



БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

18

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ

СБОРНИК ВОСЕМНАДЦАТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА 1978

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 Тамбовский и Мичуринский **Михаил**

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

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

Архиепископ Астраханский и Енотаевский **Михаил**

Протоиерей **Николай Гундяев**, профессор Ленинградской духовной академии

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

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

Николай Успенский, профессор Ленинградской духовной академии

Василий Сарычев, профессор Московской духовной академии

Алексей Осипов, профессор Московской духовной академии

Профессор **Дмитрий Огицкий**

Перомонах **Иннокентий (Просвирнин)**, преподаватель Московской духовной семинарии, заместитель главного редактора «Журнала Московской Патриархии»

Евгений Карманов, ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии»

Алексей Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений

Павел Уржумцев, старший научный редактор, зав. отделом редакции «Журнала Московской Патриархии»

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Проф. Н. Д. Успенский. Чин всеобщего бдения на православном Востоке и в Русской Церкви (гл. I—V).	5
В. Н. Лосский. Предание отцов и схоластика. Боговидение в библейском образе мысли и богомыслии отцов первых веков . . .	118
Архиепископ Лоллий (Юрьевский). Александрия и Египет . . .	136
Проф. А. И. Осипов. О некоторых принципах православного понимания экуменизма.	180
Иеромонах Августин (Никитин). Православное учение о примирении между Богом и человеком	188
Проф. А. И. Иванов. Несколько замечаний к вопросу о лексиконе «Свида»	223
Библиография	
Митрополит Антоний (Мельников). <i>Х. Сомань.</i> Святой Киприан, епископ Карфагенский и «папа» Африканский	231

The Moscow Patriarchate

“THEOLOGICAL STUDIES”, vol. XVIII

C O N T E N T S

Prof. N. D. Uspensky. Order of the All-Night Vigil in the Orthodox Orient and the Russian Church (Ch. I—V)	5
V. N. Lossky. Tradition of the Fathers and Scholasticism. The Vision of God in the Biblical Way of Thinking and in the Contemplation of the Early Fathers	118
Archbishop Lollyi Yurievsky. Alexandria and Egypt	136
Prof. A. I. Osipov. On Certain Principles of the Orthodox Understanding of Ecumenism	180
Hieromonk Avgustin Nikitin. Orthodox Teaching on the Reconciliation between God and Man	188
Prof. A. I. Ivanov. Few Comments on the Issue of the Lexicon “Suidas”	223
Bibliography	
Metropolitan Antony Melnikov. <i>H. Saumagne.</i> Saint Cyprien évêque de Carthage et “pape” d’Afrique	231

*Н. Д. УСПЕНСКИЙ,
доктор церковной истории,
заслуженный профессор
Ленинградской духовной академии*

**ЧИН ВСЕНОЩНОГО БДЕНИЯ (‘Н’АГРУПНІА)
НА ПРАВОСЛАВНОМ ВОСТОКЕ
И В РУССКОЙ ЦЕРКВИ**

Предисловие

Гл. I. Панихида и агрипния

Гл. II. Преподобный Савва Освященный и происхождение
всенощного бдения

Гл. III. Чин всенощного бдения в период действия Иеруса-
лимского устава в палестинских и прилегающих к Па-
лестине монастырях

Гл. IV. Чин всенощного бдения в период повсеместного рас-
пространения Иерусалимского устава на Православном
Востоке

Гл. V. Чин всенощного бдения на Афоне

Гл. VI. Чин всенощного бдения в Русской Церкви

Заключение

ПРЕДИСЛОВИЕ

В основу этого труда я положил свою диссертацию на степень магистра богословия «Чин всеобщего бдения в Греческой и Русской Церкви», защищенную в Ленинградской духовной академии 22 июня 1949 года. Я писал ее в тяжелые годы войны (1941—1945) в блокированном Ленинграде, когда не только не существовало никаких культурных связей с зарубежными богословскими учреждениями и учеными, но и в самом Ленинграде были нарушены возможности для нормальной научной работы как в государственных библиотеках, так и у себя дома. Я делал то, что мог, пользуясь своей маленькой личной литургической библиотечкой и записками, которые у меня сохранились после написания диссертации на степень кандидата богословия «Происхождение чина всеобщего бдения и его составные части», каковой ученой степени я был удостоен в 1925 году.

Уже после защиты магистерской диссертации, когда установились культурные связи с зарубежными богословскими учреждениями и появилась возможность ознакомления с новейшей литургической литературой, я дополнил свою магистерскую диссертацию и публикую ее под названием «Чин всеобщего бдения (ἡ ἀρχαία) на Православном Востоке и в Русской Церкви».

Источниками моего исследования являются историко-литургические памятники как опубликованные в печати, так и неопубликованные. Аббревиатура опубликованных в печати источников следующая (в алфавитном порядке):

- M. Arranz, Le Typicon* = *M. Arranz. Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine. "Orientalia Christiana Analecta", 185. Roma, 1969.*
- J. Goar* = *J. Goar. Ἐυχολόγιον sive Rituale Graecorum. Editio secunda. Venetiis, 1730.*
- A. Голубцов, Соборные чиновники* = *А. Голубцов. Соборные чиновники и особенности службы по ним. Москва, 1907.*
- A. Голубцов, Чиновник Новгородский* = *А. Голубцов. Чиновник Новгородского Софийского собора. Москва, 1899.*
- A. Голубцов, Чиновники Холмогорские* = *А. Голубцов. Чиновники Холмогорского Преображенского собора. Москва, 1903.*
- A. Голубцов, Чиновник Нижегородский* = *А. Голубцов. Чиновник Нижегородского Преображенского собора. Москва, 1905.*
- A. Голубцов, Чиновники Московские* = *А. Голубцов. Чиновники Московского Успенского собора. Москва, 1908.*
- В. Григорович-Барский, Первое посещение* = *В. Григорович-Барский. Первое посещение Святой Афонской горы. СПб., 1884.*
- А. Дмитриевский, Путешествие* = *А. Дмитриевский. Путешествие по Востоку и его научные результаты. Киев, 1890.*

- А. Дмитриевский*, Богослужение страстной и пасхальной седмиц = *А. Дмитриевский*. Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX—X в. Казань, 1894.
- А. Дмитриевский*, Древнейшие патриаршие типиконы = *А. Дмитриевский*. Древнейшие патриаршие типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской церкви. Киев, 1907.
- А. Дмитриевский*, Описание, I = *А. Дмитриевский*. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, т. I, Τυπικά. Киев, 1895.
- А. Дмитриевский*, Описание, II = *А. Дмитриевский*. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, т. II, Εὐχολόγια. Киев, 1901.
- А. Дмитриевский*, Описание, III = *А. Дмитриевский*. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, т. III, Τυπικά. Петроград, 1917.
- И. Карабинов*, Постная триодь = *И. Карабинов*. Постная триодь. СПб., 1910.
- К. Кекелидзе*, Литургические грузинские памятники = *Прот. К. Кекелидзе*. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах. Тифлис, 1908.
- К. Кекелидзе*, Иерусалимский канонарь = *Прот. К. Кекелидзе*. Иерусалимский канонарь VII века. Тифлис, 1912.
- A. Longo*, Narrazione = *A. Longo*. Il testo integrale della "Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio", attraverso le Ἐρημητικά di Nicone. Estratto della "Rivista Byzantini e Neoellenici", N. S, 2—3 (XII—XIII). Roma, s. a.
- J. Mateos*, Le Typicon, t. I = *J. Mateos*. Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle. T. I. Le Cycle des douze mois. "Orientalia Christiana Analecta", 165. Roma, 1962.
- J. Mateos*, Le Typicon, t. II = *J. Mateos*. Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle. T. II. Le Cycle des fêtes mobiles. "Orientalia Christiana Analecta", 166. Roma, 1963.
- J. Mateos*, Un horologion = *J. Mateos*. Un horologion inedit de Saint-Sabas, Le codex sinaitique grec. 863 (IX^e siècle). Mélanges Eugène Tisserant, vol. III, "Studi e testi", 233, Città del Vaticano, 1964.
- А. Пападопуло-Керамевс*, Аналекта = Ἄ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, τ. β'. СПб., 1894.
- И. Помяловский*, Житие св. Савы = *И. Помяловский*. Житие св. Савы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским, в древнерусском переводе... с присоединением греческого подлинника и введением. СПб., 1890.
- A. Renoux*, P. O. 163 = *A. Renoux*, Le Codex Arménien Jerusalem 121, "Patrologia Orientalis", t. XXXV, fasc. 1, No. 163. Turnhout, 1969.
- A. Renoux*, P. O. 168 = *A. Renoux*, Le Codex Arménien Jerusalem 121, "Patrologia Orientalis", t. XXXVI, fasc. 2, No. 168. Turnhout, 1971.
- Этерия* = [Этерия (Эгерия).] Паломничество по святым местам конца IV века. Латинский текст и русский перевод И. Помяловского. «Православный палестинский сборник», вып. 20. СПб., 1889.

