты в этом для богословствующей мысли и христианского подвижничества! И в самом деле, такая твердая вера в человека открывает необозримые и светлые дали. Тогда возможно и осмысленно нравственное совершенствование, тогда благословенно и творчество, тогда не зря дан нам разум, слово, чувство, тяготение к прекрасному.

Постановка вопроса об образе и подобию в такой плоскости, то есть в связи именно с творческой способностью человека, представляет значительный интерес. Образ Божий принимает значение порыва человека куда-то ввысь из рамок детерминированных законов природы, стремления к Творцу, дашему и ему быть творцом. В человеке, в его духовной сущности открываются те черты, которые его наиболее роднят с Творцом, то есть творческие способности и дарования. Человеку дано творить, правда, не из ничего, как творит Сам Создатель, но всё же творить нечто до него не бывшее.

Уместно поставить вопрос: к какому творчеству призван человек?

Творить, прежде всего, свою собственную жизнь, в плане раскрытия и осуществления заложенных в нас возможностей. Нам свыше не навязан никакой «фатум» или рок древних эллинов³⁷. В совершенном согласии с Божественным Провидением мы осуществляем по своей свободной воле, в сочетании с волей Божией свой жизненный путь. Человеческая свобода несколько не ограничена этим добровольным подчинением Сверхчеловеческому Началу, Которое лишь промышляет о нас. Свобода — не анархия, не абсолютный произвол, и она возможна только в совершенной гармонии с божественной свободой и в премудром плане миропорядка. Абсолютная свобода человеку не дана, она существует только в Боге, причем не как возможность абсолютного произ-

³⁵ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 156.

³⁶ Там же; см. также Т. Spidlik. Grégoire de Nazianze, p. 104. О возвышенном понятии тела хорошо сказано у отца Павла Флоренского: «То, что обычно называется телом, — не более как онтологическая поверхность; а за нею, по ту сторону этой оболочки лежит мистическая глубина нашего существа. Ведь и вообще всё то, что мы называем «внешней природой», вся «эмпирическая действительность», со включением сюда нашего «тела», это — только поверхность раздела двух глубин бытия: глубины «Я» и глубины «не-Я». (Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 265). О разном смысле «тела» в библейском языке и в греческой философии пишет Х. Леонард-Дюфур («VTB», Paris, 1971, col. 146—152).

³⁷ Т. Spidlik. La liberta come riflesso del mistero trinitario nei Padri greci. "A" N 13, 1973, p. 515—523.

вола, а как совершенная гармония. Человеку же дано было жить, находясь в состоянии не формальной, а реальной свободы, то есть такой свободы, которая согласуется с волей Божией.

Человек не изъявляет своего согласия на свободное бытие, а принимает его в качестве послушания. Таким же образом он должен нести послушание в творческом осмыслении своего жизненного пути³⁸.

Следующий этап творчества состоит в создании моральных ценностей. Делать добро, накапливать его в сокровищнице духовных богатств — одно из проявлений творческого начала в человеке. Моральное благо, добро, подвиг — всё это исходит из любви к Богу и рождает любовь к миру и человеку. Призванный в добровольном подчинении высшей творческой промыслительной воле, человек свободно осуществляет в своем творчестве возможно более полное личное нравственное совершенство и предпринимает шаги к усовершенствованию окружающих его людей. Этим путем он служит не только своему обожению, но и обожению всего человечества, всего мира. В. С. Соловьев по этому поводу сказал: «Процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»³⁹. Жажда святости — это не только очищение, не только пуританство или малокровное морализирование, а стремление к реальному обожению, к слиянию с Первоисточником любви, с Самой Любовью — Богом. И это может быть только в творческом порыве, в созидании своей святости, в творчестве духовных ценностей⁴⁰.

На вопрос: почему Бог создал человека свободным и ответственным? — В. Лосский отвечает: «Именно потому, что Он хотел призвать его к высочайшему дару — обожению, то есть к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что есть Бог по Своей природе. Но этот зов требует свободного ответа, Бог хочет, чтобы порыв этот был порывом любви. Соединение без любви было бы механическим, а любовь предполагает свободу, возможность выбора и отказа... Эта свобода — от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр Творца»⁴¹.

Но ведь полная свобода несет в себе элемент риска. Человек может восстать против Бога. Как это согласуется с волей Творца? Не есть ли это для Бога риск уничтожить Свое создание?

По В. Лосскому, этот риск парадоксальным образом вписывается во всемогущество Божие. Вершина божественного всемогущества таит в себе как бы бессилие Бога, некий божественный риск. Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее способность любви, следовательно, и отказа. «Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустраим: в самом своем величии — в способности стать Богом — человек способен к падению; но без этой способности пасть нет и величия. Поэтому, как утверждают отцы, человек должен пройти через испытание, *πειρα*, чтобы обрести еознание своей свободы, сознание той свободной любви, которой ждет от него Бог»⁴².

Бог становится бессильным перед человеческой свободой. Он не может ее насилловать, потому что она исходит от Его всемогущества. «Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может

³⁸ T. Špidlik. Le concept de l'obéissance et de la conscience selou Dorothée de Gaza. "SP", XI, Berlin, 1972, p. 72—78.

³⁹ В. Соловьев. Оправдание добра. Собрание сочинений, т. VIII. Брюссель, 1966, с. 176.

⁴⁰ J. H. Dalmais — G. Vardy. Divinsation. "DS" III, col. 1376—1398.

⁴¹ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 156.

⁴² Там же, с. 157.

быть обожен. Одна воля в творении, но две — для того, чтобы образ стал подобием»⁴³.

Как образ Божий человек — существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек Ему отвечает. Святой Василий Великий говорит, что человек есть тварь, получившая повеление стать богом⁴⁴. Но это повеление, обращенное к человеческой свободе, не есть принуждение. Как существо личностное человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе своей Ему не подобным; это означает, что образ Божий неразрушим в человеке⁴⁵. Человек также остается существом личностным, когда он исполняет волю Божию, когда содевается совершенно подобным Ему в своей природе, ибо, по святому Григорию Богослову, «сего человека, почтив свободою, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно, Бог поставил в раю»⁴⁶.

Человек был создан совершенным, но это не означает, что его первоначальное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с самого момента своего сотворения⁴⁷. До грехопадения Адам не был ни «чистой природой», ни человеком обоженным. По космологии и антропологии Восточной Церкви, противопоставленность между понятиями природы и благодати исключается: они взаимно друг в друга проникают, одна в другой существуют. Совершенство первоначальной природы выражалось, прежде всего, в способности приобщаться к Богу, всё более и более прилепляться к полноте Божества, которая должна была пронизать и преобразить всю тварную природу⁴⁸.

Как известно, греческие отцы говорят о человеческой природе то как о троечастном составе духа, души и тела (*νοῦς, ψυχή, σῶμα*), то как о соединении души и тела. Разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма, по пониманию В. Лосского, сводится к терминологии: дихотомисты видят в *νοῦς* высшую способность разумной души, способность, посредством которой человек входит в общение с Богом. Личность или человеческая ипостась объемлет все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее. Будучи образом Божиим, она — незыблемое начало динамичной и изменяющейся природы, всегда стремящейся по своей воле к внешней цели. «Можно сказать, — говорит В. Лосский, — что подобность есть отмечающая природу Божественная печать, которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа «уникальное». Это отношение становится реальным, осуществляется посредством воли, направляющей природу к Богу, в котором человек должен найти полноту своего бытия»⁴⁹. Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душею, — таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух начинает жить за счет души; душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это — происхождение страстей; и, наконец, тело, вынужденное ис-

⁴³ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 157.

⁴⁴ Слова св. Василия Великого, известные нам из Слова 43-го св. Григория Богослова (Творения, ч. IV. М., 1844, с. 104).

⁴⁵ Там же, с. 129; J. Daniélou. L'être et le temps chez Grégoire de Nisse. Leiden, 1970, p. 95.

⁴⁶ Св. Василий Великий. Творения, ч. IV. М., 1844, с. 104.

⁴⁷ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 68.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же, с. 68—69. О трихотомии см.: T. Špidlik. Théophane le Reclus, p. 5.

кать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается⁵⁰.

В своей приверженности дихотомизму В. Лосский не одинок. Больше того, дихотомизм признаётся единственно правильным пониманием состава природы человека по библейской антропологии в Русской Православной Церкви. Тем не менее, в качестве «теологумена» имелись богословские труды, защищавшие трихотомию. Примером может служить рукопись покойного архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа и тело». Будучи доктором медицинских наук, архиепископ Лука защищал свои позиции также и со стороны естественных наук.

§ 3. Проблема грехопадения

*«Начало зла коренится в свободе твари
Вот почему оно непростительно: зло рож-
дается только от свободы существа, кото-
рое его творит»*

(В. Лосский)⁵¹

Человечество в целом, а христианство в частности нередко задавалось вопросом: что такое зло? Как объяснить наличие его в мире, сотворенном Богом, в том видении, в котором сотворенное по существу своему есть добро? И даже учитывая дарованную человеку свободу противиться Божественному плану, мы не можем не задавать себе этот жгучий вопрос.

В метафизике дуалистической зло представляло нечто «иное», злую материю или злое начало, совечное Богу. Предполагалось, что зло есть «нечто». «При такой постановке,— писал В. Лосский,— мы склонны принимать зло за некую сущность, за некое «злое начало», за манихейского «анти-Бога». Тогда вселенная представляется какой-то «ничейной зоной» («no man's land») между Богом добрым и богом злым, а всё ее богатство и многообразие — лишь игрой света и тени, вызванной борьбой этих двух начал»⁵².

Такое представление, к сожалению, находило себе известное основание в аскетическом опыте; дуалистические элементы постоянно пытались проникнуть в христианство, и особенно в монашескую жизнь. «Но для православного мышления такое представление является ложным: у Бога нет контрпартии; нельзя предполагать существование каких-то природ, которые были бы Ему чужды. С конца III века вплоть до блаженного Августина отцы ревностно боролись против манихейства, но в этой борьбе они пользовались философскими категориями, самая постановка которых несколько выводила в сторону от самой проблемы»⁵³. В итоге дискуссий и споров выходило, что в аспекте сущностном зла не существует, что оно есть только лишение бытия. Этот ответ был достаточным для опровержения манихеев, но он бессилен перед реальностью зла, всеми нами ощутимой, перед злом, присутствующим и действующим в мире.

Проблема зла, как удивительно точно отметил о. Буйе (Bouyer), сводится в подлинно христианской перспективе к проблеме «лукавого». А «лукавый» — это не отсутствие бытия, не сущностная недостаточность; он также и не есть как лукавый — сущность; ведь его природа, сотворенная Богом, добра. «Лукавый» — это личность, это «некто»⁵⁴.

⁵⁰ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 69. Хороший анализ антропологических систем дан в "DS" III, 1376—1398 и "DS" VI, 821—822.

⁵¹ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 161.

⁵² Там же, с. 160.

⁵³ Там же, с. 160—161; см. также: D. Gorce. Corps. "DS" II, 2, col. 2338—2378.

⁵⁴ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 161.

Зло — не природа, а ее состояние. Это — болезнь, паразит, существующий только за счет природы, на которой паразитирует. «Точнее, — говорит В. Лосский, — зло есть определенное состояние воли этой природы, это воля ложная по отношению к Богу. Зло есть бунт против Бога, то есть позиция личностная. Таким образом, зло относится к перспективе не сущностной, а личностной»⁵⁵.

Итак, зло вошло в мир через волю. Это — не природа, а состояние. «Природа добра сильнее привычки ко злу, — говорит Диадокх Фотикийский, — ибо добро есть, а зла нет, или, вернее, оно существует только в тот момент, когда его проявляют»⁵⁶.

Прежде чем войти по воле Адама в мир земной, зло «началось» в мире духовном. «Воля ангелов, навеки определившихся в ненависти к Богу, первая породила зло, которое есть влечение воли к небытию, отрицание бытия, творения Божьего, и в особенности — неистовая ненависть к благодати, которой мятежная воля ожесточенно противится»⁵⁷.

Поскольку зло имеет свое начало в мире ангельском, В. Лосский останавливается на этом вопросе, заостряя внимание на термине «бесплотные духи»⁵⁸.

По В. Лосскому, ангелов нельзя определять вышеназванным термином, даже если их так называют отцы и богослужебные тексты. Ангелы не являются существами «чисто духовными». Существует некая ангельская телесность, которая может даже становиться видимой. Хотя идея бестелесности ангелов в конце концов восторжествовала на Западе вместе с томизмом, средневековые францисканцы, в частности Бонавентура, держались противоположного мнения; а в России XIX века епископ Игнатий Брянчанинов отстаивал эту телесность ангелов против Феофана Затворника. «Но как бы то ни было, — заключает В. Лосский, — ангелы не имеют биологических условий, подобных нашим, и они не знают ни смерти, ни размножения. У них нет «кожаных риз»»⁵⁹. Мир ангельский, таким образом, имеет иную форму существования, иначе мы можем говорить и о единстве этого мира. Каждый из них — отдельная природа, отдельный умпостигаемый мир. Их единство не органическое и его можно было бы назвать по аналогии единством абстрактным; «это единство города, хора, войска, единство служения, единство хвалы, одним словом — единство гармоническое»⁶⁰. Поэтому ангельская вселенная открывает перед злом иные возможности, чем наш мир. Например, зло, воспринятое Адамом, смогло осквернить всю человеческую природу, но злобная позиция одного ангела остается его личной позицией: здесь зло — в каком-то смысле — индивидуализируется.

Библейское повествование о грехопадении говорит нам, что зло имеет своим началом грех одного ангела. И эта позиция Люцифера обнажает перед нами корень всякого греха — гордость, которая есть бунт против Бога.

В православной аскетике имеются специальные термины для обозначения различных воздействий, оказываемых духами зла на душу человека: «помыслы», «прилог», «сочетание». По святоотеческим творениям, грех начинается лишь при «сочетании», при «прилеплении» ума к привходящей мысли или образу; этот интерес указывает на начало согласия с вражеской волей, ибо зло всегда предполагает свободу, иначе оно было бы лишь насилем, овладевающим человеком извне⁶¹.

Итак, человек согрешил свободно. В чем же именно состоял первородный грех?

⁵⁵ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 161.

⁵⁶ Слова подвижнические. Т. I. Киев, 1903, с. 25.

⁵⁷ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 69.

⁵⁸ Y. Duhg. "DS" I, col. 580—625.

⁵⁹ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 161.

⁶⁰ Там же, с. 162.

⁶¹ С. М. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907.

Святые отцы различают несколько моментов в этом самоопределении свободной воли, разобщившей человека с Богом. Момент нравственный, а значит — и личный, заключался, по мнению отцов, в непослушании, в нарушении Божественного порядка⁶². И как следствие грехопадения — лишение благодати. Человек лишил себя дара общаться с Богом, закрыл путь благодати, которая через него должна была изливаться на всю тварь. «Если человеческая природа распадается вследствие греха, если грех вводит смерть в тварный мир, это не только потому, что человеческая свобода породила некое новое состояние (ἕξις), новый экзистенциальный модус во зле, но также и потому, что Бог положил предел греху, позволив, чтобы он приводил к смерти, «ибо плата греха — смерть» (*Stipendia enim peccati, mors...*)»⁶³.

Адам не выполнил своего призвания. Он не сумел достичь единения с Богом и обожения тварного мира, поработившись внешней силе. Начиная с грехопадения и до дня Пятидесятницы Божественная энергия, нетварная и обожаящая благодать становятся чуждой человеческой природе и действуют только извне на нее, производя тварные следствия в душе. Орудиями благодати становятся ветхозаветные пророки и праведники. Благодать через них действует, но не усваивается людьми, как их личная сила. Обожение, единение с Богом по благодати становится невозможным⁶⁴. Но Бог — и в этом вся тайна «кожаных риз» — вносит, во избежание полного распада под действием зла, некий порядок в самую гущу беспорядка. Его благая воля устроит и охраняет вселенную. Его наказание воспитывает: для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама смертность его пробудит в нем раскаяние, то есть возможность новой любви. «Но, — говорит В. Лосский, — сохраняемая таким образом вселенная всё же не является истинным миром... «земля проклята за человека», и сама красота космоса становится двусмысленной. Истинная вселенная, истинная природа утверждается только благодатью. Вот почему грех открывает драму искупления»⁶⁵.