РУКОПИСИ
ЛЕНИНГРАДСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПУБЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКИ

Дата	Название	Библ. шифр
XV—XVI	Устав	Собр. Погодина, № 284
1594 г.	Обиход	Кир. собр. № 735
XVI в.	Обиход	Кир. собр. № 730
»	Обиход	Кир. собр. № 739
XVII в.	Обиход	Кир. собр. № 731
»	Обиход	Кир. собр. № 732
»	Обиход	Кир. собр. № 733
»	Обиход	Кир. собр. № 734
»	Обиход	Кир. собр. № 737
»	Обиход	Кир. собр. № 738
»	Нотный ирмолог	Кир. собр. № 577
»	Нотный ирмолог	Кир. собр. № 578
»	Нотный ирмолог	Кир. собр. № 579
»	Нотный ирмолог	Кир. собр. № 580
»	Нотный ирмолог	Кир. собр. № 587
»	Нотный ирмолог	Кир. собр. № 609

Поскольку значительная часть источников моего исследования опубликована в переводе на русском языке, я нашел целесообразным из соображений доступности моего труда большему кругу читателей непереведенные с греческого языка тексты, а также текст армянских лекционаров, опубликованный его преподобием отцом Афанасием Рену на французском языке, дать в русском переводе. К греческому тексту я прибегаю в тех случаях, когда отдельные слова или фразы оригинала имеют решающее значение для уточнения смысла перевода.

Тексты Священного Писания, заимствуемые непосредственно из Библии, привожу в русском переводе, заимствованные же из богослужебных памятников даю на славянском языке, как более привычном для слуха читателей, знакомых с богослужением.

Я далек от мысли считать мое исследование исчерпывающим. И всё же я решился на склоне лет жизни писать, из боязни быть судимым, как тот «лукавый и ленивый раб», который получил один талант и скрыл его в земле (Мф. 25, 24—26).

Глава I ПАНИХИДА И АГРИПНИЯ

Ночь как благоприятное время для сосредоточенной молитвы упоминается в ветхозаветном Писании: «Благословите ныне Господа, все рабы Господни, стоящие в доме Господнем во время ночи. Воздвигните руки ваши к святилищу, и благословите Господа. Благословит тебя Господь с Сиона, сотворивший небо и землю» (Пс. 133, 1—3).

В новозаветном Писании имеется шесть упоминаний о ночной молитве. Во всех случаях она происходила в связи с чрезвычайными обстоятельствами и была ознаменована видимым «благословением с Сиона» — явлением славы Божией. Первый случай — молитва Иисуса Христа после насыщения пятью хлебами пяти тысяч человек. Она предшествовала Его чудесному хождению по морю Галилейскому (Мф. 14, 23—33; Мк. 6, 42—52; Ин. 6, 15—21). Второй случай — молитва Иисуса Христа, предшествовавшая Его славному преображению (Лк. 9, 28—37). Третий случай — Его молитва в саду Гефсиманском накануне Его крестных страданий (Мф. 26, 36—45; Мк. 14, 32—41; Лк. 22, 40—46), о которой евангелист Лука говорит: И находясь в борении, прилежнее молился: и был пот Его, как капли крови, падающие на землю (22, 44). Эта молитва настолько укрепила Его человеческую природу, что пришедшие Его связать, услышав Его слова «Это Я», «отступили назад и пали на землю» (Ин. 18, 6). Четвертый случай — чудесное освобождение ангелом апостола Петра из темницы. Оно совершилось ночью в то время, когда «многие собрались и молились» в доме Марии, матери Иоанна, называемого Марком (Деян. 12, 4—17). Пятый случай — чудесное освобождение из темницы апостола Павла и его спутника Силы. Оно сопровождалось великим землетрясением, поколебавшим основание темницы, и произошло «около полуночи», когда «Павел и Сила, молясь, воспевали Бога; узники же слушали их» (Деян. 16, 25—34). Шестой случай имел место в Троаде, когда апостол Павел и его ученики собрались в ночь на «первый день недели», то есть на воскресный, для совершения евхаристии. Во время затянувшегося на всю ночь синаксиста сидевший в оконном проеме юноша Евтих, заснув, упал с третьего этажа и смертельно разбился. Апостол Павел воскресил умершего и, совершив после этого евхаристию, «беседовал довольно, даже до рассвета» (Деян. 20, 7—12).

Примеры ночной молитвы Господа и Его апостолов, ознаменовавшиеся видимым явлением славы Божией в условиях гонения на христиан со стороны империи, укрепляли веру их, а в дни кончины мучеников служили утешением. Так, в связи с мученической кончиной св. Игнатия Богоносца они «всю ночь бодрствовали (καταυχίσαντες)» дома в слезах, и с молитвой и коленопреклонением просили Господа утешить... о случившемся»¹. Нечто подобное читаем в послании Смирнской церкви к церкви Филомелийской по поводу мученической кончины св. Поликарпа Смирнского: «А мы потом собрали его кости, — сокровище, драгоценнейшее дорогих камней и чище золота, и положили их где следовало. Туда, как только можно будет, мы станем собираться с веселием и радостью, и Господь соизволит нам праздновать день его мученического рождения»².

Другим поводом к ночному молитвенному бодрствованию было воспоминание события воскресения Христова, которое произошло «в первый день недели... когда было еще темно» (Ин. 20, 1; ср. Мф. 28, 1; Мк. 16, 1—2; Лк. 24, 1). Этому ночному богослужению предшествовало воспоминание страданий Иисуса Христа, или, что то же, «Пасха страдания», которую христиане проводили в посте. В Сирской дидакалии по этому поводу сказано: «Собирайтесь вместе, пребывайте без сна и бодрствуйте всю ночь в молитвах и молениях, в чтении пророков, евангелия и псалмов, в страхе и трепете и усердной молитве до третьего часа ночи, следующей за субботой, и потом прекратите ваш пост»³.

Миланский эдикт 313 года, предоставивший христианам свободу исповедания их веры и последовавшее за этим эдиктом личное расположение императора Константина Великого к христианам были причинами активного проявления христианского благочестия. В царствование Константина Великого в Иерусалиме велись раскопки св. мест, связанных с событиями из жизни Иисуса Христа, и были построены величественные храмы на месте воскресения Христова⁴, в Вифлееме, где родился Христос, и на Елеонской горе, как на месте Его вознесения⁵, и даже «в городах самых малых»⁶, в частности в Мамври, как на месте явления Бога Аврааму⁷. Храмами были украшены не только Палестина, но и столица империи Константинополь, Никомидия, Антиохия и другие центры государственной и культурной жизни империи⁸. Вместе со строительством храмов богослужение приобретало особую торжественность. Этот расцвет литургической жизни Церкви Евсевий описывает следующими словами: «Освободившись от владычества тиранов и избавившись от прежних зол, все люди, каждый по-своему, исповедывали единого истинного Бога, поборника благочестивых. Особенно же неизреченной радостью исполнялись мы, возлагавшие свою надежду на Христа Божия. И была у всех какая-то божественная радость, когда увидели, что места, незадолго перед тем опустошенные нечестием тиранов, как бы после продолжительной и смертоносной язвы, снова оживают, что храмы, начиная с основания до высоты недосягаемой, опять воздвигаются и получают гораздо лучший вид, нежели прежние, разрушенные... Затем для нас открылось умиленное и вожденное зрелище: по городам начались праздники обновления и освящения вновь устроенных храмов; а для этого стали собираться епископы, стекались издалека чужестранцы, дружелюбно сближались между собой народы, и члены Христова тела сходились в один состав... Богослужение предстоятелей и священнодействие священников стали совершенными, церковные обряды сделались боголепными. Здесь слышалось пение псалмов и других преданных нам от Бога изречений; там совершалось божественное и таинственное служение и преподавались неизреченные символы Господних страстей»⁹.

Как часто совершалось ночное богослужение в связи с прекращением гонения и повсеместным сооружением храмов? Западная паломница Этерия, посетившая святые места Востока в 381—384 годы¹⁰, описывая в общих чертах ежедневное богослужение Иерусалимского храма Воскресения, говорит, что здесь ночное богослужение совершалось ежедневно, а начиналось оно до пения петухов. Два или три пресвитера и диакона с монахами, девственницами и народом пели песни, псалмы и антифоны, и после каждой песни произносилась молитва. Когда же наступал рассвет, тогда начинали петь собственно утренние песни. Затем приходил епископ. Он входил в пещеру гроба Господня и читал общую молитву за всех, благословлял оглашенных, затем читал еще молитву и благословлял верных, после чего уже на рассвете был отпуст¹¹.

Под воскресный день богослужение начиналось несколько раньше. Из-за множества народа пресвитеры и диаконы, монашествующие и девственницы вместе с народом начинали его в базилике, прилегающей к храму Воскресения. Епископ же приходил «как только пропоет первый петух». С приходом епископа открывались все двери храма Воскресения и богослужение переносилось в этот храм. Здесь пели три псалма, которые чередовались с молитвами. Затем епископ входил в пещеру гроба Господня и, взяв там евангелие и подойдя к выходу из пещеры, читал о воскресении Господнем. По прочтении евангелия епископ в сопровождении его клира и народа, с пением песней шел «к Кресту», то есть к Голгофе. Там пели псалом и произносилась молитва. Епископ благословлял верных и выходил из храма. После этого монашествующие, которые с приходом в храм Воскресения епископа и его клира покидали базилику, теперь возвращались в храм и продолжали до утра петь псалмы и антифоны.

С ними бодрствовали и очередные пресвитеры и диаконы. Так что «после каждого псалма и антифона произносится молитва»¹².

Кроме ежедневного и воскресного богослужения, Этерия описывает весьма продолжительную службу, которая начиналась в Великий четверг вечером и заканчивалась в Великую пятницу утром. Служба заключалась в посещении святых мест, связанных с событиями последних суток земной жизни Иисуса Христа до Его смерти включительно, и состояла из чтений на этих местах соответствующих перикоп из евангелия и пения псалмов и антифонов с произношением молитв епископом¹³. Кроме того, Этерия описывает ночную пасхальную службу¹⁴ и упоминает о ночном богослужении на праздник Богоявления в Вифлееме, где все местные отшельники бодрствуют в церкви до рассвета, поя песни и антифоны¹⁵, и о бдении в сороковой день после Пасхи в Вифлееме¹⁶.

Св. Василий Великий в одном из писем к неокесарийским клирикам писал о ночных богослужениях как о повсеместно распространенных в Церкви: «Утвердившиеся ныне обычаи во всех церквах Божиих единообразны и согласны. Ибо народ с ночи у нас бодрствует в молитвенном доме в труде, в скорби и в слезном сокрушении исповедуясь Богу и, встав после молитв, начинают псалмопение. Иногда, разделившись на две части, поют попеременно одни за другими, чрез это вместе и упрочиная поучение в словах, и производя в сердцах своих сокрушение и собранность. Потом опять, предоставив одному начать пение, прочие подпевают, и таким образом проведя ночь в разнообразном псалмопении, прерываемом молитвами, уже на рассвете дня, все сообща как бы едиными устами и единым сердцем возносят ко Господу псалом исповедания, каждый собственными своими словами говорит покаяние. Если за это уже бегаете от нас, то бегайте от египтян, бегайте от обитателей той и другой Ливии, фивян, палестинян, аравитян, финикиян, сириян и живущих при Евфрате, одним словом от всех, кто уважает бдения (ἀγρυπνία), молитвы и общие песнопения»¹⁷.

Ночные богослужения, которые Василий Великий называет агрипнийями, то есть бессонными, и которые, по его словам, имели повсеместное распространение на Востоке, надо полагать, совершались под воскресные дни всего года, в пасхальную ночь, на праздник Богоявления¹⁸ и на дни памяти мучеников. Среди творений св. Василия имеются беседы на памяти: мученицы Иулитты, мученика Варлаама, мученика Гордия, сорока мучеников и мученика Маманта¹⁹.

О константинопольских ночных богослужениях времени св. Иоанна Златоуста Сократ Схоластик пишет: «Ариане, как я сказал, делали свои собрания вне города. Для сего в праздничные дни каждой недели, то есть в субботу и воскресенье, когда обыкновенно бывали церковные собрания, они сходились в городских воротах, около портиков, и на двух противоположных сторонах пели гимны, составленные применительно к учению арианскому. Это происходило большей частью ночью... Иоанн, опасаясь, как бы кого-нибудь из простых такими песнями ариане не отторгли от Церкви, противопоставил им песнопения собственного народа, — приказал, чтобы исповедники единосущия упражнялись также в пении ночных гимнов... Исповедники единосущия ночные свои песнопения совершали гораздо торжественнее, ибо Иоанн придумал сопровождать их ношением серебряных крестов при свете восковых свечей»²⁰.

В некоторых случаях Иоанн Златоуст не ограничивался одним или двумя ночными богослужениями кряду. В «Беседе после землетрясения» он говорит: «Вы не знаете дня и ночи, но то и другое время обращаете в день, не воздух изменяя, а всенощными бдениями (ταῖς παννυκταῖ) просвещая ночи; у вас ночи без сна, и власть сна прекратилась, так как любовь ко Христу победила слабость естества... Вы отринули ненависть, удалили низкие страсти, насадили добродетели, имели силу провести целую ночь в священном бдении... Наступает ночь, и все идут в церковь...

Я думал, что после первого и второго дня бессонница изнурит ваши тела, но теперь, чем более продолжается бдение без сна, тем более усиливается ваше усердие»²¹.

Открытие в 1905 году Конибером в Парижской национальной библиотеке Армянского лекционара (манускрипт № 44 X в.) и публикация в шестидесятых годах текущего столетия бенедиктинцем о. Афанасием Рену армянского же лекционара по рукописи № 121 библиотеки Иерусалимского армянского патриархата, датированной 1192 г., с припиской, сделанной в 1318 г., позволяют восстановить ту ночную службу, которая, согласно сообщению Этерии, совершалась в Иерусалиме в течение ночи с Великого четверга на Великую пятницу.

Как сказано было выше, Этерия прибыла на Восток весной 381 года и покинула Иерусалим в понедельник на пасхальной седмице — 25 марта 384 года. В свете топографии святых мест Иерусалима и истории строительства в нем храмов, содержание Иерусалимского лекционара № 121 относится к 417—439 годам²². Содержание Парижского лекционара № 44 — к годам с 439 по 450-й включительно²³.

По всем трем памятникам ночное богослужение с вечера Великого четверга до утра Великой пятницы начиналось на Елеонской горе, по словам Этерии, в той церкви, «где находится пещера, в которой был в этот день Господь с апостолами»²⁴. Панихида в этой церкви состояла из пяти гобал, то есть из пяти трехпсалмий. Стихи всех трех псалмов гобалы объединялись пением одного общего стиха, который здесь называется антифоном. По окончании каждой гобалы епископ читал молитву. В первую гобалу входили псалмы 2, 3 и 4. Антифоном к ним был стих «Князи людстии собрашася вкупе на Господа и на Христа Его» (Пс. 2, 2). Во вторую — псалмы 40, 41 и 42. Антифоном к ним служил стих «Слово законопреступное возложиша на мя; Господи, Господи, не остави мене» (Пс. 40, 9 и 37, 22). Третью гобалу составляли псалмы 58, 59 и 60. Антифоном к ним был стих: «Изми мя от враг моих, Боже, и от встающих на мя избави мя» (Пс. 58, 2). Четвертая гобала состояла из 78, 79 и 80-го псалмов. Антифоном к ним служил стих: «И тии от руки Твоея отриновени быша, мы же людие Твой и овцы пажити Твоея» (Пс. 87, 66 и 78, 13). Пятая гобала состояла из псалмов 108, 109 и 110-го, с антифоном: «Глаголаша на Мя языком льстивым и словесы ненавистными обыдоша Мя» (Пс. 108, 26 и 3а).

По прочтении пятой молитвы епископ читал евангелие от Иоанна. По Иерусалимскому лекционару оно начиналось словами: «Аминь, аминь глаголю вам: несть раб болий господа своего, ни посланник болий пославшаго его» (13, 16), а по Парижскому: «Егда изыде, глагола Иисус: ныне прославися Сын Человеческий» (13, 31). По обоим лекционарам евангельское чтение заканчивалось словами: «И сия рек Иисус, изыде со ученики Своими на он пол потока Кедрска, идеже бе вертоград, в оньже вниде Сам и учениць Его» (18, 1)²⁵.

По прочтении евангелия, а это было, по словам Этерии, «в шестом часу ночи» (разумеется в восточное времяисчисление; по европейскому — полночь), все с песнопениями шли вверх «на Имвомон, на то место, откуда Господь вознесся на небо»²⁶. Шествие сопровождалось пением 108-го псалма, который входил в предыдущую гобалу. В данном случае его исполняли с новым антифоном «Вместо еже любити мя, оболгаху мя, аз же моляхся» (Пс. 108, 4). За пением псалма следовало чтение евангелия из 22-й главы от Луки: по Иерусалимскому лекционару с 1-го стиха по 65-й со слов «Приближаешься же праздник опреснок, глаголемый пасха» (ст. 1) и кончая словами: «и ина многа хуляще глаголаху нань» (ст. 65); по Парижскому — со слов: «И изшед иде по обычаю на гору Елеонскую» (ст. 39) и кончая словами: «и рече им: что спите; вставше молитесь, да не внидете в напасть» (ст. 46)²⁷.

По прочтении евангелия, а это, по свидетельству Этерии, было «при

первом пении петухов»²⁸, шествие направлялось «к тому месту, где молился Господь, как писано в Евангелии — и Сам отступи от них яко вержением камене, и моляшеся»²⁹. Этерия добавляет, что «на этом месте есть изящная церковь»³⁰. По словам Этерии, «произносится тут молитва, причливающая месту и дню, поется еще одна песнь и читается соответствующее место из Евангелия, где сказал ученикам Своим: бдите, да не внидете в напасть»³¹. В лекционарах указано чтение из 14-й главы от Марка, но в Иерусалимском — со слов «И глагола им Иисус, яко вси соблазнитесь о Мне» (ст. 27) и кончая словами «Яко прежде даже петел не возгласит двакраты, отвержешися Мене трижды» (ст. 72); по Парижскому — со слов «И поят Петра и Иакова и Иоанна с Собою: и начат ужасатися и тужити» (ст. 33) и кончая словами «Встаните, идем: се предай Мя приближися» (ст. 42)³².

По словам Этерии, по прочтении евангелия в «изящной церкви» шествие направлялось в Гефсиманию. Придя сюда, епископ читал молитву, затем пели песнь и читалось «то место из Евангелия, где взят Господь»³³. Лекционеры указывают чтение из 26-й главы евангелия от Матфея; по Иерусалимскому — со слов «Тогда глагола им Иисус: вси вы соблазнитесь о Мне в ночь сию» (ст. 31), по Парижскому — со слов «Тогда прииде с ними Иисус в весь, нарицаемую Гефсимания...» (ст. 36). В обоих лекционарах чтение заканчивается словами: «Тогда ученицы вси оставаше Его, бежаша» (ст. 56)³⁴.