Однако Божественный план виной человека не уничтожен: призвание первого Адама будет выполнено Христом, вторым Адамом. «Бог станет человеком для того, чтобы человек мог стать богом», по словам святых Иринея Лионского и Афанасия Великого⁶⁶. «Это дело, совершённое воплотившимся Словом, явится перед падшим человечеством в своем наиболее непосредственном аспекте делом спасения, делом искупления поработанного мира от греха и смерти. Увлеченные образом «*felix culpa*» (счастливой вины), мы часто забываем, что, разрушая господство греха, Спаситель открывал нам новый путь к обожению, к конечной цели человека»⁶⁷.

Как видно из вышеизложенного, В. Лосский понимает проблему первородного греха очень близко к понятию об этом же предмете современных католических богословов⁶⁸. Может быть, исключением является игнорирование только понятия *gratia supererogatoria*, которое, по некоторым причинам, чуждо учению Восточной Церкви.

⁶² В. Лосский. Мистическое богословие, с. 70.

⁶³ Там же, с. 71.

⁶⁴ Там же, с. 72.

⁶⁵ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 163.

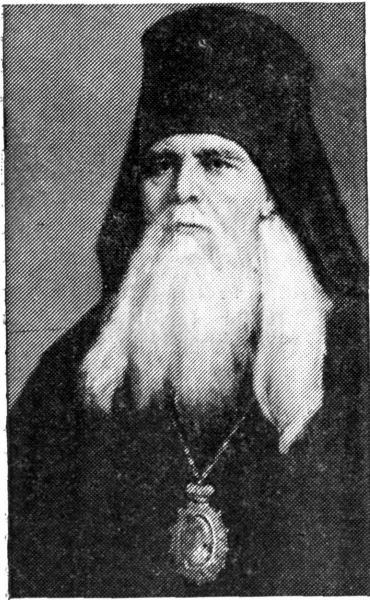
⁶⁶ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 72.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ С. Лионнет. Грех. «СББ», с. 237—250.

*Иеромонах ГЕОРГИЙ (Тертышников),
кандидат богословия*

БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ ЕПИСКОПА ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА (1815—1894)



В январе 1974 года исполнилось 80 лет со дня кончины инока-богослова епископа Феофана Затворника, который за святость своей жизни и за бессмертные труды свои может быть назван учителем Русской Церкви.

Родился святитель Феофан, в мире Георгий Васильевич Говоров, 10 января 1815 года в селе Чернавске, Елецкого уезда, Орловской губернии, в семье священника. Первоначальное обучение дано ему было в родительском доме и в духовном училище в г. Ливнах. Затем в 1829 году он поступил в Орловскую духовную семинарию. Отлично окончив семинарию, Георгий Говоров в 1837 году поступил в Киевскую духовную академию.

15 февраля 1841 года студент Говоров был пострижен в монашество с именем Феофан ректором академии архимандритом Иеремией¹. 6 апреля того же года ректор Иеремия, в то время уже

епископ Чигиринский, викарий Киевского митрополита, рукоположил инока Феофана в иеродиакона, а 1 июля — в иеромонаха.

В 1841 году иеромонах Феофан в числе первых закончил академию со степенью магистра богословия за курсовое сочинение «Обзорение подзаконной религии» и был назначен ректором Киево-Софийского духовного училища.

7 декабря 1842 года отец Феофан определен инспектором Новгородской духовной семинарии и преподавателем психологии и логики, а в конце 1844 года его перевели в Петербургскую духовную академию на должность бакалавра нравственного и пастырского богословия. С 22 марта 1845 года на иеромонаха Феофана возложена должность помощника инспектора академии, а 3 июля он был назначен членом комитета для рассмотрения конспектов преподаваемых в семинарии учебных предметов.

21 августа 1847 года отец Феофан назначен членом Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, возглавляемой архимандритом Порфирием (Успенским), известным церковным археологом. В 1854 году Духовная Миссия из Иерусалима была отозвана в Россию. За свои труды и за-

слуги в Миссии иеромонах Феофан был возведен в сан архимандрита и назначен в Петербургскую духовную академию бакалавром канонического права, а через полгода — на должность ректора Олонецкой духовной семинарии.

В 1856 году архимандрит Феофан был послан в Грецию на должность настоятеля посольской церкви в Константинополе.

Указом Святейшего Синода от 13 июня 1857 года отец Феофан был назначен на должность ректора С.-Петербургской духовной академии и профессором богословских наук. Ему было поручено наблюдение за преподаванием Закона Божия во всех светских учебных заведениях столицы и ее окрестностей.

В июне 1859 года состоялась хиротония архимандрита Феофана во епископа Тамбовского. Хиротония совершена в Александро-Невской Лавре собором епископов во главе с митрополитом С.-Петербургским Григорием.

В 1861 году по решению Св. Синода епископ Феофан принимал участие в торжестве открытия мощей святителя Тихона Задонского.

22 июля 1863 года он был перемещен на древнюю Владимирскую кафедру.

Епископ Феофан проявил себя ревностным проповедником. Плодом его проповеднических трудов явились публикации его слов, обращенных к Тамбовской и Владимирской паствам.

17 июня 1866 года Преосвященный Феофан, согласно прошению, уволен на покой с правом пребывания в Вышенской пустыни, Тамбовской епархии. С этих пор началась его подвижническая жизнь, продолжавшаяся 28 лет.

Святитель Феофан искал затвора, чтобы беспрепятственно предаться духовно-литературным трудам на пользу Церкви.

После пасхальных дней 1872 года он прекратил всякое общение с людьми и затворился в отдельном флигеле, где принимал лишь настоятеля пустыни архимандрита Аркадия, духовника игумена Тихона и келейника отца Евлампия.

В своих кельях епископ-затворник устроил небольшую церковь во имя Богоявления и служил в ней Божественную литургию во все праздничные дни, а в последние 11 лет — ежедневно. В богослужении и молитве, в подвигах телесных и духовных проходила большая часть затворнической жизни святителя. В свободное от духовных подвигов время он занимался богословскими трудами, писал письма к разным лицам, обращавшимся к нему с недоуменными вопросами, с просьбами о помощи и наставлениях. Известно, что святитель занимался и иконописанием. «Затвор, — по словам проф. А. А. Бронзова, — дал возможность Преосвященному Феофану стать глубочайшим христианским психологом. Он дал ему потом возможность поделиться плодами своей мудрости, своих знаний с другими, оставив после себя богатейшее учено-литературное наследство, благодаря которому имя его никогда не умрет в русском обществе»².

В период пребывания в Вышенской пустыни были написаны основные богословские труды епископа Феофана Затворника, которые можно подразделить на три вида: правоучительные, истолковательные и переводные. За эти труды С.-Петербургская духовная академия в 1890 году удостоила его степени доктора богословия.

Передать всё, что было написано святителем, невозможно. «Это может сделать только тот, кто сам прошел всю школу духовного воспитания и роста, выносил, прочувствовал, сделал родным для себя путь нравственного воспитания»³.

Многообразны предметы и крайне разнообразно содержание литературно-богословского наследия Преосвященного Феофана. Но среди этого разнообразия главной является мысль о христианском спасении.

Этот вопрос разрабатывается во всех нравоучительных сочинениях епископа Феофана.

Особенно большое и важное приобретение представляют для православных христиан и богословской науки печатные труды его по христианской нравственности. В них Преосвященный Феофан Затворник предстанет перед нами не только как великий мыслитель, но и как богомудрый подвижник, предлагающий для руководства учение святых отцов, предвзвешенно исполненное им в жизни. Высота личности святителя-затворника позволяет смотреть на его труды как на продолжение и развитие святоотеческого учения с сохранением той же православной чистоты и богопросвещенности. Поэтому его творения по праву цитируются при разрешении многих богословских вопросов, где требуется святоотеческое подтверждение тех или иных положений⁴.

Особый вид литературных трудов епископа Феофана представляет его переписка. Со всех концов России поступали в Вышенскую пустынь письма к богомудрому архипастырю. Лучшие современники видели в нем истинного светильника христианства и всей душой стремились иметь с ним духовное общение, проявлявшееся в последнее время в многочисленной переписке. Многие ревностные иноки, религиозная интеллигенция и простой верующий народ составляли большую духовную семью богомудрого святителя. Нередко почта приносила до 20--40 писем в день. К нему обращались за советом, за разрешением недоумений, у него искали утешения в скорби, облегчения в бедах все, начиная с сановников и кончая самым последним из простолюдинов⁵. Святитель чутко улавливал духовные потребности писавшего и, не жалея своих сил, обстоятельно и сердечно разъяснял все вопросы и недоумения. Он как-то особенно умел войти в положение писавшего, и между ними сразу устанавливалась самая близкая духовная связь, при которой жизненные нужды высказывались с полной искренностью и ответственностью.

6 января 1894 года около 4 часов дня епископ Феофан мирно скончался в день престольного праздника своего келейного храма. При кончине святителя никто не присутствовал. Всю свою земную жизнь он любил уединение и умер наедине с Богом, на служение Которому он посвятил себя. Отпевание почившего святителя-затворника было совершено 11 января епископом Тамбовским Иеронимом при большом стечении духовенства и народа.

После смерти епископа Феофана интерес к его личности и творениям непрестанно возрастал. В год смерти святителя на страницах «Церковного вестника» было сказано о нем, что «имя его, можно быть уверенным, не угаснет с его кончиною, но будет приобретать все больше известности и славы, как имя великого духовного просветителя, умевшего давать ответы на самые насущные вопросы духовной жизни»⁶. Христиане прошлого века сразу увидели в его сочинениях всестороннее руководство в духовной жизни.

Преосвященный Феофан в одном из своих многочисленных творений пишет: «Умершие продолжают и на земле жить в памяти живущих через добрые дела свои»⁷. Добрые дела богомудрого архипастыря — это прежде всего его письменное наследие, которое называют «путеводной звездой для всех тружеников богословской науки»⁸. Рески богомудрых учений и потоки воды живой Христова учения истекли из сердца и ума епископа-затворника. Это нетленное сокровище, драгоценное наследие оставлено всем труженикам богословской науки и всем ищущим путь к вечной бессмертной жизни. В бессмертных произведениях почившего иерарха каждый христианин может почерпнуть для себя всё, что необходимо для спасения души. Архипастырь в облагодатствованном церковно-общественном служении святителя Феофана может найти пример ревностного служения Церкви. Богослов в творениях Владыки най-

дет чистое православное учение по многим актуальным богословским вопросам. Пастырь-проповедник, руководствуясь учением Преосвященного Феофана о духовной жизни христианина, будет достойно вести своих пасомых по пути спасения, а в его гомилетических сочинениях может черпать неиссякаемый материал для своих проповедей. «В творениях святителя-затворника для каждого возраста духовного, для каждой степени образования есть своя духовная пища, своя наука, свое доступное учение, начиная от млека до твердой пищи, от азбуки духовной жизни до высшей мудрости духовной, доступной уже только совершенным»⁹. Особенно большое значение имеют эти труды для иночества, представляя совершеннейшие образцы иноческой жизни и давая мудрое руководство для нее.

Служение епископа Феофана словом назидания не прекратилось с его кончиной. Учение Владыки о духовной жизни христианина, изложенное им в его творениях, служит спасению христиан всех последующих поколений. Руководствуясь в своей духовной жизни его богопросвещенными творениями, каждый христианин может с помощью Божией унаследовать вечную жизнь.

Мы верим, что ныне святитель Феофан принадлежит уже к Церкви торжествующей, на небесах сушей, и возносит свои молитвы за всех духовных чад своих. А чадами его являются все те, кто в духовной жизни своей руководствуется его творениями и почитает память его.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Преемник архимандрита Иннокентия по ректорству, отличался строгим аскетизмом; скончался в 1884 году на покое в сане архиепископа Нижегородского.

² *Странник*, 1905, т. 2, ч. 2, с. 593.

³ Преосвященный Феофан, бывший епископ Владимирский, как нравоучитель. Русский паломник, 1894, январь, № 4, с. 50.

⁴ В. Сарычев. Учение о благодати в трудах епископа Феофана Затворника. Машинопись. МДА Загорск, 1952, с. 7.

⁵ Слово при погребении епископа Феофана, произнесенное ректором Тамбовской семинарии протоиереем П. Соколовым. В книге: *Прот. М. Хитров*. Преосвященный Феофан, затворник Вышенский. М., 1905, с. 206—207.

⁶ Преосвященный Феофан как писатель-богослов. *Церковный вестник*, 1894, № 4, с. 51—52.

⁷ *Архимандрит Клавдиан*. Преосвященный Феофан, Вышенский затворник. «ЖМП», 1953, январь, с. 54.

⁸ А. Кротков. Святитель Феофан Затворник. М., 1899, с. 9.

⁹ Из речи Преосвященного Никандра, епископа Нарвского, произнесенной на торжественном собрании членов «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви» в память епископа Феофана. *Прибавление к Церковным ведомостям*. 1894, февраль, № 8, с. 254.

**Список трудов епископа Феофана Затворника
в порядке их публикации**

1846 год

1. Иеромонах Феофан. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы. *Христианское чтение*, 1846, ч. 1, с. 463—479.

1853—1859 годы

2. Послания монаха Исани к благороднейшей монахини Феодоре. (Перевод). *Воскресное чтение*, 1853—1854, № 47, с. 461—465; № 49, с. 483—484; 1854, № 13, с. 117—119; 1855—1856, № 7, с. 69—70; № 8, с. 81—82; № 11, с. 112; № 12, с. 123—124; № 16, с. 164; № 17, с. 172; № 19, с. 194; № 20, с. 202; № 23, с. 230; № 28, с. 273—274; № 30, с. 291—292; № 34, с. 136; № 35, с. 345—346; № 39, с. 384; № 41, с. 410; № 46, с. 437—438; № 54, с. 529—530; 1856—1857, № 6, с. 51—52; № 7, с. 70; № 8, с. 77—78; № 14, с. 134; № 17, с. 164; № 18, с. 171—172; № 19, с. 184; № 20, с. 196; № 22, с. 211—212; № 24, с. 230; № 27, с. 258—261; № 29, с. 277—278; № 30, с. 289—290; № 35, с. 335—336; № 36, с. 347—348; № 38, с. 370; № 43, с. 409—410; № 49, с. 490; № 51, с. 514; 1857—1858, № 4, с. 39; № 8, с. 80; № 12, с. 120; № 13, с. 130; № 15, с. 150; № 17, с. 172; № 20, с. 198; № 21, с. 208; № 24, с. 235—236; № 25, с. 246; № 27, с. 262; № 28, с. 274; № 30, с. 291—292; № 34, с. 313—314; № 36, с. 353—354; № 40, с. 397—398; № 43, с. 427—428; № 45, с. 450; № 46, с. 460; № 50, с. 510; 1858—1859, № 2, с. 20; № 7, с. 72; № 10, с. 100; № 13, с. 134; № 15, с. 158; № 16, с. 167—168; № 17, с. 180; № 18, с. 194; № 21, с. 222; № 23, с. 244; № 26, с. 273—274; № 27, с. 283—284; № 32, с. 330. И отдельно: Материкон. Собрание наставлений аввы Исани вселенной шюклинне Феодоре. М., 1891, 197 с.; изд. 2-е, М., 1898, 268 с.; изд. 3-е, М., 1907, 268 с.
3. Архимандрит Феофан. Слово на освящение придела св. великомученицы Екатерины в С.-Петербургском Исаакиевском соборе. *Домашняя беседа*, 1858, т. 2, № 23, с. 381—388.
4. Слова С.-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. СПб., 1859, 327 с. (Рсц.: *Странник*, 1860, ч. 1, отд. III, с. 37—46).

1860 год

5. Письма о христианской жизни. СПб., 1860: вып. 1, 281 с., вып. 2, 558 с., вып. 3, 609 с., вып. 4, 372 с.; СПб., 1862: вып. 1, 281 с., вып. 2, 558 с., вып. 3, 609 с., вып. 4, 372 с. То же: СПб., 1880, 424 с.; прибавления 363 с. (в 4-х частях); М., 1891, 253 с. Изд. 2-е, М., 1900, 258 с. Изд. 3-е, М., 1908, 258 с.

1861 год

6. Слова к Тамбовской пастве. СПб., 1861, вып. 1, 326 с. М., 1867, вып. 2, 220 с.
7. Слово в день Успения Богородицы. *Тамбовские спархияльные ведомости* (далее — *Тамбовские ЕВ*), 1861, № 3, с. 55—61.
8. Слово на Рождество Иоанна Предтечи. Там же, № 13, с. 287—292.
9. Слово в день Владимирской иконы Божией Матери. Там же, № 21, с. 501—506.
10. Слово на освящение храма в Кадомской женской обители. Там же, № 25, с. 578—582.
11. Слово в неделю по Просвещении. Там же, 1862, № 29, с. 49—52.
12. Слово в неделю о мытаре и фарисее. Там же, № 30, с. 79—84.
13. Слово на Сретение Господне. Там же, с. 84—88.
14. Слово в неделю о блудном сыне. Там же, № 31, с. 98—103.
15. Слово в неделю мясопустную. Там же, № 32, с. 123—127.
16. Слово в неделю сыропустную. Там же, № 33, с. 142—145.
17. Слово о покаянии. Там же, № 34, с. 154—158.
18. Слово о причащении Святых Таин. Там же, с. 158—163.
19. Слово в день преподобного Алексия, человека Божия. Там же, № 35, с. 178—182.
20. Слово в 3-ю неделю Великого поста. Там же, № 36, с. 193—198.
21. Слово в 4-ю неделю Великого поста. Там же, с. 198—204.
22. Слово в день Благовещения. Там же, № 37, с. 225—230.
23. Слово в 5-ю неделю Великого поста. Там же, № 38, с. 245—250.
24. Слово на освящение храма во имя святого Иоанна Предтечи в Тамбовском Казанском монастыре. Там же, № 39, с. 265—270.
25. Речь при отпевании генерал-майора артиллерии В. А. Колобова. Там же, № 47, с. 428—430.

1862 год

26. Как составить проповедь? *Тамбовские ЕВ*, 1862—1863, т. 1, № 8, с. 305—314.

1863 год

27. Слово, сказанное в августе 1863 года в Преображенском кафедральном соборе. *Тамбовские ЕВ*, 1863, т. 2, № 18, с. 504—510.

28. Слово, сказанное 11 августа 1863 года, в 12-ю неделю по Пятидесятнице. Там же, с. 510—516.
29. Слово, сказанное 15 августа 1863 года в Тамбовской Успенской кладбищенской церкви. Там же, с. 516—520.
30. Слово Пресвященного Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого, сказанное 18 августа 1863 года на последней литургии в Тамбовском Преображенском кафедральном соборе. Там же, с. 521—529.
31. Прощальное слово Пресвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского, жителям города Моршанска. Там же, с. 529.
32. Слово, сказанное 21 июля 1863 года в Кирсановском женском монастыре. Там же, № 22, с. 689—692.

1865 год

33. Слово Пресвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского, при вступлении на паству Владимирскую. *Владимирские ЕВ*, 1865, № 1, с. 31—38.
34. Слово на освящение храма в девичьем училище и на открытие сего училища 11 февраля 1865 года. Там же, № 5, с. 263—272.
35. Письмо к епископу Игнатию (Брянчанинову)*. Приложение к магистерскому сочинению перомонаха Марка (Лозинского) «Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова)». Машиннопись. МДА, 1967, т. 2, с. 48—50.

1866 год

36. Слово в пяток первой недели Великого поста. *Владимирские ЕВ*, 1866, № 3, с. 124—131.
37. Слово в субботу первой недели Великого поста. Там же, с. 132—136.

1867 год

38. О совершенном обращении к Богу от прелестей мира и греха. *Тамбовские ЕВ*, 1867, № 4, с. 85—92; № 5, с. 119—126; № 6, с. 143—149; № 7, с. 177—190; № 8, с. 228—234; № 9, с. 261—268; № 10, с. 293—299. И отдельно: изд. 1-е, М., 1887, 50 с.; изд. 2-е, М., 1892, 52 с.; изд. 3-е, М., 1903, 52 с.
39. Некоторые предостережения православным христианам. *Тамбовские ЕВ*, 1867, № 12, с. 479—485; № 13, с. 1—6; № 14, с. 89—95; № 15, с. 129—136; № 18, с. 215—223.
40. Душа и Ангел — не тело, а дух. Там же, № 19, с. 239—241; № 20, с. 239—263; № 21, с. 309—328; № 23, с. 377—404.

1868 год

41. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. Составлено из лекций, читанных студентам С.-Петербургской духовной академии по Нравственному богословию. Изд. 1-е. СПб., 1868, вып. 1, 112 с.; вып. 2, 121 с.; вып. 3, 164 с. Изд. 2-е. СПб., 1869, вып. 1, 112 с.; вып. 2, 121 с.; вып. 3, 164 с. И отдельно: изд. 3-е, СПб., 1875, 303 с.; изд. 4-е, М., 1879, 331 с.; изд. 5-е, М., 1884, 331 с.; изд. 6-е, М., 1886, 392 с.; изд. 7-е, М., 1894, 344 с.; изд. 8-е, М., 1899, 346 с.; изд. 9-е, М., 1908, 346 с.; изд. 10-е, М., 1915. (См. рецензию Учебного Комитета при Св. Синоде в Церковных ведомостях, 1891, № 22, с. 731—734).
42. О покаянии, причащении Святых Христовых Тел и исправлении жизни. Слова на святую Четырнадцатую. СПб., 1868, 304 с.; 3-е изд., М., 1890, 285 с.; М., 1895, 282 с.; М., 1909, 274 с.
43. Душа и Ангел — не тело, а дух. (Продолжение. См. № 40). *Тамбовские ЕВ*, 1868, № 1, с. 13—38; № 2, с. 51—70; № 3, с. 73—88. И отдельно: изд. 1-е, Тамбов, 1868; М., 1891, 210 с.; изд. 2-е, М., 1902; изд. 3-е, М., 1913, с. 210.
44. Покаяние и обращение грешника к Богу. *Домашняя беседа*, 1868, вып. 9, с. 213—219; вып. 10, с. 237—252; вып. 11, с. 269—278; вып. 12, с. 301—313; вып. 13, с. 329—340; вып. 14, с. 357—363; вып. 15, с. 380—389.
45. Порядок богоугодной жизни. Там же, вып. 22, с. 561—567; вып. 23, с. 585—589; вып. 24, с. 609—614; вып. 25, с. 633—638; вып. 26, с. 657—661; вып. 27, с. 677—681; вып. 28, с. 697—702; вып. 29, с. 717—722; вып. 30, с. 737—759; вып. 31, с. 757—759; вып. 32, с. 773—779; вып. 33, с. 779—781; вып. 34, 795—799; вып. 35, с. 819—822; вып. 36, с. 835—839; вып. 37, с. 859—861; вып. 38, с. 883—885; вып. 39, с. 923—926; вып. 40, с. 947—952; вып. 41, с. 967—969; вып. 42, с. 987—992; вып. 43, с. 1015—1019; вып. 44, с. 1047—1051; вып. 45, с. 1071—1073; вып. 46, с. 1097—1099; вып. 47, с. 1125—1128.
46. Совесть. Там же, вып. 48, с. 1149—1152; вып. 49, с. 1173—1175; вып. 5, с. 1213—1215.

1869 год

47. Слова к Владимирской пастве. Владимир, 1869, с. 684.
48. Обстояние Господие оставляющим всё Царствия ради Небесного. *Странник*, 1869, т. 2, № 6, с. 87—97.

* Не вошло в собрание писем. Далее такие письма будут отмечены звездочкой.—*Ред.*

49. Притча о неправедном приставнике. Там же, т. 2, № 4, с. 1—15; № 5, с. 45—62. То же в «Письмах к разным лицам». М., 1892, с. 26—30. И отдельно: Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике и обетования: тем, кои всё оставляют ради Царствия Христова. М., 1893, 52 с.; М., 1896, изд. 3-е, М., 1906, 52 с.; М., 1910.
50. Пояснительные и поучительные заметки на 33-й псалом. *Тамбовские ЕВ*, 1869, № 1, с. 1—10; № 2, с. 32—38; № 3, с. 89—96; № 4, с. 113—122; № 5, с. 140—150; № 6, с. 169—184; № 7, с. 198—208; № 8, с. 224—232; № 9, с. 250—261; № 10, с. 287—296; № 11, с. 319—334; № 12, с. 341—355. И отдельно: Тридцать третий псалом. Изд. 1-е, М., 1871, 110 с.; М., 1880, 116 с.; изд. 2-е, М., 1889, 116 с.; М., 1890, 117 с.; М., 1903, 120 с.
51. Сижу и думаю. *Домашняя беседа*, 1869, вып. 1, с. 3—5.
52. Душа и тело не есть нечто телесное, а чистый дух. Там же, вып. 1, с. 5—11; вып. 2, с. 38—43; вып. 3, с. 66—71; вып. 4, с. 89—93; вып. 5, с. 124—128; вып. 6, с. 153—157; вып. 7, с. 177—182; вып. 8, с. 209—213; вып. 9, с. 240—243; вып. 10, с. 262—265; вып. 11, с. 283—286; вып. 12, с. 300—302; вып. 13, с. 322—323; вып. 14, с. 346—351; вып. 15, с. 383—389; вып. 18, с. 488—491; вып. 19, с. 524—529; вып. 20, с. 550—558; вып. 21, с. 574—577.
53. Пояснительные статьи к трактату «Порядок Богоугодной жизни». Там же, вып. 2, с. 33—37; вып. 3, с. 61—66; вып. 4, с. 85—89; вып. 5, с. 121—124; вып. 6, с. 149—153; вып. 7, с. 173—177; вып. 8, с. 205—209; вып. 9, с. 233—240; вып. 10, с. 261—266; вып. 11, с. 281—283; вып. 12, с. 297—299; вып. 13, с. 321—322; вып. 14, с. 345—346; вып. 15, с. 381—383; вып. 16, с. 425—428. То же в книге «Что потребно покающемуся и вступившему на добрый путь спасения». Изд. 1-е, М., 1882, 115 с.; изд. 2-е, М., 1889, 107 с.; изд. 3-е, М., 1895; изд. 4-е, М., 1899, 106 с.; изд. 5-е, М., 1912, 106 с.
54. Альфа и Омега. Там же, вып. 20, с. 549.
55. Обновление мира. Там же, вып. 21, с. 573.
56. Судьбы мира. Там же, вып. 22, с. 605—606.
57. Непостижимое в обновлении мира. Там же, вып. 23, с. 625—627.
58. Радость жизни. Там же, вып. 24, с. 545—546.
59. Тожь на тожь и выходит. Там же, вып. 25, с. 669—670.
60. Жажда и источники. Там же, вып. 27, с. 721—722.
61. Язык страстей. Там же, вып. 28, с. 747—748.
62. Ошибка в счете. Там же, вып. 29, с. 771—772.
63. Смятение и мир души. Там же, вып. 30, с. 795.
64. Таинство религии. Там же, вып. 31, с. 819.
65. Кто имеет Бога своим Богом? Там же, вып. 32, с. 839—840.
66. Как спастись? Там же, вып. 33, с. 863—865.
67. Люди, имже бог — чрево. Там же, вып. 36, с. 931.
68. Все нщут. Там же, вып. 37, с. 963—964.
69. Что может оживить человека. Там же, вып. 38, с. 979.
70. В чем сущность христианства? Там же, вып. 39, с. 999—1000.
71. Ум православный и ум немецкий. Там же, вып. 40, с. 1023—1024.
72. Новая язва. Там же, вып. 41, с. 1047—1048.
73. Никтоже приндет ко Отцу, токмо Мною. Там же, вып. 42, с. 1079—1080.
74. Чинопоследование. Там же, вып. 43, с. 1103.
75. Ответ на вопрос (письмо к редактору)*. Там же, вып. 43, с. 1105—1107.
76. Царство Христово. Там же, вып. 44, с. 1123—1124.
77. Разрешение недоумений (письмо к редактору)*. Там же, вып. 44, с. 1124—1127.
78. Естественная вера. Там же, вып. 46, с. 1163—1164.
79. Логика событий. Там же, вып. 47, с. 1187—1188.
80. Борьба за души. Там же, вып. 48, с. 1211—1212.
81. Скорби. Там же, вып. 49, с. 1235.
82. Вера и знание. Там же, вып. 50, с. 1265—1266.
83. Невидимая борьба. Там же, вып. 51, с. 1289—1290.
84. Несостоятельность науки. Там же, вып. 52, с. 1309—1310.

1870 год

85. Чувство веры. *Домашняя беседа*, 1870, вып. 3, с. 94.
86. Созерцание и деяние. Там же, вып. 4, с. 130.
87. Уроки из деяний и словес Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Там же, вып. 5, с. 174—176; вып. 6, с. 202—203; вып. 7, с. 230—231; вып. 8, с. 266—267; вып. 13, с. 414—416; вып. 14, с. 442—443; вып. 15, с. 466—467; вып. 16, с. 490—492; вып. 17, с. 510; вып. 18, с. 534—535; вып. 19, с. 544—555; вып. 20, с. 578—579; вып. 21, с. 598—599; вып. 22, с. 626—627; вып. 23, с. 650—651; вып. 24, с. 674—675; вып. 25, с. 698—699; вып. 26, с. 718—720; вып. 27, с. 750—751; вып. 28, с. 786; вып. 29, с. 802; вып. 30, с. 818; вып. 31, с. 842; вып. 32, с. 874—875.
88. Не труби пред собою. Там же, вып. 11, с. 354—355.
89. Истинная свобода. Там же, вып. 12, с. 386.

90. Письма о духовной жизни. Там же, вып. 33, с. 894—897; вып. 34, с. 922—925; вып. 35, с. 946—948; вып. 36, с. 962—965; вып. 37, с. 986—990; вып. 38, с. 1006—1009; вып. 39, с. 1026—1030; вып. 40, с. 1046—1049; вып. 41, с. 1070—1074; вып. 42, с. 1098—1103; вып. 43, с. 1130—1133; вып. 44, с. 1162—1166; вып. 45, с. 1202—1205; вып. 46, с. 1230—1236; вып. 47, с. 1270—1274; вып. 48, с. 1302—1306; вып. 49, с. 1330—1334; вып. 50, с. 1354—1356; вып. 51, с. 1382—1386.