Это была последняя остановка вне города. Отсюда шествие направлялось в город. По словам Этерии, «приходят к воротам в тот час, когда человек начинает распознавать человека»³⁵.

Отсюда рассматриваемые памятники расходятся в дальнейшем изложении данного богослужения. По Этерии, войдя в город, шествие направлялось непосредственно «ко Кресту», то есть к Голгофе. Здесь читалось «то место из Евангелия, где Господь приводится к Пилату, читается и целиком всё, что, как написано, Пилат говорил Господу и иудеям». После этого епископ обращался к народу с поучением, в котором ободрял народ и отпускал его³⁶.

По Иерусалимскому лекционару шествие, войдя в город, направлялось во двор первосвященника, то есть на место бывшей резиденции первосвященника Канафы³⁷. Здесь читалось евангелие из 26-й главы от Матфея, со слов «Воини же емше Иисуса ведоша к Канафе архиереву, идеже книжницы и старцы собрашася...» (ст. 57) и кончая словами «И помяну Петр глагол Иисусов, реченный ему, яко прежде даже петел не возгласит, трикраты отвержешися Мене. И изшед вон, плакася горько» (ст. 75). По прочтении евангелия шествие направлялось к Голгофе с пением 117-го псалма, с антифоном «Исповедайтесь Господеви, яко благ, яко в век милость Его» (Пс. 117, ст. 1)³⁸. На пути заходили в портик³⁹, и здесь начинали пение 78-го псалма из четвертой гобалы: «Боже, приидоша языцы в достояние Твое, оскверниша храм святой Твой». Пение гобалы продолжалось до прихода к Голгофе. Здесь читалось евангелие из 18-й главы от Иоанна со слов «Ведяше же Иуда предай Его место, яко множицею собирашеся Иисус ту со ученики Своими» (ст. 2) и кончая словами «Паки убо Петр отвержеся, и абие петел возгласи» (ст. 27). Затем пели 108-й псалом «Боже, хвалы моя не премолчи» с антифоном «Вместо еже любити мя, оболгаху мя, аз же моляхся» (Пс. 108, ст. 4).

Читали евангелие от Иоанна, которое было непосредственным продолжением предыдущего из 18-й главы со стиха «Ведоша же Иисуса от Канафы в претор...» (ст. 28). Чтение заканчивалось словами «Тогда убо предаде Его им, да распнется» (гл. 19, ст. 16а). Этим богослужение заканчивалось⁴⁰.

По Парижскому лекционару, процессия, войдя в город, направляется к Голгофе, не заходя во двор Канафы. Во время шествия также пели 117-й псалом с антифоном «Исповедайтесь Господеви, яко благ» (ст. 1),

и читалось то же евангелие от Матфея со стиха: «Воини же емше Иисуса ведоша к Канафе архиереови, идеже книжницы и старцы собрашася...», но заканчивалось чтение не последним стихом этой главы, а вторым стихом 27-й главы: «И связавше Его ведоша, и предаша Его понтийскому Пилату игемону». Указано же это чтение как Марково⁴¹. Это очевидная ошибка переписчика рукописи. Что же касается отсутствия упоминания о заходе процессии во двор Канафы, то А. Рену объясняет это тем, что составитель Парижского манускрипта в данном месте внес в лекционар более раннюю запись о шествии на Голгофу⁴². Далее же в лекционаре указывается сначала шествие в претории Пилата, а затем на Голгофу. Остановка в претории Пилата в Иерусалимском лекционаре не упоминается. Эта новая остановка вызвала появление дополнительного евангельского чтения. Евангелие от Иоанна 18, 28—19, 16а (начало — «Ведоша же Иисуса от Канафы в претор...» и конец — «Тогда убо предаде Его им, да распнется») было прочитано в претории, на Голгофе же читали из 23-й главы от Луки — со стиха 24-го «Пилат же посуди быти прощению их...» и кончая словами «Зане аще в сурове древе сия творят, в сусе что будет?» (ст. 31)⁴³.

Как видно из приведенных памятников, компонентами данного богослужения являлись евангельские чтения, исполняемые антифонно псалмы и молитвы епископа. Богослужение совершалось в нескольких пунктах, исторически связанных с воспоминанием событий из последних суток жизни Иисуса Христа. Маршрут шествия процессии со временем изменялся по мере строительства или восстановления храмов на святых местах, в связи с чем увеличивалось количество евангельских чтений, но пение псалмов, чтение св. Писания и произношение молитв — эти древнейшие элементы раннехристианского богослужения⁴⁴ составляли основу изложенного чинопоследования.

Такой вид имело в Иерусалиме предпраздничное ночное богослужение и в последующих VI и VII столетиях. По образцу и на основе ночных служб Великой пятницы и св. Пасхи создавались службы Богоявления и Рождества Христова. Последний из праздников, новый для Востока, о котором св. Иоанн Златоуст в «Слове на Рождество Христово», сказанном в Антиохии 25 декабря 386 года⁴⁵, говорил: «не прошло еще и десяти лет, как этот день стал известен и знаком нам»⁴⁶, в Иерусалиме в бытность там Этерии еще не праздновался. Иерусалим, подобно празднику Пасхи, в течение восьми дней, начиная с 6 января, праздновал Богоявление Господне, хотя центральным местом торжественности, где совершалось ночное богослужение, был Вифлеем⁴⁷. Первое известие о введении в Иерусалиме праздника Рождества Христова 25 декабря сообщается в «Похвале святому во Христе первомученику Стефану и обретению его честного тела», произнесенной епископом Василием Селевкийским († ок. 459 г.). В этом «Слове» (гомилия 41-я) Василий восхвалял Ювеналия Иерусалимского за то, что он начал праздновать 25-го декабря «славное, священное, достойное поклонения рождение нашего Господа»⁴⁸.

Самое же раннее изложение Иерусалимского богослужения в праздник Рождества Христова дошло до нашего времени в указанных выше армянских лекционарах. Но здесь под 25 декабря указано богослужение или «Собор» в память «Иакова и Давида», которое совершается не в Вифлееме, а в Святом Сионе. В состав этой службы входят: псалом 131-й «Помяни, Господи, Давида и всю кротость его», исполняемый антифонно, так что 1-й стих псалма служил антифоном к прочим стихам псалма.

Далее следовало три чтения. Первое — 2 Царств 5, 1—10 — «И приидоша вся племена Израилева к Давиду в Хеврон...» (начало; конец:) «И идяше Давид идый и величаемь, и Господь Вседержитель с ним». Второе — Деян. 15, 1—29. Начало: «И неции сшедше от Иудеи учашу братию», конец: «от них же соблюдающе себе, добре творити. Здравствуйте». Аллилуарий «Рече Господь Господеви моему, седи одесную

Мене». Третье — Матфея 22, 41—46. Начало: «Собравшимся же фарисеом, вопросы их Иисус, глаголя», конец: «ниже смеяше кто от того дне вопросити Его ктому»⁴⁹. Из содержания чтений не видно, чтобы «Собор на святом Сионе» был посвящен празднованию Рождества Христова⁵⁰.

В тех же лекционарах под 6 января указан праздник Епифании, но «Собор» указан в 10 часов (по восточному времени) «на месте Пастырей»⁵¹. Служба начиналась пением псалма 22-го — «Господь пасет мя...» Этот же стих служил антифоном к прочим стихам псалма. Затем следовал аллилуарий из 79-го псалма: «Пасый Израиля вонми, наставляя яко овча Иосифа» (стих 2) и читалось евангелие от Луки, 2, 8—20. Начало: «И пастырие бяху в той же стране бдяще», конец: «И возвратишася пастырие, славяще и хваляще Бога о всех»⁵². А. Рену замечает, что в большинстве манускриптов собственно ночная служба совершалась в пещере при базилике Рождества Христова, так что по прочтении евангелия «Собор» переносился в эту пещеру⁵³.

Здесь богослужение состояло из одиннадцати чтений из Ветхого завета. Первое — Бытия 1, 1—3, 24: «В начале сотвори Бог небо и землю», конец: «и пристави херувима, и пламенное оружие обращаемое, хранити путь древа жизни».