1871 год

91. Востани, спяи. Собрание святоотеческих писаний. Изд. 1-е, СПб., 1871, 200 с.; Одесса, 1886, 165 с.; изд. 4-е, Одесса, 1890, 156 с.; изд. 5-е, М., 1897, 146 с.; изд. 6-е, М., 1902; изд. 7-е, М., 1911, 146 с.
92. Шестопсалмс. *Тамбовские ЕВ*, 1871, № 9, с. 488—520; № 10, с. 553—586.
93. Указания, по которым всякий сам для себя может составить из четырех Евангелий одну последовательную историю Евангельскую, с наглядным контекстом ее. Там же, № 5, с. 278—302. Отд. изд.: Тамбов, 1871, 25 с.
94. Речь при освящении храма при Екатерининском заводе. Там же, № 11, с. 613—620.
95. Письма о духовной жизни. (Продолжение. См. № 90). *Домашняя беседа*, 1871, вып. 2, с. 50—54; вып. 3, с. 82—85; вып. 4, с. 106—107; вып. 5, с. 130—133; вып. 9, с. 277—279; вып. 10, с. 308—312. И отдельно: СПб., 1872, 292 с.; Изд. 1-е: М., 1882, 275 с.; Изд. 2-е: М., 1892, 253 с.; М., 1897, 253 с.; Изд. 4-е: М., 1903, 253 с.
96. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. Там же, вып. 6, с. 162—164; вып. 7, с. 198—200; вып. 8, с. 234—238; вып. 9, с. 274—277; вып. 10, с. 306—308; вып. 11, с. 368—370; вып. 12, с. 400—402; вып. 13, с. 424—426; вып. 14, с. 444—447; вып. 15, с. 468—472; вып. 16, с. 492—495; вып. 17, с. 516—519; вып. 18, с. 540—544; вып. 19, с. 568—571; вып. 20, с. 592—595; вып. 21, с. 616—619; вып. 22, с. 640—643; вып. 23, с. 672—675; вып. 24, с. 700—703; вып. 25, с. 732—736; вып. 26, с. 758—761; вып. 27, с. 776—780; вып. 28, с. 796—800; вып. 29, с. 814—817; вып. 30, с. 838—842; вып. 31, с. 854—858; вып. 32, с. 874—877; вып. 33, с. 890—893; вып. 34, с. 918—922; вып. 35, с. 938—942; вып. 36, с. 958—963; вып. 37, с. 974—978; вып. 38, с. 994—998; вып. 39, с. 1014—1018; вып. 40, с. 1036—1039; вып. 41, с. 1052—1056; вып. 42, с. 1072—1076; вып. 43, с. 1088—1092; вып. 44, с. 1106—1111; вып. 45, с. 1122—1127; вып. 46, с. 1138—1142; вып. 47, с. 1154—1158; вып. 48, с. 1170—1174; вып. 49, с. 1190—1194; вып. 50, с. 1190—1194; вып. 51, с. 1210—1214. И отдельно: изд. 1-е, М., 1881, 484 с.; изд. 2-е, М., 1890, 454 с.; изд. 3-е, М., 1898; изд. 4-е, М., 1904, 462 с.; изд. 5-е, СПб., 1900, 367 с.; Пгр., 1915, 374 с.
97. Рождество Христово. Там же, вып. 52, с. 1226—1228.

1872 год

98. Самонспытание. *Домашняя беседа*, 1872, вып. 2, с. 36—39.
99. Самонсправление. Там же, вып. 3, с. 64—65.
100. Благие милостивии. Там же, вып. 4, с. 88—91.
101. Воцарение Господа внутрь нас. Там же, вып. 5, с. 112—113.
102. Область, исключающая прогресс. Там же, вып. 6, с. 144—145.
103. Слово Божие. Там же, вып. 7, с. 168—169.
104. Рожденный от Бога греха не творит. Там же, вып. 8, с. 200—203.
105. Необходимость и свобода. Там же, вып. 9, с. 224.
106. Чин православия. Там же, вып. 10, с. 250—253.
107. Пустынничество в мире. Там же, вып. 11, с. 276.
108. Тайна благоденствия. Там же, вып. 12, с. 312.
109. Крестоношение. Там же, вып. 13, с. 344—345.
110. Восстание и падение. Там же, вып. 14, с. 362—363.
111. Стояние и шествие вперед в христианств. Там же, вып. 15, с. 390—391.
112. Трезвение и благорассмотрение. Там же, вып. 16, с. 422—423.
113. Устав церковный. Там же, вып. 18, с. 454.
114. Дух жизни. Там же, вып. 19, с. 474.
115. Три рода жажды. Там же, вып. 20, с. 490—492.
116. Правило веры. Там же, вып. 21, с. 518—520.
117. Как надобно молиться. Там же, вып. 22, с. 538—539, вып. 23, с. 562—563, вып. 24, с. 578—579, вып. 25, с. 598—599, вып. 26, с. 618—619.
118. Как идет духовная жизнь. Там же, вып. 27, с. 638—639.
119. Урок при гробе ближнего. Там же, вып. 28, с. 658.
120. Святая Русь. Там же, вып. 29, с. 678—679.
121. Современные уроки. Там же, вып. 30, с. 696—697.
122. Жизнь в Боге и с Богом. Там же, вып. 31, с. 720—723.
123. Любовь — венец жизни христианской. Там же, вып. 32, с. 740—742.
124. Любовь к Богу. Там же, вып. 33, с. 756—758.
125. Кто наш и кто не наш. Там же, вып. 34, с. 772—774.
126. Программа воспитания. Там же, вып. 35, с. 788—791.
127. Испытание писаний. Там же, вып. 36, с. 808—809.
128. Нравственный перелом. Там же, вып. 37, с. 824—825.

129. Одно из средств обращения к Богу. Там же, вып. 38, с. 844.
130. Монашество. Там же, вып. 39, с. 864—865.
131. Страх Божий. Там же, вып. 40, с. 880.
132. Вера без дел мертва. Там же, вып. 41, с. 896.
133. Добрый совет. Там же, вып. 42, с. 912.
134. Слезы. Там же, вып. 43, с. 932.
135. Путь к познанию истинной веры. Там же, вып. 45, с. 964—967.
136. Разность вероисповеданий. Там же, вып. 46, с. 980—981.
137. Ветшание и обновление. Там же, вып. 47, с. 996—997.
138. Необходимость постоянства в духовной жизни. Там же, вып. 48, с. 1012.
139. Воззвание к самим себе. Там же, вып. 49, с. 1028—1030.
140. Преимущество скорбей пред утсхамн жизни. Там же, вып. 50, с. 1044.
141. Царство Христово и царство мира сего. Там же, вып. 51, с. 1060—1063.
142. Два-три слова против раскольников. Там же, вып. 52, с. 1076—1079.

1873 год

143. Беседовательное толкование первого Послания святого апостола Павла к Солунянам. *Тамбовские Ев.*, 1873, № 1, с. 8—30; № 2, с. 37—52; № 3, с. 66—93; № 4, с. 116—144; № 6, с. 181—196; № 7, с. 207—217; № 8, с. 231—244; № 9, с. 266—283.
144. Несколько слов о жизни и писаниях святого Антония. Там же, № 18, с. 537—555; № 19, с. 572—580; № 20, с. 602—615; № 21, с. 617—633; № 22, с. 655—660; № 23, с. 689—696; № 24, с. 725—741.
145. Беседовательное толкование второго Послания святого апостола Павла к Солунянам. *Душеполезное чтение*, 1873, ч. 1, с. 3—12, 143—165, 256—268, 375—396; ч. 2, с. 3—12, 117—134, 237—252, 349—374.
146. Толкование Послания святого апостола Павла к Галатам. Там же, ч. 3, с. 351—373.
147. Обличительное слово пастыря. *Домашняя беседа*, 1873, вып. 2, с. 42—43.
148. Где конец учению христианскому? Там же, вып. 3, с. 70.
149. Совместимость радости со скорбями. Там же, вып. 4, с. 94.
150. Деятели внутренней жизни. Там же, вып. 5, с. 126.
151. Образ и подобие Божие. Там же, вып. 6, с. 146—147.
152. Неделя сыропустная. Там же, вып. 7, с. 162—163.
153. Умягчение сердца. Там же, вып. 9, с. 210—212.
154. Дети в храме Божием. Там же, вып. 10, с. 230—231.
155. Как стоять в храме Божием. Там же, вып. 11, с. 258.
156. Похотная страсть. Там же, вып. 12, с. 286.
157. Духовная радость. Там же, вып. 13, с. 306.
158. Чтение Евангелий в первые три дня Страстной седмицы. Там же, вып. 14, с. 334—335.
159. Вопрос и ответ. Там же, вып. 16, с. 390—392.
160. Отступление в последние дни мира. Там же, вып. 17, с. 414—416.
161. Главнейшие ступени умного восхождения к Богу. Там же, вып. 18, с. 434—437.
162. Согласие внутреннего со внешним. Там же, вып. 19, с. 454.
163. Радость христианина. Там же, вып. 20, с. 478—479.
164. Сошествие Святого Духа. Там же, вып. 21, с. 498—500.
165. Конец мира. Там же, вып. 22, с. 522—524.
166. Видение старца. Там же, вып. 23, с. 554—557.
167. Вера и учреждение веры. Там же, вып. 24, с. 586.
168. Носение креста своего. Там же, вып. 25, с. 606—607.
169. Молитва — сныние. Там же, вып. 26, с. 630—631.
170. Жизнь растения — подобие жизни духовной. Там же, вып. 27, с. 658—661.
171. Образчики сатанинства в уме. Там же, вып. 28, с. 682.
172. Памятование суда Божия. Там же, вып. 29, с. 698—699.
173. Хитрость лукавого. Там же, вып. 30, с. 722.
174. Раснятие духовное. Там же, вып. 31, с. 746—747.
175. Коренные стихии русской жизни. Там же, вып. 32, с. 766—767.
176. Утешение в скорби. Там же, вып. 33, с. 790—791.
177. Самоумерщвление. Там же, вып. 34, с. 810—811.
178. Духовное восхождение. Там же, вып. 35, с. 834—835.
179. Предостережение. Там же, вып. 36, с. 854—855.
180. Свой крест у каждого из нас. Там же, вып. 37, с. 878—879.
181. Рабство греху. Там же, вып. 38, с. 902—903.
182. Крепость царств и престолов. Там же, вып. 39, с. 922—923.
183. Оправдательное слово. Там же, вып. 40, с. 942—946.
184. Адские мучения. Там же, вып. 41, с. 996—997.
185. Необходимость различия духов. Там же, вып. 42, с. 1020.
186. Всё Богу и ничего себе. Там же, вып. 43, с. 1052—1053.
187. Прощение обид. Там же, вып. 44, с. 1076—1077.
188. Свет Христов просвещает всех. Там же, вып. 45, с. 1104—1105.

189. Святой Иоани Богослов как учитель веры и любви. Там же, вып. 46, с. 1128—1131.
 190. Что теперь нам делать? Там же, вып. 47, с. 1148.
 191. Всё христианство в нескольких словах. Там же, вып. 48, с. 1168.
 192. Молитва в храме. Там же, вып. 49, с. 1200.
 193. Труд молитвенный. Там же, вып. 50, с. 1224—1225.
 194. Ангел-хранитель. Там же, вып. 51, с. 1244—1245.
 195. Свод пророчеств о лице Господа нашего Иисуса Христа. Там же, вып. 52, с. 1268—1271.

1874 год

196. Святого отца нашего Максима Исповедника слово подвижническое в вопросах и ответах. Тамбов, 1874, 33 с.
 197. Псалтирь, или Богомысленные размышления святого отца нашего Ефрема Сирина. Изд. 1-е, М., 1874, 215 с.; изд. 4-е, М., 1884, 306 с.; изд. 6-е, М., 1894, 306 с.; изд. 8-е, М., 1904; изд. 10-е, М., 1913, 151 с.
 198. Феолипта, митрополита Филаделфийского, слово, в котором выясняется сокровенное во Христе делание и показывается, вкратце, в чем состоит главное дело монашеского чина. *Владимирские ЕВ*, 1874, № 9, с. 451—458; № 10, с. 499—508.
 199. Несколько слов о жизни и писаниях святого Антония. (Продолжение. См. № 144). *Тамбовские ЕВ*, 1874, № 1, с. 1—8; № 2, с. 42—57; № 3, с. 83—102; № 4, с. 145—153; № 5, с. 169—192. И отдельно: Святой Антоний Великий. Изд. 1-е, М., 1883, 132 с.; изд. 2-е, М., 1895; изд. 3-е, М., 1905, 144 с.
 200. Толкование Послания к Ефессянам. *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, 1874, июнь, с. 901—926; сентябрь, с. 245—274; ноябрь, с. 537—577; декабрь, с. 685—721. И отдельно: Толкование Послания святого апостола Павла к Ефессянам. М., 1878, 429 с.; изд. 1-е, М., 1882, 448 с.; изд. 2-е, М., 1893, 498 с.
 201. Толкование Послания святого апостола Павла к Галатам. *Душеполезное чтение*, 1874, ч. 1, с. 3—29, 129—148, 245—273, 365—379; ч. 2, с. 3—12, 137—153, 265—298, 381—408; ч. 3, с. 3—26, 133—147, 225—250, 343—382.
 202. Новости для нового года. *Домашняя беседа*, 1874, вып. 1, с. 4—6.
 203. Псалом сто осмнадцатый. Там же, вып. 1, с. 6—10; вып. 2, с. 38—41; вып. 3, с. 78—83; вып. 4, с. 110—113; вып. 5, с. 146—149; вып. 6, с. 182—184; вып. 7, с. 206—208; вып. 8, с. 238—240; вып. 9, с. 265—267; вып. 10, с. 289—292; вып. 11, с. 317—319; вып. 12, с. 349—352; вып. 13, с. 389—392; вып. 15, с. 429—430; вып. 16, с. 457—458; вып. 17, с. 481—483; вып. 18, с. 517—519; вып. 19, с. 533—535; вып. 20, с. 557—558; вып. 21, с. 585—587; вып. 22, с. 605—607; вып. 23, с. 629—631; вып. 24, с. 653—654; вып. 25, с. 677—679; вып. 26, с. 697—698; вып. 27, с. 713—717; вып. 28, с. 737—740; вып. 29, с. 761—764; вып. 30, с. 781—785; вып. 31, с. 809—811; вып. 32, с. 833—836; вып. 33, с. 854—857; вып. 34, с. 869—871; вып. 35, с. 889—893; вып. 36, с. 913—916; вып. 37, с. 937—940; вып. 38, с. 961—965; вып. 39, с. 989—993; вып. 40, с. 1081—1083; вып. 44, с. 1109—1112; вып. 45, с. 1145—1148; вып. 46, с. 1181—1184; вып. 47, с. 1217—1220; вып. 48, с. 1257—1259; вып. 49, с. 1297—1299; вып. 50, с. 1333—1335.

1875 год

204. Толкование Послания апостола Павла к Филиппийцам. *Тамбовские ЕВ*, № 1, с. 7—17; № 2, с. 31—35; № 3, с. 49—64; № 4, с. 75—81; № 6, с. 106—113; № 7, с. 157—171; № 8, с. 179—197; № 9, с. 228—240; № 10, с. 253—257; № 11, с. 289—305; № 12, с. 330—338; № 13, с. 345—356; № 15, с. 415—438; № 16, с. 446—463.
 205. Толкование Послания святого апостола Павла к Галатам. *Душеполезное чтение*, 1875, ч. 1, с. 3—30, 135—162, 279—296, 399—422. И отдельно: М., 1875, 428 с.; изд. 1-е: Афон. Пант. мон. М., 1880, 420 с.; изд. 2-е: М., 1893, 456 с.; М., 1893, 498 с.
 206. Толкование первого Послания святого апостола Павла к Коринфянам. Там же, ч. 2, с. 3—22, 122—136, 233—274, 361—397; ч. 3, с. 3—39, 129—151, 257—284, 385—422.
 207. По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе. Там же, ч. 3, с. 342—352.
 208. Псалом сто осмнадцатый. (Продолжение. См. № 203). *Домашняя беседа*, 1875, вып. 1, с. 4—7; вып. 2, с. 54—66; вып. 3, с. 90—93; вып. 4, с. 122—124; вып. 5, с. 150—152; вып. 6, с. 178—180; вып. 7, с. 202—204; вып. 8, с. 234—235; вып. 9, с. 262—265; вып. 10, с. 294—296; вып. 11, с. 330—332; вып. 12, с. 362—363; вып. 13, с. 394—395; вып. 14, с. 426—428; вып. 15, с. 454—455; вып. 16, с. 479—481; вып. 17, с. 502—504; вып. 18, с. 534—536; вып. 19, с. 566—567; вып. 20, с. 594—596; вып. 21, с. 614—616; вып. 22, с. 646—647; вып. 23, с. 670—671; вып. 24, с. 690—691; вып. 25, с. 714—716; вып. 26, с. 738—739; вып. 27, с. 754—755; вып. 28, с. 770—771; вып. 29, с. 794—795; вып. 30, с. 810—811; вып. 31, с. 834—835; вып. 32, с. 850—852; вып. 33, с. 874—875; вып. 34, с. 922—923; вып. 36, с. 942—943; вып. 37, с. 966—967; вып. 38, с. 990—991; вып. 39, с. 1014—1015; вып. 40,

- с. 1038—1039; вып. 41, с. 1062—1065; вып. 42, с. 1086—1088; вып. 43, с. 1110—1112; вып. 44, с. 1138—1140; вып. 45, с. 1162—1163; вып. 46, с. 1186—1188; вып. 47, с. 1210—1211; вып. 48, с. 1242—1243.
209. Мудрость человеческая и простота Евангельская. Там же, вып. 49, с. 1278—1279.
210. Духовное единение. Там же, вып. 50, с. 1306—1307.
211. Беда от лжепророк. Там же, вып. 51, с. 1334—1335.
212. Характер проповеди Евангельской. Там же, вып. 52, с. 1358—1359.