Второе — Исая 7, 10—17. Начало: «И приложи Господь глаголати ко Ахазу, рекый», конец: «От дне, в онь же отъя Ефрема от Иуды, царя ассирийска». Третье — Исх. 14, 24—15, 21. Начало: «Бысть же в стражу утреннюю и воззрев Господь на полк египетский», конец: «Поим Господеви, славно бо прославися, коня и всадника вверже в море». Четвертое — Михея 5, 2—7. Начало: «И ты, Вифлееме, доме Евфрафов, еда мал еси, еже быти в тысящах Иудиных», конец: «И ниже постоит в сынех человеческих». Пятое — Притчей 1, 2—9. Начало: «Познати премудрость и наказание и уразумети словеса мудрости», конец: «Венец бо благодатей приимеши на твоём версе и гриву злату о твоей выи». Шестое — Исая 9, 4—6. Начало: «И восхотят, да быша огнем сожжени были. Яко отроча родися нам», конец: «Ревность Господа сотворит сия». Седьмое — Исая, 11, 1—9. Начало: «Изыдет жезл из корене Иессеева», конец: «Яко наполни вся земля ведения Господня, аки вода многа покры море». Восьмое — Исая 35, 3—8. Начало: «Укрепитея руце ослабленныя, и колена расслабленная», конец: «Рассеянии же пойдут по нему и не заблудят». Девятое — Исая 40, 10—17. Начало: «Се Бог ваш, се Господь, Господь с крепостию идет, и мышца Его со властию», конец: «И вси языцы, яко ничтоже суть, и в ничтоже вменишася». Десятое — Исая 42, 1—8. Начало: «Иаков отрок Мой, восприиму и», конец: «Аз Господь Бог, сие Мое есть имя». Одиннадцатое — Даниила 3, 1—35. Начало: «В лето осмнадцатое Навуходоносор царь сотвори тело злато», конец: «И не отстави милости Твоя от нас». К этому стиху по Иерусалимскому лекционару прибавляли припев: «Господи, пошли росу, росу милосердия и угаси пламень бушующего огня, ибо Ты один, которого мы знаем как Спасителя». По Парижскому пели: «Ангел Гавриил дал приветствие... Он сказал — «Мария, радуйся, Господь с Тобой»». Эти припевы прилагались ко всем стихам песни трех отроков включительно до стиха «Тогда ти трие яко едиными усты пояху, и благословляху, и славяху Бога в пещи, глаголюще». Со стиха же 52-го «Благословен еси Господи, Боже отец наших и препетый и превозносимый во веки» и кончая 90-м стихом «Благословите вси чтущии Господа, Бога богов, пойте и исповедаетесь, яко в век милость Его» прилагался припев: «Ты явил милость к отцам нашим, Ты посетил нас, Ты спас нас». Пение завершалось рефреном «Пойте и исповедаетесь, яко в век милость Его», и этим утреня заканчивалась⁵⁴.

На литургии лекционары указывают псалом 2-й «Вскую шаташася языцы»... с антифоном «Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты, Аз ныне родих Тя» (ст. 7). Апостол к Титу 2, 11—15. Начало: «Явися

благодать Божия спасительная всем человеком», конец: «да никтоже тя преобидит». Аллилуарий — Пс. 109, 1 — «Рече Господь Господеви Мою: седи одесную Мене». Евангелие Мф. 2, 1—12. Начало: «Иисусу рождшуся в Вифлееме иудейством во дни Ирода царя», конец: «Иным путем отидоша во страну свою»⁵⁵.

Данная служба составлена по образцу ночной службы Великой пятницы в том смысле, что главнейшим компонентом ее служат чтения. Отличается же она от той службы тем, что там все чтения заимствовались из Евангелия и приурочивались к тем святым местам, с которыми связано было содержание читаемых перикоп, что вызывало необходимость шестий с одного святого места на другое. В данном случае святых мест было только два: место явления ангела пастухам и пещера, где родился Иисус Христос. Повествований о Его рождении евангелисты составили значительно меньше, чем о последних днях и часах Его жизни. Это обстоятельство определило состав чтений на праздник Рождества Христова. Из евангелия только два чтения: первое — от Луки — читалось на месте явления ангела пастухам, второе — от Матфея — о поклонении волхвов читалось уже на литургии в пещере Рождества Христова. Поэтому, чтобы заполнить молитвой время целой ночи, потребовалось заимствовать чтения из Ветхозаветного Писания. Большинство их представляют мессианские пророчества Исаии и Михея. Чтения из книг Бытия, Исхода и пророка Даниила являлись собственно праздничными. Их читали на пасхальном богослужении, и не только в Иерусалиме, но и в других церквах Востока, и на Западе⁵⁶. В Иерусалимском и Парижском лекционных положениях они положены также на пасхальном бдении, причем песнь «Поим Господеви» и песнь трех отроков исполнялись с особыми припевами⁵⁷. Чтением Бытия 1, 1—3, 24, кроме того, начинались службы страстной седмицы⁵⁸. Это было первое чтение в понедельник и служило своего рода вступлением в круг служб этой седмицы. Что касается чтения из книги Притчей, то, как видно из лекционных, перикопы из этой книги читались в дни поста. В частности, чтение 1, 2—9 полагалось в понедельник страстной седмицы⁵⁹. Оно не входило в перикопу понедельника второй седмицы поста⁶⁰. Внесение этого чтения в службу Епифании может быть объяснимо тем, что этот праздник предвлялся постом 5 января. Итак, со стороны содержания чтений, а они прежде всего раскрывали богословское значение того или иного праздника, данная служба является посвященной Рождеству Христову, хотя она и совершается на 6-е января. Не рождественским, а скорее богоявленским чтением является и апостол к Титу — 2, 11—15.

Следующим памятником с изложением ночной службы Рождеству Христову, который мне доступен, является Иерусалимский канонарь в грузинской версии, опубликованный протоиереем К. Кекелидзе⁶¹.

По Иерусалимскому канонарю праздник Рождества Христова совершался не 6 января, а 25 декабря. 24 декабря в 6 часов вечера богослужение начиналось в «Пастве». Произносились ектения, читалась молитва и пели ипакой гл. 8-й: «В вышних слава, на земли мир», со стихом «Земля даде плод свой, благослови ны, Боже, Боже наш, благослови ны. Боже: и да убоится Его вси концы земли» (Пс. 66, 7—8). Другой ипакой: «Исаия убо предрече: се Дева...» Произносились еще ектения и молитва и прокимен гл. 6-й «Господь пасет мя, и ничтоже мя лишит», аллилуарий гл. 2-й «Пасый Израиля вонми...» и Евангелие от Луки (2, 8—20), то есть то же, что в Иерусалимском и Парижском лекционных.

После чтения евангелия шли в Вифлеемскую пещеру, и здесь совершалась вечерня с чтением паремии (Иерем. 23, 2—6), апостола (Евр. 1, 1—12) и евангелия (Мф. 1, 18—25). За вечерней непосредственно следовала литургия.

В полночь начиналась служба, состоявшая из 12-ти чтений. Одиннадцать чтений из Ветхого завета, и каждому из них предшествовало пение

особого тропаря и стиха к нему. Первый тропарь, гл. 2-й: «Господу рождущуся в Вифлееме...» стих «Отрыгну сердце мое слово благо...» и чтение Быт. 1, 1—3, 24. Второй тропарь, гл. 4-й: «Веселитесь, праведнии, небеса...», стих «Вси языцы восплешите...» и чтение Исаии 7, 10—17. Третий тропарь, гл. 5-й: «Явися бо благодать Божия спасительная...», стих «Велий Господь и хвален зело...» и чтение — Исход 14, 24—15, 21. Четвертый тропарь, гл. 5-й: «Исполнися реченное пророком...», стих «Боже, ущедрни ны и благослови ны» и чтение Мих. 5, 2—7. Пятый тропарь, гл. 5-й: «Видехом в вертепе ясли...», стих «Боже, суд Твой царице даждь...» и чтение Притчей 1, 1—9. Шестой тропарь, гл. 8-й: «Днесь радуются небеса и ликуют...», стих «Благоволи еси, Господи, землю Твою...» и чтение Исаии 9, 5—7. Седьмой тропарь, гл. 8-й: «Откуда пришли есте волсви или...», стих «Основания Его на горах святых» и чтение Исаии 11, 1—9. Восьмой тропарь, гл. 3-й: «Рожденному от Девы...», стих «Милости Твоя, Господи...» и чтение Исаии 25, 3—10. Девятый тропарь, гл. 8-й: «Христу явившуся звезды...», стих «Рече Господь Господеви моему, седи одесную...» и чтение Исаии 40, 9—17. Десятый тропарь, гл. 2-й: «Царь иудейский и Избавитель...», стих «Исповедайтесь Господеви, яко благ» и чтение Исаии 42, 1—8. Одиннадцатый тропарь, гл. 6-й: «Град, иже возлюбил еси...», стих «Помяни, Господи, Давида...» и чтение Дан. 3, 1—97. Пение тропарей на этом прекращалось. Произносили прокимен «Воскресни, Господи, в покой Твой» со стихом «Помяни, Господи, Давида», и читалось евангелие от Лк. 2, 1—7. Произносили ектению с молитвой, и богослужение, которое здесь названо утреней, заканчивалось. Отдельно от него совершалась литургия, на которой полагалось еще два ветхозаветных чтения: Притчей 8, 22—31 и Дан. 2, 34—35, апостол к Евреям «Многочастне и многообразне...» и евангелие от Мф. 2, 1—23 (конец «яко назорей наречется») ⁶².

Рождественское богослужение Иерусалимского канонаря VII века в целом представляется весьма близким богослужению Иерусалимского и Парижского лекционаров V века. То и другое богослужение начинаются в «Пастве». В первом случае здесь пели 22-й псалом «Господь пасет мя...» во втором этот псалом, ранее исполнявшийся антифонно, превратился в прокимен. Аलिдуарий же и евангельское чтение в обоих случаях одни и те же. В обоих случаях по прочтении евангелия богослужение переносится в пещеру Рождества Христова. Но по канонарю здесь до ночного богослужения совершается вечерня с чтением паремии, апостола и евангелия и в соединении с литургией. Лекционары V века об этой службе не упоминают. По-видимому, это нововведение было результатом формирования суточного круга богослужения и включения в последний литургии. Внесение новых чинопоследований вызвало необходимость начинать службу в Пастве на четыре часа раньше, чем это было указано в лекционарах, но на структуре ночного богослужения и составе его чтений это не отразилось. Одиннадцать чтений ночной службы лекционаров в канонаре сохранены, и соблюдена последовательность их без малейших отступлений. Новым является пение перед каждым чтением особого тропаря, причем второй тропарь, гл. 4-й, «Веселитесь, праведнии, небеса...» по гласовой принадлежности и текстуально совпадает с первой стихирой «на хвалитех» преп. Андрея Иерусалимского (он же Андрей Критский, годы жизни его ок. 660—740). Прот. К. Кекелидзе допускает, что грузинский переводчик имел под руками греческий список VIII века, в который мог быть внесен этот тропарь ⁶³. Впрочем это не умаляет значения Иерусалимского канонаря. А. Рену в связи с этим пишет: «Грузинский лекционар можно, однако, рассматривать как свидетеля иерусалимских обрядов с середины V века до VIII» ⁶⁴. Ночное богослужение по Иерусалимскому канонарю заканчивается чтением евангелия от Луки 2, 1—7, начало: «Бысть же во дни тыя, изыде повеление от кесаря Августа», конец: «зане не бе им места во обители», после чего произносилась екте-

ния и читалась молитва. На литургии по лекционарам полагалось пение 2-го псалма с антифоном «Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя». В канонаре это антифонное пение псалма превращено в прокимен гл. 2: «Господь рече ко Мне...» Далее положены две паремии: из Притчей: «Господь созда Мя начало путей Своих...», конец: «и веселятся о сынех человеческих» (8, 22—31) и Дан. 2, 34—35: «И видехом се камень отторжеса от горы без рук... и исполни всю землю». Далее апостол и евангелие, которые были читаны накануне (в данный раз евангельское чтение заканчивалось словами «яко назорей наречется» (ст. 23), но апостол Тит. 2, 11—15 не указан)⁶⁵.

Итак древние службы Рождеству Христову, совершавшиеся в V веке вечером «на месте Пастырей» и ночью с 5-го на 6-е января в Вифлеемской пещере, в Иерусалимском канонаре VII века оказались перемещенными в навечерие и в ночь на 25 декабря, а служба в память «Иакова и Давида», которая совершалась в лекционарах V века 25 декабря, в Иерусалимском канонаре VII века оказалась отнесенной с 25-го декабря на 26-е как «Память царя Давида и Иакова, брата Господня, первого архиепископа»⁶⁶. Всё это не вяжется с тем, что известно из «Похвалы святому во Христе первомученику Стефану и обретению его честного тела», произнесенной Василием, архиепископом Селевкийским, где проповедник восхвалял Ювеналия Иерусалимского за введение им праздника 25 декабря в честь Рождества Христова. Неувязка становится тем более ощутимой, если учесть сообщение Космы Индикоплова, который в середине VI века в «Христианской топографии», кн. V, гл. 10—12, писал, что жители Иерусалима в его время праздновали Рождество Христово и Епифанию в один день 6 января, а 25 декабря совершали память семейства Иисуса⁶⁷. На это обратил внимание проф. П. Прокошев. По этому поводу он писал: «Не был ли введенный Ювеналием праздник именно тем праздником в память семейства Иисуса, о котором упоминает Косма, или свидетельство последнего основывается на сомнительном источнике более позднего времени — этот вопрос остается открытым. Во всяком случае господствующее в науке мнение связывает установление праздника Рождества Христова с именем патриарха Ювеналия»⁶⁸. В соответствии с вышесказанным проф. Прокошев выразил сомнение в подлинности открытого прот. К. Кекелидзе памятника под названием: «Чтение о праздниках Благовещения и Рождества, Сретения и Крещения, написанное в Иерусалим православным царем Юстинианом». В «Чтении» доказывалась необходимость празднования Рождества Христова 25 декабря ссылаками на Священное Писание и святоотеческие творения⁶⁹.

Опубликование лекционаров V века и Иерусалимского канонаря VII века⁷⁰ дает возможность разрешить противоречие между сказанным Василием Селевкийским и Космой Индикопловом. Нет оснований сомневаться в словах Василия Селевкийского. Ювеналий ввел праздник Рождества Христова 25 декабря. Но когда это было? Вокруг установления этой даты было сказано много. Некоторые относили это ко времени после Халкидонского Собора, иные — на ближайшие годы перед Халкидонским Собором. Проф. Г. Кречмар считает более вероятным отнести это к десятилетию с 439 года⁷¹. Мне кажется, что хотя бы приблизительное датирование этими годами ближе к истине, чем какая-либо более поздняя дата. Василий Селевкийский произносил «Похвалу первомученику Стефану и обретению его честного тела» в храме, посвященном его имени. Мощи св. Стефана были обретены в 415 году⁷², первая же церковь во имя его была построена императрицей Евдокией и освящена св. Кириллом Александрийским 15 мая 439 года⁷³. (Новая церковь, значительно большая, была построена на этом же месте той же имп. Евдокией в 460 году, когда ни Василия Селевкийского, ни патриарха Ювеналия не было в живых⁷⁴.) Возможно, что Ювеналий ввел праздник Рождества Христова 25 декабря того же 439 года, и архиепископ Василий Селев-

кийский в день памяти первомученика 27 декабря восхвалял Ювеналия за это. Но Ювеналий не мог сделать этого после Халкидонского собора. Как сопредседатель Диоскора на разбойничьем соборе он повредил своей репутации среди православных в Палестине, когда же на Халкидонском Соборе подписал осуждение Диоскору, то вызвал возмущение среди монофизитов. Вернувшись из Халкидона, он не был принят в Иерусалиме и должен был бежать в Византию. Патриархом был объявлен рьяный монофизит Феодосий. Монофизиты же были противниками празднования Рождества Христова отдельно от Богоявления, так как видели в этом разрыв двух природ во Христе и реставрацию несторианства. Волнение перешло в мятеж, и, по словам проф. В. В. Болотова, «три Палестины на 18 месяцев сделались ареной насилий и убийств... Свою кафедру он (Ювеналий.— Н. У.) занял только при помощи военной силы... Усмирение волнения не обошлось без кровопролития и убитых. Убийенные были окружены в народе ореолом святости, а Ювеналию его противники не переставали всеми способами вредить»⁷⁵. В этих условиях патриарх Ювеналий не мог вводить отдельного праздника Рождества Христова. Более того, введенный им в сороковых годах праздник не мог удержаться. Возможно, что рубрика в Иерусалимском лекционаре под 25 декабря «В других городах празднуют Рождество Христово» и отсутствие ее в Парижском являются своего рода отголосками прошедшей в те годы бури.

Не изменилось положение в Палестине и после смерти патриарха Ювеналия. При его преемнике — патриархе Анастасии (458—478) — вторым антипатриархом явился Геронтий, управлявший монастырем преподобной Мелании в течение 40 лет и умерший в царствование имп. Зинона. Смута продолжалась и по смерти Геронтия. Кирилл Скифопольский в Житии преподобного Саввы Освященного сообщает богатый исторический материал относительно смуты, продолжавшейся до царствования имп. Юстиниана включительно⁷⁶.

Маловероятно, чтобы в ту пору, когда, по словам Кирилла Скифопольского, «Церковь Божия разделилась на три части и находилась в беспорядке, ибо римские архиереи были в несогласии с византийскими за то, что они внесли в церковные помянники имя Акакия, бывшего епископом Константинопольским и не последовавшего учению римских, византийские же епископы были в несогласии с александрийскими за то, что сии проклинали Халкидонский Собор и принимали в общение Диоскора, низложенного на сем соборе»⁷⁷, Иерусалимская Церковь решилась бы восстановить отдельное от Епифании празднование Рождества Христова. Это дало бы противникам Халкидонского Собора повод к новым волнениям и беспорядкам. Поэтому нет ничего невероятного в сообщении Косьмы Индикоплова о том, что в его время жители Иерусалима праздновали Рождество Христово вместе с Епифанией 6 января.

Лекционары V века и Иерусалимский канонарь VII века знакомят нас не только со структурой и компонентами древнего ночного богослужения, но также показывают известную стабильность его в течение ряда столетий. Созданное по примеру ночного богослужения Великой пятницы IV века, рождественское богослужение до VII века включительно сохраняло эту структуру. Надо полагать, что такую же структуру и те же компоненты имело ночное богослужение во всех поместных Церквях того времени. Уже равноапостольная Елена, возвратясь из Иерусалима, построила в Константинополе подобие Гроба Господня, монастырь, именовавшийся Вифлеем, а в портике Домнина — храм Воскресения. При преемниках имп. Константина одна из площадей Константинополя называлась Лифостротонем и на ней были построены храмы — один из них в честь Богородицы. Одна из гор, прилегающих к городу, была названа Елеоном. Был и свой «пуп земли» (*μυσοφραλ*)⁷⁸. Всё это создавалось не из конкуренции или подражания Иерусалиму, а из соображений предельно возможного сходства константинопольского богослужения

с иерусалимским. Ночные богослужения, которые совершал Иоанн Златоуст с шествиями по улицам города или в храме и которые он называл панихидами, состояли из тех же компонентов, что и в Иерусалиме. Упоминание о трех компонентах богослужения: чтениях, пении псалмов и о молитвах, разумеется, не означает отсутствия в том же богослужении проповеди в широком значении этого слова — поучений, похвальных слов. От Иоанна Златоуста сохранилось значительное количество их, причем в Беседе о мучениках он говорит: «Вы обратили ночь в день посредством священных всенощных бдений» (Ἐποίησατε τὴν νύκτα ἡμέραν διὰ τῶν πανυχίδων τῶν ἱερῶν)⁷⁹. В VI веке было распространено сочинение многострофных поэм, которые в отдельные праздники исполнялись в конце панихиды⁸⁰. Виднейшим творцом этих многострофных поэм был Роман Сладкопевец. Но кроме него в Константинополе писали кондаки патриарх Сергий, Георгий, Дометий и др., а в Иерусалиме — Илий, Орест, Софроний, Анастасий и др.⁸¹ И наконец на примере ночной службы Рождеству Христову, изложенной в Иерусалимском канонаре, мы имели возможность увидеть, как древние псалмы-антифоны в VII веке превратились в прокимны и сокращение псалмов вызвало появление тропарей.