1876 год

213. Псалом сто осмнадцатый. (Продолжение. См. №№ 203, 208). *Домашняя беседа*, 1876, вып. 2, с. 38—40; вып. 3, с. 74—75; вып. 4, с. 102—103; вып. 5, с. 122—123; вып. 6, с. 146—147; вып. 7, с. 166—167; вып. 8, с. 186—187; вып. 9, с. 214—215; вып. 10, с. 242—244; вып. 11, с. 278—279; вып. 12, с. 306—307; вып. 13, с. 330—331; вып. 14, с. 354—355; вып. 16, с. 398—399; вып. 17, с. 418—419; вып. 18, с. 442—443; вып. 19, с. 474—475; вып. 20, с. 498—499; вып. 21, с. 526—527; вып. 22, с. 554—555; вып. 23, с. 578—579; вып. 24, с. 602—604; вып. 25, с. 630—632; вып. 26, с. 654—655; вып. 27, с. 674—676; вып. 28, с. 698—699; вып. 29, с. 722—723; вып. 34, с. 830—832; вып. 35, с. 850—852; вып. 36, с. 866—868; вып. 37, с. 886—888; вып. 38, с. 910—911; вып. 39, с. 930—932; вып. 40, с. 954—955; вып. 41, с. 978—979; вып. 42, с. 998—999; вып. 43, с. 1018—1019; вып. 44, с. 1038—1039; вып. 45, с. 1062—1063; вып. 46, с. 1087—1088; вып. 47, с. 1114—1115; вып. 48, с. 1138—1139; вып. 49, с. 1170—1171; вып. 50, с. 1206—1207; вып. 51, с. 1234—1235; вып. 52, с. 1266—1267.
214. Библия по переводу семидесяти толковников есть законная Библия. Там же, вып. 20, с. 499—503; вып. 21, с. 527—529; вып. 22, с. 555—559; вып. 23, с. 579—582. Отд. изд.: О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников. М., 1876, 19 с.
215. Толкование первого Послания святого апостола Павла к Коринфянам. *Душеполезное чтение*, 1876, ч. 1, с. 3—20, 145—164, 281—313, 413—449; ч. 2, с. 106—121, 129—169, 257—297, 385—411; ч. 3, с. 3—38, 129—160, 257—285. И отдельно: М., 1876, 564 с.; М., 1882, 571 с.; изд. 2-е, М., 1893, 630 с.; Сергиев Посад, 1913, 330 с. (в сокращении); там же, 1915, 330 с. (в сокращении).
216. Какого текста Ветхозаветных Писаний надо держаться. *Церковный вестник*, 1876, № 19, с. 1—4.
217. О мере православного употребления еврейского нынешнего текста по указанию церковной практики. Там же, № 23, с. 1—5 и в *Домашней беседе*, 1876, вып. 28, с. 699—709.

1877 год

218. Добролюбие, т. I. Изд. 1-е, СПб., 1877, 567 с.; изд. 2-е, М., 1883, 667 с.; изд. 3-е, дополненное, М., 1895, 638 с.; изд. 4-е, М., 1905, 638 с.
219. Толкование второго Послания святого апостола Павла к Коринфянам. *Душеполезное чтение*, 1877, ч. 1, с. 3—29, 160—172, 297—312, 431—459; ч. 2, с. 21—51, 138—178; 279—302, 396—430; ч. 3, с. 22—52, 151—168, 277—301. (Отд. изд.: М., 1878, 448 с.; М., 1882, 410 с.; М., 1894, 455 с.).
220. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Там же, 1877, ч. 1, с. 313—333, 460—477; ч. 2, с. 179—196, 304—339, 431—442; ч. 3, с. 53—68, 169—190, 301—325, 404—421.
221. Святоотеческое наставление о трезвении и молитве. *Тамбовские ЕВ*, 1877, № 3, с. 33—49; № 4, с. 89—104; № 5, с. 137—151; № 6, с. 185—192; № 9, с. 289—297; № 10, с. 305—319; № 11, с. 337—353; № 12, с. 349—365; № 14, с. 369—385; № 17, с. 529—548; № 18, с. 565—580; № 19, с. 617—625; № 20, с. 629—639.
222. Псалом сто осмнадцатый. (Окончание. См. №№ 203, 208, 213). *Домашняя беседа*, 1877, вып. 2, с. 46—47; вып. 3, с. 74—75; вып. 4, с. 98—100; вып. 5, с. 130—131; вып. 6, с. 166—167; вып. 7, с. 194—195; вып. 8, с. 218—219; вып. 9, с. 242—243; вып. 10, с. 270—271; вып. 11, с. 303—304; вып. 12, с. 342—343; вып. 13, с. 374—375; вып. 15, с. 422—423; вып. 16, с. 446—447; вып. 17, с. 486—487; вып. 18, с. 526—527; вып. 19, с. 566—568; вып. 21, с. 618—619; вып. 22, с. 650—651; вып. 23, с. 674—675; вып. 24, с. 698—699; вып. 25, с. 722—723; вып. 26, с. 754—755; вып. 27, с. 778—779; вып. 28, с. 802—803; вып. 29, с. 830—831; вып. 30, с. 854—856; вып. 31, с. 878—879; вып. 32, с. 902—903; вып. 33, с. 926—927; вып. 34, с. 958—959; вып. 35, с. 986—987; вып. 36, с. 1010—1011; вып. 37, с. 1034—1036. И отдельно: Источковательный сто осмнадцатый псалом. (С портретом автора.) СПб., 1877, 546 с.; изд. 1-е, М., 1880, 459 с.; изд. 2-е, М., 1891, 496 с. Отзыв на сто осмнадцатый псалом см.: *Церковные ведомости*, 1902, № 3, с. 94—96.
223. Житийский урок. Там же, вып. 38, с. 1058—1059.
224. Верность обетований Божиих. Там же, вып. 39, с. 1078—1079.
225. Различные Ветхого и Нового Заветов. Там же, вып. 40, с. 1102—1103.
226. Значение смерти в домостроительстве Божием. Там же, вып. 41, с. 1126—1128.
227. Оправдание. Там же, вып. 43, с. 1177—1180.

228. Под клятвою ли мы закона? Там же, вып. 44, с. 1202—1203.
 229. Жизнь духом. Там же, вып. 45, с. 1226.

1878 год

230. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 1878, 293 с.; изд. 2-е, Одесса, 1886, 302 с.; изд. 3-е, Одесса, 1891, 300 с.; изд. 4-е, М., 1898; изд. 5-е, М., 1904, 280 с.; изд. 6-е, М., 1914, 280 с.
 231. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. (Продолжение. См. № 220). *Душеполезное чтение*, 1878, ч. 1, с. 31—39, 159—173, 297—321, 424—432; ч. 2, с. 129—141, 241—254, 353—373, ч. 3, с. 3—28, 130—140, 257—280, 385—410.
 232. Святоотеческое наставление о трезвении и молитве. *Тамбовские ЕВ*, 1878, № 3, с. 41—50; № 4, с. 81—97; № 5, с. 117—125; № 6, с. 161—169; № 9, с. 221—237; № 11, с. 293—301; № 13, с. 361—377.
 233. Истолкование молитвы Господней, собранное от святых отец. Там же, № 15, с. 446—462; № 18, с. 565—573; № 19, с. 585—600; № 20, с. 641—657; № 21, с. 693—709; № 22, с. 729—745. И отдельно: Истолкование молитвы Господней словами святых отец. М., 1896, 84 с.

1879 год

234. Толкование Послания святого апостола Павла к Римлянам. Изд. 1-е, М., 1879, кн. 1; М., 1879, кн. 2, 384 с.; изд. 2-е, кн. 1, М., 1890, 560 с.; изд. 2-е, кн. 2, М., 1890, 412 с. И в сокращении: Сергиев Посад, 1910, 426 с. и 1913, 426 с. (Рец.: *Душеполезный собеседник*, 1879, вып. 10, с. 365—367).
 235. Толкование Послания святого апостола Павла к Колоссаем. *Душеполезное чтение*, 1879, ч. 1, с. 3—13, 137—154, 265—291, 393—408; ч. 2, с. 3—27, 129—153, 249—272; ч. 3, с. 3—33, 129—162, 257—279, 386—409. И отдельно: Толкование посланий святого апостола Павла к Колоссаем и Филимону. Изд. 1-е, М., 1880, 296 с.; изд. 2-е, М., 1892, 322 с.
 236. Истолкование молитвы Господней, собранное от святых отец. *Тамбовские ЕВ*, 1879, № 2, с. 33—42; № 4, с. 125—132; № 5, с. 173—181; № 8, с. 273—294. И отдельно: Святоотеческое наставление о молитве и трезвении или о внимании в сердце к Богу и истолкование молитвы Господней словами святых отец. Изд. 1-е, М., 1881, 510 с.; изд. 2-е, М., 1889, 600 с.
 237. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. (Продолжение. См. №№ 220, 231). *Душеполезное чтение*, 1879, ч. 1, с. 14—27, 154—172, 292—303, 409—437; ч. 2, с. 28—45, 154—169, 361—387; ч. 3, с. 34—62, 279—295, 310—326.

1880 год

238. Толкование Послания святого апостола Павла к Филимону. *Душеполезное чтение*, 1880, ч. 1, с. 3—20, 138—164.
 239. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. (Продолжение. См. №№ 220, 231, 237). Там же, ч. 1, с. 20—30, 255—261, 383—400; ч. 2, с. 3—20, 130—144, 257—275, 385—397; ч. 3, с. 3—60, 129—146, 293—306, 402—422.
 240. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. Там же, ч. 1, с. 31—49, 165—179, 400—413; ч. 2, с. 64—79, 188—205.
 241. Письма к одному лицу в С.-Петербург по поводу появления там нового учителя веры. Там же, ч. 2, с. 315—369; 397—430. (Последующие издания вошли в состав «Писем к разным лицам о разных предметах веры и жизни»).
 242. Введение в толкование пастырских посланий святого апостола Павла. Там же, ч. 3, с. 75—81.
 243. Толкование Послания святого апостола Павла к Титу. Там же, ч. 3, с. 87—93, 129—146, 257—292, 385—401.

1881 год

244. Толкование на псалмы 1-й, 2-й и 51-й. М., 1881; М., 1897, 52 с.; М., 1900.
 245. О православии с предостережениями от погрешностей против него (из Слов епископа Феофана к Тамбовской и Владимирской паствам). М., 1881; М., 1893, 202 с.; М., 1902, 202 с.
 246. Толкование Послания святого апостола Павла к Титу. *Душеполезное чтение*, 1881, ч. 1, с. 3—22, 145—158, 273—288.
 247. Письма к одному лицу в С.-Петербург по поводу появления там нового учителя веры. (Продолжение. См. № 241). Там же, ч. 1, с. 22—29, 192—222. Отд. изд.: СПб., 1881, 148 с.
 248. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. Там же, ч. 1, с. 24—44, 159—175, 287—302, 411—425; ч. 2, с. 33—45, 154—166, 270—283, 374—384; ч. 3, с. 31—42. И отдельно: Изд. 1-е, М., 1882, 432 с.; изд. 2-е, М., 1892, 465 с.
 249. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. (Окончание. См. №№ 220, 231, 237, 239). Там же, ч. 1, с. 73—85, 159—174, 289—301, 401—422; ч. 2, с. 3—46, 159—168, 275—296, 394—413; ч. 3, с. 30—48, 159—170, 280—313. И отдельно: Изд. 1-е: вып. 1, М., 1879; изд. 1-е, вып. 2, М., 1882, 448 с.; изд. 2-е, вып. 2, М., 1890, 593 с.; изд. 2-е, вып. 1, М., 1892, 490 с.

250. Толкование первого Послания святого апостола Павла к Тимофею. Там же, ч. 2, с. 129—158, 241—274, 353—393; ч. 3, с. 3—29, 126—158, 257—279, 383—410.
251. Подвижническое слово старца Симеона Благоговейного. (Из 5-го тома «Добротолубия»). Там же, ч. 3, с. 411—432. И отдельно: Изд. 1-е, М., 1889, 27 с.; изд. 2-е, М., 1892, 27 с.; М., 1907, 27 с.

1882 год

252. Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев. М., 1882, 94 с.; М., 1894; М., 1897; изд. 3-е, М., 1899; изд. 4-е, М., 1907.
253. Пять поучений о пути к спасению. Изд. 1-е, М., 1882, 24 с.; изд. 2-е, М., 1888, 31 с.; изд. 3-е, М., 1894; изд. 4-е, М., 1901, 31 с.; изд. 5-е, М., 1905, 31 с.; М., 1912.
254. Толкование первого Послания святого апостола Павла к Тимофею (Продолженное. См. № 250). *Душеполезное чтение*, 1882, ч. 1, с. 3—23, 137—158, 265—286, 388—399.
255. Толкование второго Послания святого апостола Павла к Тимофею. Там же, ч. 1, с. 400—410; ч. 2, с. 3—32, 127—153, 239—269, 351—373; ч. 3, с. 3—32, 127—153. И отдельно: Толкование пастырских посланий святого апостола Павла. Изд. 1-е, М., 1882, 592 с.; изд. 2-е, М., 1894, 654 с.

1883 год

256. Преподобный авва Исая (из 1-го тома «Добротолубия»). М., 1883, 174 с.; М., 1895; М., 1905, 186 с.
257. Толкование Посланий святого апостола Павла к Филиппийцам и Солунянам, первого и второго. М., 1883, 534 с.; изд. 2-е, М., 1895, 583 с.
258. Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. (Из Слов епископа Феофана к Тамбовской и Владимирской паствам). М., 1883, 320 с.; изд. 2-е, М., 1889, 357 с.
259. Умная молитва — долг мирян. *Афонские листки*, № 21, 1908, с. 4—8. Отд. изд.: Киев, 1883, 4 с.

1884 год

260. Четыре беседы по руководству книги «Пастырь» святого Ермы. М., 1884; изд. 2-е, М., 1892, 28 с.; изд. 3-е, М., 1898, 28 с.; изд. 4-е, М., 1908, 28 с.
261. Добротолубие, т. 2. (Перевод). Изд. 1-е, М., 1884, 810 с.; изд. 2-е, М., 1895; изд. 3-е, доп., М., 1913, 760 с.
262. Письма (4) к протоиерею Ивану Гавриловичу Переверзеву*. Архив МДА.

1885 год

263. Евангельская история о Боге Сыне, воплотившемся нашего ради спасения, в последовательном порядке изложения словами святых Евангелистов. Изд. 1-е, М., 1885, 242 с.; изд. 2-е, испр. и доп., М., 1899, 290 с.; М., 1918, 279 с. (в сокращении). (Рец.: *Богословский библиографический листок*, 1886, вып. 1, с. 18—22, и 1900, вып. 1, с. 5—7; *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, 1886, часть II, с. 330—357).
264. «Невидимая брань» блаженной памяти старца Никодима Святогорца. (Перевод). *Душеполезное чтение*, 1885, ч. 3, с. 101—123, 226—248, 312—336, 437—456.
265. Три слова о несении креста. М., 1885, 16 с.; изд. 2-е, М., 1889, 20 с.; изд. 2-е, М., 1890; изд. 3-е, М., 1893, 21 с.; изд. 4-е, М., 1897, 31 с.; изд. 5-е, М., 1901, 32 с.; изд. 5-е, М., 1905, 32 с.; изд. 6-е, М., 1906; М., 1912, 32 с.

1886 год

266. «Невидимая брань» блаженной памяти старца Никодима Святогорца. (Перевод). (Продолжение. См. № 264). *Душеполезное чтение*, 1886, ч. 2, с. 4—41, 129—170. И отдельно: М., 1886, 261 с.; изд. 2-е, М., 1892, 246 с.; изд. 3-е, М., 1899; изд. 4-е, М., 1904, 295 с.; изд. 5-е, М., 1912, 296 с.

1887 год

267. Как научиться молиться? (Перевод из «Невидимой брани»). Изд. 1-е, М., 1887, 32 с.; М., 1889; М., 1894; М., 1900; изд. 6-е, М., 1908, 34 с.
268. Письмо (32) к И. Д. Андрееву*. Архив МДА.
269. Письмо иеромонаха Феофана (Говорова) к Иеремии, епископу Нижегородскому*. *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, 1887, кн. 1, с. 31—32.

1888 год

270. Добротолубие, т. 3. (Перевод). Изд. 1-е, М., 1888, 486 с.; изд. 2-е, М., 1900, 440 с.

1889 год

271. Четыре слова о молитве. М., 1889; М., 1891, 26 с.; М., 1893; изд. 4-е, М., 1898, 26 с.; изд. 5-е, М., 1904, 26 с.; изд. 6-е, М., 1912, 26 с.
272. Добротолюбие, т. 4. (Перевод). Изд. 1-е, М., 1889, 653 с.; изд. 2-е, М., 1901, 634 с.
273. Добротолюбие, т. 5. (Перевод). Изд. 1-е, М., 1890, 521 с.; изд. 2-е, М., 1900, 482 с. (Указатель к пяти томам «Добротолюбия». М., 1905, 168 с.)
274. Последние заветы. (Письма последних лет жизни Преподобного Феофана, вошедшие в Собрание писем, вып. 3, М., 1898, с. 167—180). М., 1889, 16 с.; М., 1896, 16 с.; М., 1906.

1890 год

275. Каллист патриарх и его сподвижник Игнатий Ксанфофулы. Наставления для безмолвствующих. (Из 5-го тома «Добротолюбия»). М., 1890, 134 с.; изд. 2-е, М., 1900, 128 с.

1891 год

276. Начертание христианского нравоучения. Изд. 1-е, М., 506 с.; изд. 2-е, М., 1895, 519 с. и М., 1896, 519 с. (Рец.: *Церковные ведомости*, 1891, № 22, с. 731—732, и *Богословский библиографический листок*, 1891, № 10—11, с. 385—388).
277. Сборник аскетических писаний, извлеченных из патериков обители святого Саввы Освященного, что близ Иерусалима. (Перевод). (Из «Писем о христианской жизни». СПб., 1880). М., 1891, 166 с.; изд. 2-е, М., 1907, 173 с.

1892 год

278. Первые благовестницы о воскресении Господа. (Составлено по «Письмам к разным лицам»). М., 1892; М., 1894, 24 с.; изд. 3-е, М., 1899, 23 с.; изд. 4-е, М., 1911, 23 с.
279. Напоминание всечестным инокиням о том, что требует от них иночество. М., 1892, 134 с.; изд. 2-е, М., 1897, 156 с.; изд. 3-е, М., 1908, 156 с.
280. О причащении. (Перевод). М., 1892; изд. 2-е, М., 1896, 22 с.; изд. 3-е, М., 1902; изд. 4-е, М., 1910.
281. Древние иноческие уставы преподобного Пахомия, святого Василия Великого, преподобных Кассиана и Венедикта. (Перевод). М., 1892, 653 с. (Рец.: *Душеполезный собеседник*, 1893, вып. 5, с. 159—160).
282. О вечности мучений. (Из «Писем к разным лицам». М., 1892, с. 3—23). М., 1892; М., 1894; изд. 3-е, М., 1900, 23 с.; изд. 4-е, 1903, 23 с.; М., 1908, 23 с.; М., 1914, 23 с.
283. Примеры записывания добрых мыслей, приходящих во время Богомыслия и молитвы, числом 162. (Из «Писем к разным лицам». М., 1892, с. 428—465). М., 1892, 41 с.; изд. 2-е, М., 1896, 43 с.; изд. 3-е, М., 1903, 43 с.
284. Как должен исповедывать свою веру православию христианин. *Душеполезный собеседник*, 1892, вып. 1, с. 10—15.

1893 год

285. О трех образах внимания и молитвы. (Из Слов Симеона Нового Богослова). М., 1893, 15 с.; изд. 2-е, М., 1894, 15 с.; изд. 3-е, М., 1901, 15 с.; изд. 4-е, М., 1912, 15 с.
286. Изречение святых отцов об охранении души и тела в чистоте целомудрия против искушения блудной страсти. (Из 2-го тома Добротолюбия). Изд. 1-е, М., 1893, 73 с.; М., 1911, 82 с.
287. Внутренняя жизнь. (Из Слов епископа Феофана к Тамбовской и Владимирской паствам). Изд. 1-е, М., 1893, 138 с.; изд. 2-е, М., 1899, 138 с.
288. Небесный над нами покров святых и уроки от лица их во дни празднественного чествования их. М., 1893, 127 с.; изд. 2-е, М., 1900, 127 с.
289. Наши отношения к храмам. М., 1893, 73 с.; изд. 2-е, М., 1900, 73 с.
290. Богоугодная жизнь вообще. (Из слов епископа Феофана к Тамбовской и Владимирской паствам). М., 1893, 108 с.; изд. 2-е, 1899, 108 с.
291. Слова епископа Феофана. На разные случаи. (Из Слов епископа Феофана к Тамбовской и Владимирской паствам). М., 1893, 58 с.; изд. 2-е, М., 1897, 61 с.
292. Семь слов в неделю пригласительные к посту и на первую неделю поста. (Из «Писем о христианской жизни»). Изд. 1-е, М., 1893, 40 с.; изд. 2-е, М., 1896, 40 с.; изд. 3-е, М., 1902, 40 с.; изд. 4-е, М., 1912, 40 с.
293. Кто имеет благодать Святого Духа. *Душеполезный собеседник*, 1893, вып. 5, с. 135—140.

1894 год

294. Девять слов по случаю пожаров в Тамбове и губернии Тамбовской. М., 1894, 45 с.; изд. 2-е, М., 1897, 45 с.
295. Слово на Сретение Господне. *Церковные ведомости*, 1894, № 4, с. 101—103.

296. Завещание, составленное Преосвященным Феофаном при прощании с Владимирской пастырю перед отправлением на покой. Там же, № 8, с. 260—261; *Церковный вестник*, 1894, № 6, с. 95—96; *Душеполезное чтение*, 1894, ч. 1, с. 367—370; *Душеполезный собеседник*, 1894, вып. 7, с. 211—213.
297. Воскресный день. Хождение жен-мироносиц ко гробу Господню. (Составлено по «Письмам к разным лицам» и другим источникам). *Церковные ведомости*, 1894, № 18, с. 565—570. И отдельно: Изд. 2-е, доп., М., 1900, 86 с.; изд. 3-е, М., 1911, 86 с.
298. Мысли Преосвященного Феофана о протестантской церковно-исторической науке. *Церковные ведомости*, 1894, № 50 с. 1790—1791.
299. Причастникам. *Душеполезное чтение*, 1894, ч. 1, с. 604—606.
300. Одуховлена ли ваша душа? Там же, ч. 2, с. 309—312, 513—524; ч. 3, с. 48—61, 185—208.
301. Путь к славе Преображения. Там же, ч. 2, с. 525—530.
302. Чему учит нас Пресвятая Дева Своею жизнью и блаженною кончиною. Там же, ч. 2, с. 548—550; *Душеполезный собеседник*, 1895, вып. 8, с. 235—238.
303. Заступление и покров Пресвятой Богородицы. *Душеполезное чтение*, 1894, ч. 3, с. 223—231.
304. Есть ли у нас любовь ко Господу? *Душеполезный собеседник*, 1894, вып. 6, с. 165—168.
305. Письма Преосвященного Феофана Затворника к прот. М. И. Хераскову. М., 1894, 14 с.
306. Письма Преосвященного Феофана Затворника к присяжному поверенному Митрофану Рафаиловичу Карякину в Залонске. М., 1894, 55 с.
307. Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. Тамбов, 1894, 72 с.; Боровичи, 1908, 63 с.; изд. 2-е, М., 1910, 40 с. (вып. 5, с. 162—230) ¹.
308. Письма архимандрита Феофана, ректора Олонечкой духовной семинарии, к Преосвященному Аркадию, епископу Олонечкому*. *Христианское чтение*, 1894, ч. 2, с. 69—71, 72—75, 79—80, 83—85, 86—87, 88—92, 93—104, 105, 106—107.
309. Письма к прот. Д. Ж-ву в ответ на поздравление с Новым годом*. *Киевские ЕВ*, 1894, вып. 11, с. 312—314; вып. 15, с. 434—436.
310. Письмо к митрополиту Макарию*. *Странник*, 1894, т. 2, с. 104—105.
311. Письма к архимандриту Макарию (игумену Афонского Пантелсимона монастыря)*. *Душеполезный собеседник*, 1894, вып. 9, с. 266—267.
312. Письма к родственнику А. Г. Говорову. *Душеполезное чтение*, 1894, ч. 1, с. 570—577; ч. 2, с. 467—472, 598—605; ч. 3, с. 295—300 (вып. 1, с. 167—197).
313. Письма к NN. Там же, ч. 2, с. 30—36 (вып. 1, с. 108—114).
314. Письма к Преосвященному Никодиму. Там же, с. 401—402 (вып. 1, с. 166—167).
315. Письма к М. Р. Карякину. Там же, с. 403—404; ч. 3, с. 123—125; 1895, ч. 1, с. 286—298, 423—428 (вып. 1, с. 203—215, 230—241, 244—260).
316. Письма к Н. М. Там же, ч. 2, с. 453—459 (вып. 1, с. 137—144).
317. Письма к рясофорной монахини Софии Николаевне Булгаковой. Там же, с. 460—461 (вып. 1, с. 144—146).
318. Письма к священнику Алексею Орлову. Там же, с. 462—463 (вып. 1, с. 146).
319. Письма к П. Б. Там же, с. 463—465; 1900, ч. 1, с. 144—146 (вып. 1, с. 146—149).
320. Письма к протоиерею С. Т. П. Там же, ч. 2, с. 466—467 (вып. 1, с. 149—150).
321. Письма епископа Феофана к его умирающей сестре и ее мужу. Там же, с. 595—597; *Душеполезный собеседник*, 1895, вып. 5, с. 153—154 (вып. 1, с. 180—182).
322. Письма к иеромонаху Арсеню. *Душеполезное чтение*, 1894, ч. 3, с. 106—122, 252—257, 420—425 (вып. 1, с. 80—108).
323. Письмо к Задунайскому воину. Там же, с. 300—301 (вып. 1, с. 197).
324. Письмо к Е. И. Снегиревой. Там же, с. 301—305 (вып. 1, с. 197—200).
325. Письма к С. Е. Е. и Д. А. Г. в г. Елатье. Там же, с. 481—485 (вып. 1, с. 200—203).
326. Письма к протоиерею М. Хераскову. Там же, с. 486—490 (вып. 1, с. 128—131).
327. Архимандрит Димитрий и его отношение к Преосвященному Феофану. *Церковные ведомости*, 1894, № 15 с. 500—504 (вып. 3, с. 184—189, 193).
328. Письма к священнику в г. Киеве. *Воскресное чтение*, 1894, № 25, с. 403—406; № 31—32, с. 511—516; № 33—34, с. 534—536, 551—552; № 35—36, с. 582—584; № 40, с. 621—624; № 41, с. 694—696; № 43—44, с. 726—728 (вып. 2, с. 3—29).
329. Суждение Преосвященного Феофана о гibelи «Русалки» и бывших на ней и о братании русских с французами. *Кормчий*, 1894, № 12, с. 187—188; *Церковные ведомости*, 1894, № 8, с. 261—262; *Церковный вестник*, № 7, с. 110—111 (вып. 1, с. 256—258).
330. Письма. *Тамбовские ЕВ*, 1894, № 34, с. 627—632; № 35, с. 658—663; № 36, с. 680—683; № 37, с. 699—704; № 38, с. 725—729; № 39, с. 755—759; № 40, с. 795—800; № 41, с. 820—823; № 42, с. 855—858 (вып. 1, с. 5—47); № 43, с. 879—882 (вып. 1,

¹ Здесь и далее в скобках указывается, где данные письма помещены в «Собрании писем святителя Феофана». Выпуски 1—8, М., 1898—1901.

с. 76—80); № 44, с. 905—909 (вып. 1, с. 47—52); № 45, с. 934—938; № 47, с. 987—990; № 48, с. 1053—1056 (вып. 1, с. 52—63).

1895 год

331. Основной принцип церковной проповеди и вытекающие из него предмет и задачи церковного красноречия. Казань, 1895.
332. Слово на Богоявление. *Душеполезное чтение*, 1895, ч. 1, с. 44—49.
333. Об иконопочитании. Там же, с. 266—277.
334. Толкование на Послание к Евреям. Там же, ч. 3, с. 248—254, 345—351, 614—619.
335. Чтение Евангелий на первые три дня Страстной седмицы. *Душеполезный собеседник*, 1895, вып. 3, с. 81—82.
336. Трудности пути к Царствию Небесному. Мысль Преподобного Феофана о спасении едино верую. (Составлено по «Письмам к одному лицу в С.-Петербурге по поводу появления там нового учителя веры». СПб., 1881, с. 55—58). *Душеполезный собеседник*, 1895, вып. 6, с. 176—182.
337. Письмо. *Странник*, 1895, т. 1, с. 435 (вып. 1, с. 71).
338. Письмо к М. Д. Там же, с. 435—436; т. 2, с. 355—356 (вып. 2, с. 77; вып. 3, с. 142—144).
339. Отзыв о графе Льве Толстом. Там же, т. 3, с. 361 (вып. 2, с. 42—43).
340. Письма к архимандриту Петру*. Там же, с. 701—719.
341. Письмо к г-же М. Д. *Душеполезное чтение*, 1895, ч. 1, с. 99—104, 170—179, 350—352; ч. 2, с. 134—152, 451—462; ч. 3, с. 91—98, 629—638 (вып. 2, с. 76—118).
342. Преподобный Феофан о таксе «непогрешимых» пап за грехи*. Там же, ч. 3, с. 315—320.
343. Письма к протонерею Михаилу Путницеву. Там же, ч. 1, с. 105—107 (вып. 3, с. 106—107).
344. Письма к игумену Вениамину. Там же, с. 222—224 (вып. 3, с. 181—183).
345. Письма к NN. Там же, с. 279—285, 586—595; ч. 2, с. 118—133, 392—399, 565—573; ч. 3, с. 22—32 (вып. 4, с. 3—65).
346. Ответ на «Фантастическую зоологию». Там же, ч. 1, с. 616—627 (вып. 3, с. 137—150).
347. Письма к о. Иоанну Крошадтскому. Там же, ч. 2, с. 267 (вып. 3, с. 166—167).
348. Письма к А. М. Там же, с. 574—578; ч. 3, с. 99—105, 446—451 (вып. 5, с. 12—29).
349. Письма к А. Ф. М. Там же, ч. 3, с. 164—177 (вып. 3, с. 150—164).
350. Письмо к Е. Гапскому. Там же, с. 178—180 (вып. 3, с. 164—165).
351. Письмо к Валаамскому иноку. Там же, с. 452 (вып. 5, с. 231).
352. Письмо к Е. Д. Г. Там же, с. 453 (вып. 5, с. 231—232).
353. Письмо к Е. Д. Там же, с. 453—454 (вып. 5, с. 232).
354. Письмо к С. Т. Там же, с. 620—621 (вып. 4, с. 65—65).
355. Письма к Е. С. В. Там же, с. 622—628 (вып. 4, с. 67—74).
356. Письма. *Тамбовские ЕВ*, 1895, № 1, с. 1—4 (вып. 2, с. 73—76), с. 13—16; № 2, с. 34—37; № 3, с. 49—54 (вып. 1, с. 63—66); № 4, с. 71—75; № 5, с. 101—104; № 6, с. 133—143; № 7, с. 170—175; № 8, с. 245—249; № 9, с. 245—249; № 10, с. 272—279; № 11, с. 310—315; № 12, с. 365—372; № 14—15, с. 400—406; № 16, с. 437—440; № 17, с. 462—465; № 18, с. 486—491; № 19, с. 501—510; № 20, с. 535—540; № 21, с. 560—563; № 22, с. 586—591; № 23, с. 605—608; № 24, с. 633—640; № 25, с. 658—669; № 26, с. 683—688; № 27, с. 704—708; № 28, с. 726—728; № 29, с. 728—733; № 30, с. 750—755; № 31, с. 772—780; № 32, с. 802—809 (вып. 2, с. 76—240); № 33, с. 826—830; № 34, с. 849—853; № 36, с. 914—920 (вып. 3, с. 3—18); № 37, с. 943—947; № 38, с. 969—974 (вып. 2, с. 47—53); № 40, с. 1022—1026; № 43, с. 1024—1027; № 44, с. 1131—1134; № 46, с. 1172—1176; № 48, с. 1229—1234 (вып. 3, с. 19—46).