Уже в VI веке в истории восточного богослужения определяются два центра, которым в дальнейшем суждено было оказывать влияние на исторический ход литургической жизни всего Православного Востока и Восточной Европы. Это Иерусалим и Константинополь. В судьбе этих центров были даты катастрофических событий, когда нормальная литургическая жизнь обрывалась, но затем наступала пора нового ее расцвета. Для Иерусалима это были даты 614 года, когда персидский царь Хозрой опустошил почти все города Палестины, разрушил храмы и монастыри, служившие очагами литургической жизни страны, и новый погром, учиненный в 1009 году халифом Хакимом. В Константинополе первой печальной датой был 726-й год, когда борьба с иконопочитанием переросла в открытое преследование иконопочитателей. Вторая дата — 1205 год, когда Константинополь был оккупирован крестоносцами⁸².

Опустошение городов Палестины и разрушение храмов на св. местах в Иерусалиме, в Вифлееме и в других священных пунктах библейской истории на некоторое время сделали невозможным богослужение в таком виде, в каком оно нам известно из описания Этерии и армянских лекционных V века. Но спустя 20 лет после погрома св. Модест (с 614 по 628 год — местоблюститель и в 633—634 годы — патриарх) восстанавливает святыни, а его преемник св. Софроний (634—644) редактирует чинопоследования иерусалимского богослужения применительно к восстановленным святыням. В это же время лавра преп. Саввы Освященного становится школой церковной гимнографии. Сам патриарх Софроний, из монахов лавры преп. Саввы, был едва ли не первым песнопителем этой школы⁸³. За ним следуют: монах св. храма Воскресения (не из спудеев ли?), а впоследствии епископ, преп. Андрей Критский (660—740)⁸⁴, преп. Иоанн Дамаскин (675—749)⁸⁵, преп. Косьма Майюмский (р. ок. 700, † ок. 787)⁸⁶, племянник Иоанна Дамаскина Стефан (Савваит)⁸⁷. Вот неполный список песнопителей этой школы. Они своими песнопениями насыщали «Правило псалмопения» (Κανὼν τῆς ψαλμῶδίας), выполнение которого требовал от монахов своих лавр преп. Савва Освященный⁸⁸. Созданный при таких обстоятельствах богослужебный устав, получивший позднее название «Типикон сиречь изображение церковного последования во Иерусалиме святыя лавры преподобного и богоносного отца нашего Саввы», после погрома Иерусалима халифом Хакимом (1009) постепенно вытесняет богослужебные порядки, которые создавались при храме св. Воскресения еще во время Этерии и редактировались патриархом Софронием после разрушений 614 года⁸⁹.

Как сказано было выше, для Константинополя первой трагической датой был 726 год, когда император Лев Исаврянин издал постановление

против иконопочитания, а затем повел открытое преследование иконопочитателей, сопровождавшееся осквернением и уничтожением их святынь, изгнанием монахов из монастырей. Гонение достигло исключительной жестокости при сыне Льва — Константине Копрониме, при котором были не только исповедники, но и мученики. Но как было в Палестине после разрушения городов, храмов и монастырей Хозроем, так и здесь, со смертью Константина Копронима, положение меняется, иконопочитание соборно утверждается. Вторая волна гонений, во время которой подверглись ссылке патриарх Никифор и преп. Феодор Студит, закончилась торжеством Православия 11 марта 843 года^{90а}. В целом это был бурный период, но он вызвал подъем литургической жизни. В эту пору создаются слаженные в конструктивном отношении службы суточного круга, которые впоследствии украшаются торжественными входами духовенства и мелодическим пением. Службы получили наименование песенных последований, *ἡ ἀκολουθία ἁσματικὴ*^{90б}.

Симеон Солунский, объясняя это наименование, говорит, что службы так назывались потому, что на них «ничего не говорилось, как только нараспев, за исключением только нерейских молитв и диаконских прошений»⁹¹.

Другим центром литургической жизни Константинополя того же времени был Студийский монастырь. Последний был основан патрицием Студием, по одним (проф. Мансветов) — во второй половине V века, по другим (проф. Дмитриевский) — в VI веке. Его насельники назывались акомитами, то есть неусыпающими. Полагают, что в монастыре происходило круглосуточное богослужение, которое монахи совершали в порядке очередности⁹². Сведений о самом богослужении акомитов не имеется. Известно, что существовали монашеские общины акомитов и кроме Студийской⁹³. При Константине Копрониме монахи были выгнаны, монастырь опустел. После смерти Константина Копронима (775) двенадцать монахов вернулись в монастырь и последний стал постепенно приходить в прежнее цветущее положение⁹⁴. Особенно он стал славен при игумене преп. Феодоре Студите (759—826). При нем монастырь получает такое же место в литургической жизни столицы, как в свое время лавра преподобного Саввы в Палестине. Преп. Феодор, один из просвещеннейших людей Константинополя, аскет, ревнитель иконопочитания, наставник монашества⁹⁵, прославился также как мелод, — человек, сочетавший в себе дарования поэта и композитора. Он явился основоположником Студийской школы песнописцев, и ему принадлежат многие стихиры, полные каноны и большинство канонов-трипеснцев постной и цветной триоди⁹⁶. Продолжателями его дела были монахи его монастыря, а также св. Климент⁹⁷ и св. Иосиф Песнописец (810—886)⁹⁸.

Вторая трагическая дата в истории Константинополя — 1204 год, когда город был оккупирован крестоносцами. Симеон Солунский связывает с этим событием исчезновение из богослужебной практики торжественных песенных последований⁹⁹. Пострадал от оккупантов и Студийский монастырь. Кроме того, он подвергся пожару. Частично восстановленный монастырь сохранял значение центра духовной культуры и письменности, но утратил прежнее — в литургической жизни столицы. В это время на всем Православном Востоке, не исключая и Студийского монастыря, входил во всеобщее употребление Иерусалимский устав, который в отличие от Иерусалимского Святогробского или патриаршего устава обычно называют Савваитским¹⁰⁰.

Такова вкратце история богослужения двух великих центров Православия на Востоке. Разделение ее на эпохи, связанные с чрезвычайными историческими событиями, происходившими не одновременно, разумеется не означает изолированности церковной жизни этих центров одного от другого. Внешние обстоятельства, нарушавшие нормальную церковную жизнь того или другого центра, не могли порвать духовные и культурные связи Иерусалима с Константинополем. Связи существовали, и, следова-

тельно, имел место обмен литургическими традициями и порядками, так что элементы константинопольского происхождения проникали в Иерусалим, а иерусалимские, в свою очередь, — в Константинополь.

Нас в данный момент интересует история панихиды в Константинополе в эту бурную эпоху. Самое раннее упоминание о панихиде встречается у Гоара в Барбериновском евхологионе № 336, датированном последними годами VIII — началом IX века. Но это только упоминание о панихиде, молить же ее Гоар не приводит¹⁰¹. Впервые молитвы панихиды встречаются в рукописи X в. Синайской библ. № 956. Здесь дано пять молитв, из них три — молитвы антифонов, отпуста и главопреклонная¹⁰². В рукописи XI века № 959 той же библиотеки при этих же молитвах имеется надпись «Молитвы панихиды патриарха Германа»¹⁰³ (715—730). В конце рукописи XI—XII в. № 962 той же библиотеки в статье о чтениях апостольских и евангельских в разные праздники и памяти чтимых святых о евангелии от Луки «Во время оно воставше Мариам» сказано: «Евангелие Богородицы читаем на панихидах и на утрене»¹⁰⁴.

Полный чин панихиды сохранился в рукописи XIV века № 104 Александрийской патриаршей библиотеки в Каире¹⁰⁵. Чинопоследование предваряется надписью: «Начало с Богом антифонов и молитв панихиды святых постов».

Чинопоследование состоит из трех антифонов, каждый антифон из четырех стихов с припевом к ним. После каждого антифона положена его молитва. Надо полагать, что между антифоном и его молитвой произносилась ектения, но в рукописи она не упоминается. Первый антифон исполнялся на 5-й глас и состоял из стихов 119 псалма. Стих 1-й: «К Господу, внегда скорбети ми, воззвах...», 2-й стих: «Господи, избави душу мою...», 3-й стих: «С ненавидящими мира...» и 4-й: «Внегда глаголах им...» К каждому из этих стихов прилагался тропарь: «Яко щедр, Господи...» После антифона дана молитва, которую читал епископ: «Насладившеся во время дневное созерцанием творения величия Твоего, Господи, и в них Тя, источника бытия всех и великих чудес творца, трепещуще и славословяще, сего ради достойно хвалу Тебе воссылаем, поучаясь промыслу великия Твоя премудрости, яко послал еси тьму и бысть ночь, человеку делателю упокоение приносяще, зверем же искание пищи; сего ради с пророком зовем Ти: Яко возвеличишася дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси. Сего ради молим Тя, человеколюбче Господи, не отврати во гневе грех ради наших солнце правды Твоя, но светом Твоя благодати просвети, да во дни и в ночи славословим непостижимое Твое величество». Возглас: «Яко подобает Тебе всякая слава...»