1896 год

357. Краткое учение о богочитании. (Написано в 1845 году, в бытность помощником инспектора С.-Петербургской духовной академии, в сане иеромонаха). М., 1896, 68 с.; изд. 2-е, М., 1908, 71 с.; М., 1910.
358. Наставление о преуспевании в христианской жизни. М., 1896, 30 с.; изд. 2-е, М., 1903, 32 с.; изд. 3-е, М., 1911, 32 с.
359. Учение святых отцов о тричастности или трех силах души. (Выписки и перевод из «Добротолюбия»). *Душеполезный собеседник*, 1896, вып. 8, с. 230—232.
360. Толкование на Послание к Евреям. (Окончание. См. № 334). *Душеполезное чтение*, ч. 1, с. 10—20. Отд. изд.: О Послании апостола Павла к Евреям. М., 1896, 37 с.
361. Рождество Христово. Там же, вып. 12, с. 359—361.
362. Письмо к В. А. Протопопову. *Душеполезное чтение*, 1896, ч. 1, с. 353—354 (вып. 3, с. 183).
363. Письма к С. Там же, с. 355—361, 667—673; ч. 2, с. 88—94, 310—316, 632—643 (вып. 3, с. 203—246).

364. Письма к А. М. (Продолжение. См. № 348). Там же, ч. 1, с. 362—366 (вып. 5, с. 30—34); ч. 3, с. 694—699 (вып. 5, с. 61—77).
365. Письмо к обер-прокурору Св. Синода А. П. Толстому. Там же, ч. 1, с. 490—494 (вып. 3, с. 252—256).
366. Письма к NN*. Там же, ч. 1, с. 659—666.
367. Письма к г-же М. Д. (Продолжение. См. № 341). Там же, ч. 2, с. 95—99; ч. 3, с. 462—464 (вып. 2, с. 119—145).
368. Письма к С. В. Там же, ч. 2, с. 307—309 (вып. 6, с. 17—18), с. 488—494 (вып. 6, с. 31—39); с. 495—497 (вып. 6, с. 3—5); с. 628—631 (вып. 6, с. 94—98); ч. 3, с. 292—293, 701—703 (вып. 6, с. 8—17).
369. Письма к монахини К. Там же, ч. 2, с. 317—325 (вып. 3, с. 246—252).
370. Письма к Е. С. В. (Продолжение. См. № 355). Там же, ч. 2, с. 474—476; ч. 3, с. 98—106, 299—310 (вып. 4, с. 74—109).
371. Письма к о. N*. Там же, ч. 2, с. 626—627; ч. 3, с. 465—467, 587—591.
372. Письма к архимандриту Димитрию. Там же, ч. 2, с. 644—654 (вып. 3, с. 184—187).
373. Преподобный Феофан о проповедничестве. *Странник*, 1896, т. 1, с. 349 (вып. 3, с. 55).
374. Из писем к Вере Алексеевне. Там же, т. 1, с. 536—537 (вып. 3, с. 61, 63, 65, 66).
375. Епископ Феофан о поклонении святым иконам. Там же, т. 1, с. 709—710 (вып. 3, с. 126—128).
376. Письма. *Тамбовские ЕВ*, 1896, № 1, с. 8—14; № 4, с. 61—64; № 6, с. 136—158; № 8, с. 173—179; № 11—12, с. 259—263; № 13—14, с. 311—317; № 15, с. 340—343; № 17, с. 393—397; № 18, с. 423—428; № 22, с. 525—530 (вып. 3, с. 47—96); № 23, с. 557—562; № 33, с. 812—819 (вып. 2, с. 53—66); № 35, с. 848—858; № 38, с. 932—937 (вып. 3, с. 96—105); № 40, с. 992—997; № 42, с. 1041—1044; № 46, с. 1162—1166 (вып. 3, с. 109—131); № 48, с. 1235—1241 (вып. 2, с. 66—73); № 49, с. 1268—1273 (вып. 3, с. 131—136).

1897 год

377. Основное чувство нашего сердца — грусть. (Составлено из «Писем о христианской жизни»). *Душеполезный собеседник*, 1897, вып. 1, с. 9—12, и *Русский инок*, 1911, вып. 1, с. 15.
378. Изложение спасительной веры Христовой в кратких положениях. (Из сочинения «Что погодно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения»). *Душеполезный собеседник*, 1897, вып. 7, с. 210—212.
379. Преподобный Феофан Затворник о внутреннем и внешнем бодрствовании. *Странник*, 1897, ч. 1, с. 546—547.
380. Письма к княгине Н. И. Кугушевской. *Душеполезное чтение*, 1897, ч. 1, с. 133—138, 334—338, 529—530 (вып. 5, с. 121—122; вып. 8, с. 5—16).
381. Письма к С. В. (Продолжение. См. № 368). Там же, ч. 1, с. 139—143 (вып. 6, с. 19—24); с. 339—357 (вып. 6, с. 39—43); с. 526—528 (вып. 6, с. 45—46); с. 757—760 (вып. 6, с. 47—51); ч. 2, с. 166—167, 298—302 (вып. 6, с. 19—30); с. 452—457, 623—625; ч. 3, с. 95—97 (вып. 6, с. 51—59); ч. 3, с. 688—693 (вып. 6, с. 62—64).
382. Письма к г-же М. Д. (Продолжение. См. №№ 341, 367). Там же, ч. 1, с. 753—756; ч. 2, с. 168—176, 616—622 (вып. 2, с. 145—164).
383. Письма к Е. С. В. (продолжение. См. №№ 355, 370). Там же, ч. 1, с. 761—767; ч. 3, с. 101—107 (вып. 4, с. 109—123).
384. Письма к «Неизвестному». Там же, ч. 1, с. 768—769; ч. 2, с. 177—178, 457—460; ч. 3, с. 97—100 (вып. 4, с. 246—256).
385. Письма к Н. И. К. Там же, ч. 2, с. 303—309, 461—464, 608—615 (вып. 8, с. 16—34).
386. Письма к А. М. (Окончание. См. №№ 348, 364). Там же, с. 310—314 (вып. 5, с. 46—50).
387. Письма к В. П. Б. Там же, ч. 3, с. 694—700 (вып. 8, с. 201—206).

1898 год

388. Собрание писем святителя Феофана. Вып. 1. М., 1898, 260 с.
389. Собрание писем святителя Феофана. Вып. 2. М., 1898, 240 с.
390. Собрание писем святителя Феофана. Вып. 3. М., 1898, 256 с.
391. Письма Преподобного Феофана Затворника к С. В. М., 1898, 112 с.; М., 1908, 112 с.
392. Мысли о внутренней жизни. *Душеполезный собеседник*, 1898, вып. 9, с. 267—272.
393. Письма к С. В. (Продолжение. См. №№ 368, 381). *Душеполезное чтение*, 1898, ч. 1, с. 111—115, 333—339, 719—723; ч. 2, с. 510—513; ч. 3, с. 163—166, 374—377, 791—795 (вып. 6, с. 68—94).
394. Письма к В. П. Б. Там же, ч. 1, с. 116—118 (вып. 8, с. 188—191).
395. Письма к Н. И. К. (Продолжение. См. № 385). Там же, ч. 1, с. 340—343; ч. 2, с. 87—94, 514—517, 656—665 (вып. 8, с. 40—46).
396. Письма к Е. С. В. (Продолжение. См. №№ 355, 370, 383). Там же, ч. 3, с. 366—373, 587—593 (вып. 4, с. 126—140).

1899 год

397. Собрание писем святителя Феофана. Вып. 4. М., 256 с.
 398. Собрание писем святителя Феофана. Вып. 5. М., 232 с.
 399. Собрание писем святителя Феофана. Вып. 6. М., 216 с., и М., 1900, с. 216.
 400. Чтение или слушание душепасительных книг необходимо для спасения. (Отрывок из предисловия начатого перевода неизвестно какой греческой книги). *Душеполезный собеседник*, 1899, вып. 1, с. 20—22.
 401. Предисловие к посланию Антioxа, инока Лавры святого Саввы, к Евстафию, игумену Атталийского монастыря города Анкиры Галатийской. (Перевод). Там же, вып. 2, с. 41—45.
 402. Слово инока Антioxа о вере. (Перевод). Там же, вып. 3, с. 71—74.
 403. Слово инока Антioxа о принятии пищи. (Перевод). Там же, вып. 8, с. 234—236.
 404. Всякому просящему у тебя дай. Там же, вып. 10, с. 302—303.
 405. Слово в день святой великомученицы Варвары. Там же, вып. 12, с. 360—364.
 406. Истинная причина удаления Пресвященного Феофана на покой. *Душеполезное чтение*, 1899, ч. 1, с. 104—112 (вып. 5, с. 3—12).
 407. Письма к С. В. (Окончание. См. №№ 368, 381, 393). Там же, с. 113—115 (вып. 6, с. 167—171).
 408. Письма к г-же М. Д. (Окончание. См. №№ 341, 367, 382). Там же, с. 116—120; ч. 3, с. 167—170 (вып. 2, с. 165—171).
 409. Письма к о. Н *. (Окончание. См. № 371). Там же, с. 342—347, 587—591.
 410. Письма к Н. И. К. (Продолжение. См. № 385). Там же, с. 348—352; ч. 2, с. 314—327, 649—657; ч. 3, с. 301—303, 514—521 (вып. 8, с. 66—93).
 411. Письма к Е. С. В. (Окончание. См. №№ 355, 370, 383, 396). Там же, ч. 1, с. 759—765 (вып. 4, с. 140—147).
 412. Письма к Афонскому монаху Владиславу в Москве *. Там же, ч. 2, с. 642—648; ч. 3, с. 143—150, 288—300, 508—513.
 413. Письма к о. Н. Там же, ч. 3, с. 705—706 (вып. 8, с. 180—181).
 414. Письмо к NN. Там же, с. 707 (вып. 8, с. 173—174).

1900 год

415. На высоте истинной и чистой христианской нравственности. Изд. 2-е, М., 39 с.; изд. 3-е, М., 1901, 39 с.; М., 1911.
 416. Собрание писем святителя Феофана. Вып. 7. М., 256 с., и М., 1901, 256 с.
 417. Избранные покаянные песнопения из Октоиха. *Душеполезный собеседник*, 1900, вып. 2, с. 40—45; вып. 3, с. 70—74; вып. 7, с. 201—205.
 418. Заметки о духовной жизни. Там же, вып. 4, с. 114—115.
 419. Слово в день Пресвятой Живоначальной Троицы. Там же, вып. 6, с. 170—177.
 420. Слово инока Антioxа о чревоуголии. (Перевод). Там же, вып. 9, с. 265—266; вып. 10, с. 298—299.
 421. Легкое средство к усвоению святой христианской жизни. Там же, вып. 11, с. 329—334.
 422. Об восьми главных страстях святого отца нашего Иоанна Дамаскина. Там же, вып. 12, с. 359—362.
 423. Письма к игумену Оптиной пустыни. *Душеполезное чтение*, 1900, ч. 1, с. 147—148 (вып. 8, с. 178—180).
 424. Письма к Н. И. К. (Продолжение. См. №№ 385, 410). Там же, с. 149—152, 537—540, 738—739; ч. 2, с. 167—169; ч. 3, с. 94—99, 595—600 (вып. 8, с. 93—112).
 425. Письма к игумену Варлааму. Там же, ч. 1, с. 153—154 (вып. 8, с. 181—182).
 426. Письма к Т. А. К-ву. Там же, ч. 1, с. 342—346, 535—536 (вып. 8, с. 183—188).
 427. Письма к «Беличке». Там же, ч. 2, с. 170—175, 447—452; ч. 3, с. 100—102 (вып. 8, с. 164—168).
 428. Письмо к архимандриту Митрофану. Там же, ч. 3, с. 430—432 (вып. 8, с. 177—178).

1901 год

429. Собрание писем святителя Феофана. Вып. 8. М., 228 с., и М., 1902, 228 с. (Указатель к письмам в Бозе почившего святителя Феофана, изданным русским Афонским Пантелеимоновым монастырем в 8-ми выпусках, заключающих душеполезные наставления для шествующих по пути к спасению. М., 1904, 64 с.)
 430. Письма к Савве, архиепископу Тверскому и Кашинскому *. «Хроника моей жизни». Автобиографические записки архиепископа Саввы Тверского и Кашинского. Т. 3. Троице-Сергиева Лавра, 1901, с. 130, 137—138.
 431. Письма к Н. И. К. (Окончание. См. №№ 385, 410, 424). *Душеполезное чтение*, 1901, ч. 1, с. 128—129, 499—501, 636—638; ч. 2, с. 119—123, 305—310, 448—451; ч. 3, с. 97—100, 278—283 (вып. 8, с. 119—151).
 432. Письмо к протоиерею А. З. К. Там же, ч. 1, с. 298—301 (вып. 8, с. 174—177).
 433. Письмо к студенту МДА Д. И. Р. * Там же, ч. 1, с. 633—634.
 434. Письма к П. А. Б. Там же, ч. 3, с. 509—517, 682—685 (вып. 8, с. 207—217).

435. Избранные покаянные песнопения из Октоиха. (Продолжение. См. № 417). *Душеполезный собеседник*, 1901, вып. 2, с. 39—44; вып. 3, с. 72—76; вып. 11, с. 328—332.

1902 год

436. Преподобного отца нашего Исихия, пресвитера Иерусалимского, слово душеполезное и спасительное о трезвении и молитве. (Перевод). М., 1902; изд. 8-е, М., 1912, 62 с.
437. Куда и как обращаться в крайней нужде своей. *Душеполезный собеседник*, 1902, вып. 1, с. 9—11.
438. Избранные покаянные песнопения из Октоиха. (Окончание. См. №№ 417, 435). Там же, вып. 2, с. 39—43; вып. 3, с. 71—76.
439. Слово инока Антиоха о воздержании. (Перевод). Там же, вып. 2, с. 43—45.
440. Что такое анафема. Там же, вып. 2, с. 46—49.
441. Мысли о разных предметах веры. Там же, вып. 7, с. 208—211.
442. Из жития святого Андрея Христа ради юродивого. (Составлено Никифором, священником Софийской Константинопольской церкви, очевидцем). (Перевод). Там же, вып. 10, с. 239—240.
443. Письма к П. А. Б. (Окончание. См. № 434). *Душеполезное чтение*, 1902, ч. 1, с. 110—114, 310—312, 479 (вып. 8, с. 218—226).
444. Письма к В. С. Д. * Там же, с. 632—633.
445. Письма к Н. И. К. * Там же, ч. 2, с. 61, 459—463.
446. Письма к И. А. Л. * Там же, с. 208—209.
447. Письма к А. Д. Т. * Там же, ч. 3, с. 126—131.
448. Письма к Н. У. * Там же, с. 132—134.

1903 год

449. Рождество Христово по изображению знаменитых наших святителей — Иннокентия и Димитрия, архиепископов Херсонских, и епископа Феофана, затворника Вышенского. М., 1903, 208 с.
450. Избранные покаянные песнопения Пресвятой Богородице, из Октоиха. *Душеполезный собеседник*, 1903, вып. 1, с. 8—9; вып. 2, с. 42—43; вып. 10, с. 297.
451. Душеполезное слово о добродетелях и страхах душевных и телесных. Там же, вып. 2, с. 38—42.
452. Избранные песнопения из Октоиха о кресте и страхах Господних. Там же, вып. 2, с. 72—73.
453. Избранные песнопения святому Иоанну Предтече и Крестителю Господню, из Октоиха. Там же, вып. 6, с. 166—168; вып. 8, с. 231.
454. Мысли о разных предметах веры. (Продолжение. См. № 441). Там же, с. 202—205.
455. Избранные песнопения бесплотным небесным Сидам, из Октоиха. Там же, вып. 11, с. 329.
456. Письма к А. Д. Г. * (Окончание. См. № 447). *Душеполезное чтение*, 1903, ч. 1, с. 313—318, 594—600.
457. Письма к Н. И. К. (Продолжение. См. №№ 385, 410, 424, 431). Там же, ч. 2, с. 240—245, 588—593; ч. 3, с. 447—451, 635—641 (вып. 8, с. 153—158, 226—228).

1904 год

458. Как жить? Мудрые советы святителя Феофана, Вышенского затворника. М., 1904, 50 с.; изд. 2-е, М., 1906, 48 с.; изд. 3-е, М., 1909, 48 с.; изд. 4-е, М., 1912, 48 с.; *Христианин*, 1908, т. 2, с. 548—552, 841—846.
459. Благодарные средства к воспитанию в нас добра по наставлению святителя Феофана, затворника Вышенского. *Душеполезный собеседник*, 1904, вып. 1, с. 6—9.
460. Избранные покаянные песнопения Пресвятой Богородице, из Октоиха. (Продолжение. См. № 450). Там же, вып. 2, с. 38—39; вып. 8, с. 231—232; вып. 10, с. 295—296.
461. Мысли о разных предметах веры. (Продолжение. См. №№ 441, 454). Там же, вып. 7, с. 201—204.
462. Избранные песнопения святым мученикам, из Октоиха (Перепечатано с рукописей епископа Феофана). Там же, вып. 7, с. 201.
463. Слово в день Покрова Пресвятой Богородицы. Там же, вып. 10, с. 296—300.
464. В дни говения. *Афонский листок*, 1904, № 50, с. 1—4.
465. Предостережение от новых вероучений. Там же, № 68, с. 1—4.
466. Страсти — ад для души. Там же, № 109, с. 1—4.
467. Письма к Вере Алексеевне Колобовой *. *Душеполезное чтение*, 1904, ч. 1, с. 55.
468. Письма Преосвященного Феофана Затворника *. Там же, с. 159—166, 453—461, 587—593; ч. 2, с. 111—118, 263—272, 476—482, 623—628; ч. 3, с. 80—85.
469. Ответы епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока о молитве. (По письмам, вошедшим в сборник «Ответы епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни, на вопросы относительно различных деланий монашес-

кой жизни». Тамбов, 1894). Там же, ч. 2, с. 305—313, 429—436, 604—609; ч. 3, с. 116—125, 264—271, 438—444. И отдельно: М., 1904; изд. 2-е, М., 1910, 40 с.

470. Письмо в Берлинское братство*. Там же, ч. 3, с. 599.

1905 год

471. Письмо к сотруднику «Душеполезного чтения»*. *Душеполезное чтение*, 1905, ч. 1, с. 36—37.
472. Письмо иеромонаха Феофана к одесскому протонерею Серафиму Антоновичу Серафимову*. Там же, ч. 1, с. 147—150.
473. Письма к схимонаху Агапию Валаамскому*. *Полтавские ЕВ*, 1905, № 4, с. 151—154; № 5, с. 187—190; № 6, с. 248—255; № 7, с. 203—208.
474. Мысли о разных предметах веры. (Окончание. См. №№ 441, 454, 461). *Душеполезный собеседник*, 1905, вып. 7, с. 201—203; вып. 9, с. 274—275.
475. Письма к «неизвестному» Владыке*. Там же, вып. 8, с. 231—238; вып. 9, с. 268—270.
476. Избранные покаянные песнопения Пресвятой Богородице, из Октоиха. (Продолжение. См. №№ 450, 460). Там же, вып. 10, с. 294—295; вып. 11, с. 243.

1906 год

477. Достоинно причащающийся соединяется со Христом. *Душеполезный собеседник*, 1906, вып. 2, с. 41—43.
478. Избранные покаянные песнопения Пресвятой Богородице, из Октоиха. (Окончание. См. №№ 450, 460, 476). Там же, вып. 10, с. 297—298.
479. Беседа о богатом и Лазаре, в 22-ю неделю по Пятидесятнице. Там же, с. 299—305.

1907 год

480. В день сошествия Святого Духа. (Слово). *Душеполезный собеседник*, 1907, вып. 6, с. 172—177.
481. Значение храма Божия. *Афонский листок*, 1907, № 59, с. 1—4.
482. Трудись во спасение, но Царствие себе не присваивай. Там же, № 73, с. 1—4.

1908 год

483. Письма к Н. И. К.* (Окончание. См. № 445). *Душеполезное чтение*, 1908, ч. 1, с. 210—212, 364—372, 497—500; ч. 2, с. 71—76, 258—261, 353—356, 510—515; ч. 3, с. 49—53, 179—183, 376—378.

1909 год

484. Мысли и изречения святых подвижников. (Перевод). *Душеполезный собеседник*, 1909, вып. 5, с. 168—173; вып. 7, с. 201—202; вып. 10, с. 297—298; вып. 11, с. 328—329.
485. Заступление и покров Пресвятой Богородицы. Там же, вып. 10, с. 299—303.
486. Милостыня — самая большая и ценная у Бога добродетель. *Афонский листок*, 1909, № 82, с. 1—4.
487. Письма к Вере Алексеевне Колобовой*. (Окончание. См. № 467). *Душеполезное чтение*, 1909, ч. 1, с. 31—32.
488. Письма к редактору журнала «Душеполезное чтение» протонерею В. П. Нечаеву (впоследствии епископу Виссариону, 1872—1892)*. Там же, ч. 3, с. 428—432.
489. Письма* (Пресвященного Феофана Затворника). *Христианин*, 1909, декабрь, с. 892—906.

1910 год

490. Мысли и изречения святых подвижников. (Перевод). (Продолжение. См. № 484). *Душеполезный собеседник*, 1910, вып. 1, с. 7—8; вып. 4, с. 105—106; вып. 5, с. 143—145; вып. 7, с. 202—203, вып. 10, с. 298—299; вып. 11, с. 330—331.
491. Письма к редактору журнала «Душеполезное чтение» протонерею В. П. Нечаеву*. (Окончание. См. № 488). *Душеполезное чтение*, 1910, ч. 1, с. 113—121, 206—219, 329—340, 459—468; ч. 2, с. 27—32, 393—396, 478—480; ч. 3, с. 121—123, 433—435.
492. Письма*. (Продолжение. См. № 489). *Христианин*, 1910, февраль, с. 419—433; март, с. 637—651; апрель, с. 859—870; май, с. 128—140; июль, с. 413—421; декабрь, с. 767—776.

1911 год

493. Письма* (Пресвященного Феофана Затворника). (Окончание. См. №№ 489, 492). *Христианин*. 1911, май, с. 91—100.
494. Духовнику. (Из «Ответов епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока о молитве». М., 1910, с. 57—65). *Русский иннок*, 1911, вып. 6, с. 19—20.
495. Письма. Там же, с. 24 (вып. 6, с. 156), с. 31—32 (вып. 5, с. 186—188).
496. Духовное состояние преуспевших. Там же, вып. 7, с. 13—14

497. Мысли и изречения святых подвижников. (Перевод). (Продолжение. См. №№ 484, 490). *Душеполезный собеседник*, 1911, вып. 2, с. 41—42; вып. 6, с. 168—169; вып. 7, с. 198—199; вып. 10, с. 294—295.
498. Об отношении ученика к старцу. (Из сочинения «Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения»). Там же, с. 16—18.

1912 год

499. Мысли и изречения святых подвижников. (Перевод). (Продолжение. См. №№ 484, 490, 497). *Душеполезный собеседник*, 1912, вып. 3, с. 69—70; вып. 7, с. 203—204; вып. 9, с. 294—295.

1913 год

500. Мысли и изречения святых подвижников. (Перевод). (Окончание. См. №№ 484, 490, 497, 499). *Душеполезный собеседник*, 1913, вып. 10, с. 342—343.
501. Письма к епископу Петру Аккерманскому*. *Душеполезное чтение*, 1913, ч. 2, с. 3—16.

1915 год

502. Патерик. (Перевод). *Душеполезный собеседник*, 1915, вып. 2, с. 52—60; вып. 3, с. 106—111; вып. 4, с. 153—158; вып. 5, с. 182—189; вып. 6, с. 219—224; вып. 8, с. 280—285; вып. 9, с. 333—337; вып. 11, с. 407—411; вып. 12, с. 452—455.

1916 год

503. Патерик. (Перевод). (Окончание. См. № 502). *Душеполезный собеседник*, 1916, вып. 1, с. 5—9.
504. Письма к А. Унженской*. *Душеполезное чтение*, 1916, январь, с. 32; февраль, с. 55; март, с. 27—28; апрель, с. 46—47; май, с. 43—44; июнь, с. 70—72.

1917 год

505. Письма к А. Унженской*. (Окончание. См. № 504). *Душеполезное чтение*, 1917, январь—февраль, с. 60—61; март, с. 55—58; апрель, с. 21—22; май—июнь, с. 15—16.
-

НАШИ АВТОРЫ

Профессор Московской духовной академии Алексей Иванович ГЕОРГИЕВСКИЙ родился в 1904 г. в Москве. Преподавательскую деятельность в Московских духовных школах начал в 1944 г. в звании доцента по кафедре Литургики. В 1958 г. удостоен звания профессора кафедр Литургики и Стилистики русского языка, а в 1974 г. — заслуженного профессора. С 1950 по 1954 г. редактировал настольный и настенный календари Русской Православной Церкви, а также «Богослужебные указания» и одновременно (по декабрь 1953 г.) исполнял обязанности ответственного секретаря редакции «Журнала Московской Патриархии». В 1951 г. издал книгу «Чикопоследование Божественной литургии (краткое литургико-практическое пособие для учащихся духовной семинарии)». С 1954 по 1959 г. состоял членом Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. Как член делегаций от Русской Православной Церкви неоднократно участвовал в богословских дискуссиях с представителями других Церквей. В журналах Московского Патриархата опубликовал многочисленные статьи преимущественно литургического содержания.



Иеромонах ГЕОРГИЙ (в мире Николай Иванович Тертышников) родился в 1941 г. в Ставропольском крае, в семье рабочего. По окончании в 1969 г. Московской духовной семинарии был пострижен в монашество в Троице-Сергиевой Лавре и в следующем, 1970 г. рукоположен в сан иеромонаха. В 1973 г. окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия за курсовое сочинение «Гомилетический элемент в эпистолярном наследии епископа Феофана Затворника» и был оставлен при академии в качестве профессорского стипендиата по кафедре Истории Русской Церкви. В настоящее время преподает в семинарии Общую церковную историю.





Николай Дмитриевич МЕДВЕДЕВ родился 28 января 1940 г. в станице Черниговка, Краснодарского края, в семье служащих. Получив школьное образование, учился в Армавирском механико-технологическом техникуме. В 1966 г. окончил Ленинградскую духовную академию со степенью кандидата богословия за курсовое сочинение «Отношение христианина к обществу, по учению св. Григория Богослова» и был оставлен профессорским стипендиатом и преподавателем академии. В 1971 г. окончил Экуменический институт в Боссэ (Швейцария), а в 1975 г. — Римский Григорианский университет, где за диссертацию «Гносеология по богословию В. Н. Лосского» утвержден в степени доктора богословия.

СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ДВЕНАДЦАТЫИ

Епископ Гурий. Богозданный человек. Опыт православной теодицции жизни	5—72
Павел Флоренский. Понятие Церкви в Священном Писании (Догматико-экзегетические материалы к вопросу о Церкви)	73—183
А. И. Иванов. Максим Грек и Савонарола	184—208
Проф. М. А. Старокадомский. Неоплатонизм и христианство	209—216
Архимандрит Ириней (Середний). Профессор С. В. Троицкий, его жизнь и труды в области канонического права	217—247
Об авторах	248

СБОРНИК ТРИНАДЦАТЫИ

Митрополит Никодим. Благословенный юбилей	5—7
П. Уржумцев. Профессор Николай Дмитриевич Успенский (К 50-летию научной деятельности)	8—19
П. Дудинев. Список трудов профессора Н. Д. Успенского	20—25
Н. Иванов. Музыкаведческая деятельность профессора Н. Д. Успенского	26—30
Проф. Н. Д. Успенский. Анафора (Опыт историко-литургического анализа)	40—147
Проф. Н. Д. Успенский. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке	148—171
Архиепископ Михаил (Чуб). К вопросу об источниках богословия св. священномученика Мефодия. Священное Писание в творениях св. Мефодия	172—180
Протоиерей Петр Бубуруз. «Апостольское предание» св. Ипполита Римского (Происхождение памятника и его отношение к литургико-каноническим памятникам III—V ввек)	181—200
Архимандрит Кирилл (Гундяев). К вопросу происхождения диакона	201—207
Публикации	
К. И. Логачёв. Документы Библейской Комиссии. Рукописный материал для научного издания славянского перевода Ветхого Завета	208—235

СБОРНИК ЧЕТЫРНАДЦАТЫИ

Архиепископ Антоний (Мельников). Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай	5—61
Проф.-прот. Александр Ветелев. Царство Божие	62—76
Проф. прот. Ливерий Воронов. Андрей Рублёв — великий художник древней Руси	77—94
В. Н. Лосский. Апофаза и тринское богословие	95—104
В. Н. Лосский. Богословие образа	105—113
В. Н. Лосский. Богословское понятие человеческой личности	113—120
В. Н. Лосский. Догмат о непорочном зачатии	121—125
Архиепископ Михаил (Чуб). Предание Церкви в богословии св. Мефодия	126—133
Архиепископ Михаил (Чуб). Греческая философия и литература в творениях св. Мефодия	134—143
К. И. Логачёв. Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала	144—153
Доц.-прот. Владимир Сорокин, К. И. Логачёв. Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания	154—159
К. И. Логачёв. К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (Лексико-фразеологические проблемы русского перевода)	160—165
Публикации	
К. И. Логачёв. Документы Библейской Комиссии. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915—1921 годах	166—256
Об авторах	256

СБОРНИК ПЯТНАДЦАТЫИ

Архиепископ Питирим (Нечаев). О Блаженном Августине	3—24
Блаженный Августин. Об обучении оглашаемых	25—35
Митрополит Антоний (Мельников). Блаженный Августин как катехизатор	36—60
Протоиерей Александр Державин. Четии-Миней святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник	61—145
Проф. Н. Д. Успенский. Литургия Преждеосвященных Даров	146—184
Протоиерей Анатолий Просвирнин. Афон и Русская Церковь	185—256