Второй антифон исполнялся на 6-й глас и состоял из стихов 120 псалма. 1-й стих: «Возведох очи мои в горы...», 2-й: «Помощь моя от Господа...», 3-й: «Господь сохранит тя от всякаго зла...» и 4-й: «Господь сохранит вхождение твое...» и «Слава, и ныне». К каждому стиху прилагался тропарь Богородице «Милосердия двери...» Следовала молитва: «Тебе вечнаго и невечеряго света, Боже наш, у Него же несть сень изменения или преложения, в настоящее время ночи воспевающе просим: бодрствования телесными очами и духовными к познанию славы Твоя сподоби и да не сном души отяготившиеся лишимся духовного гласа в Твоем веселии и исповедании, но во псалмах и пениих и песнях духовных, поюще в сердцах наших и в устнах наших Тебе Богу о спасении нашем, яко да и гласа празднующих на небесех насладитися вечно сподобимся». Возглас: «Яко освятися и прославися пречестное и великолепое имя Твое...»

Третий антифон исполнялся на 6-й глас и состоял из стихов 121 псалма. 1-й стих: «Возвеселихся о рекших мне...», 2-й: «Стояще бяху ноги наша...», 3-й: «Ради братий наших...» и 4-й: «Ради дому Господа...» и «Слава, и ныне». К каждому стиху припевом был тропарь: «Помилуй нас,

Господи...» Следовала молитва антифона: «Неусыпающее и непрестанное славословие на небесех от бесплотных и умных сил приемляй, Боже, им же не свет вещественный начало подавает, но вечное священие неприступной славы в служении святых Твоей, воззрев на смирение наше, прими приносимое Тебе от нас в подражание небесным умам, елико мощно человеческой немощи, ночное песнопение, не отвращаясь недостойнства жития нашего по несчетному человеколюбию, по нему же от не сущих привел еси нас и во еже быти к прославлению святых Твоих, образом Твоим почтуй, оживил еси нас, в Тебе бо единое, святое, неизреченное и всех превосходящее творчество и владычество поклоняющееся славословим, просяще из тьмы греховныя свобожения и бесконечнаго блаженства во свете лица Твоего...»

После антифонов и их молитв следовала молитва отпуста: «Владыко Вседержителю, непостижиме, Начало света и непостижимая Сила, Отче Единородной и Ипостасной Твоей Премудрости и Советник Животворящего и Равносильного Твоего Духа, ради милосердия и неизреченныя благодати не предавай естество человеческое во мраке греховности одержиму быти, но божественными светы священных Твоих учений чрез закон и пророки нас просветивый, напоследок же соизволивый истинному и священному Солнцу правды, Единородному Твоему Сыну воплотитися и нас к свету Твоему наставить, да будут уши Твои внимлюще ко гласу моления нашего и даруй нам бодрствующей и трезвящейся душею всю прочую ночь жизни преити ожидающим дне Христа Твоего и Бога нашего и Судии всех пришествия, да не нерадьяше и поюще, но бодрствующе и ожидающе в делании заповедей Его пребываем и в радость Самого Господа внидем, идеже несть болезнь, печаль и воздыхание, идеже всех веселящихся у Тебе жилище, яко благ и человеколюбец Бог еси...» Народ: «Аминь». Епископ: «Мир всем». Диакон «Главы наша...» и епископ читает молитву главопреклонения: «Господи Боже наш, приклони сердца наша ко услышанию Божественных Твоих заповедей и обрати очи мысленныя наша во еже не прилежати мирской суете, но внимати великолепью славы Твоея во всем сподоби». Возглас: «Яко Ты еси Бог наш, Бог милостив и спасати...»

В основе данного чинопоследования панихиды, как и в чинопоследованиях песенных вечерни, утрени и тритекти (великопостная служба третьего и шестого часов), лежит трехпсалменный строй, где каждый из псалмов исполнялся антифонно с определенным припевом к стихам псалма. Стихи исполнялись выборочно. Каждый антифон завершался молитвой епископа, которой, по-видимому, предшествовала малая ектения. Заканчивался чин молитвами отпуста и главопреклонной.

Содержание молитв антифонов и отпуста в данном чинопоследовании указывает на ночное время совершения панихиды. Более того, они носят черты глубокой древности. Так, молитва 1-я словами «послал еси тьму и бысть ночь, человеку делателю упокоение приносяще, зверем же искание пищи... Яко возвеличишася дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси» текстуально приближается к 103-му псалму. Она же выражает общие мысли с молитвой отпуста из VIII книги Постановлений Апостольских и седьмой светильничной молитвой из современного чина вечерни¹⁰⁶. Проф. М. Арранц находит в этой молитве общее с молитвой Иоцер из древнееврейской Шемы¹⁰⁷. Молитва 2-я словами «бодрствования телесными очами и духовными к познанию славы Твоея сподоби...» напоминает вторую половину современной второй светильничной молитвы, а третья — «Неусыпающее и непрестанное славословие на небесех от бесплотных и умных сил приемляй, Боже... прими приносимое Тебе от нас в подражание небесным умам, елико мощно человеческой немощи» напоминает первую половину 4-й светильничной молитвы. Молитва же отпуста приближается к молитве отпуста из VIII книги Постановлений Апостольских¹⁰⁸. Вне сомнения, в данном чинопоследовании мы имеем

ночное богослужение, которое совершалось в соборных храмах под праздники. Не случайно возглавляющим здесь является епископ. Надписание перед изложением чинопоследования «Начало с Богом антифоном и молитв панихиды святых постов», по-видимому, было сделано позднее, когда панихида утратила свое первоначальное значение ночной службы, и ее стали совершать только в Великом посту.

Что касается содержания псалмов, то только 120-й можно было бы считать соответствующим ночному богослужению, если бы в состав исполняемых антифонно стихов входил 6-й стих: «Во дни солнце не ожжет тебе, ниже луна ношью». Без этого стиха псалом, как и 119-й и 121-й псалмы, можно назвать нейтральным. Это же касается молитвы главопреклонной. По своей краткости и содержанию она приближается к главопреклонным молитвам других служб суточного круга.

Когда и при каких обстоятельствах к проникновенным молитвам христианской древности, в которых испрашивалась помощь Божия к наслаждению духовным светом в течение ночного бодрствования, были приложены псалмы, не имеющие прямого отношения к ночному бодрствованию, ответить на этот вопрос невозможно. Дальнейшее изложение чинопоследования панихиды покажет, что процесс замены одних компонентов другими был многообразным и продолжался в течение ряда столетий.

В данном случае обращает на себя внимание сравнительная краткость чинопоследования. Трудно определить хронометраж этой панихиды, но во всяком случае она не оправдывала своего наименования как целонощного богослужения, каким оно представляется в письме Василия Великого к неокесарийским клирикам, в беседах Иоанна Златоуста, в описании иерусалимского богослужения Этерней и в армянских лекционных V века. Возможно, что это сокращение панихиды во времени было вызвано затруднительным положением, в котором православные византийцы оказались в условиях обрушившегося на них в 726 году гонения иконоборцев. В такой обстановке, где разрушались и осквернялись святыни, а ревнители Православия подвергались преследованию, физическим наказаниям и изгнанию, едва ли возможно было совершать целонощные богослужения. Выходом из положения было сокращение панихид во времени.

В рукописи Синайской библ. № 959 — XI века составителем молитв панихиды назван патриарх Герман. Св. Герман вошел в историю как гимнограф — составитель стихир и канонов¹⁰⁹. Он же — истолкователь литургии¹¹⁰. Но сообщение Синайской рукописи № 959 о составлении св. Германом молитв панихиды можно понимать в более широком значении, чем авторство этих молитв. Гонение иконоборцев вспыхнуло в годы его патриаршества. Акты насилия, которыми сопровождалось гонение, могли побудить св. Германа ввести вместо целонощных богослужений сравнительно непродолжительные, для чего необходимо было составить само чинопоследование панихиды. С этой целью он и составил данные молитвы.

В самом раннем из известных в науке списков Устава Великой Константинопольской церкви, по месту его хранения называемом Патмосским (Патмосская библ. № 266¹¹¹), указание на совершение великопостных панихид отсутствует. Здесь панихида является праздничным богослужением, совершаемым в навечерие великих праздников Господних и Богородичных после вечерни. В некоторые праздники время между вечерней и панихидой заполнялось чтением из святоотеческой письменности. Так, в службах на Рождество Христово в этом уставе после изложения вечерни говорится: «И начинается предварительное чтение святого Григория Богослова и других отцов до панихиды»¹¹². Панихида совершалась в навечерие 11 мая — дня основания Константинополя (330 г.)¹¹³, в дни «обновления», то есть в даты освящения храмов, напр. 23 декабря — Великой церкви св. Софии¹¹⁴.

Мы не знаем, в какой обстановке совершал панихиды св. Герман и

его преемники в условиях иконоборчества, продолжавшегося до смерти имп. Константина Копронима. Последний скончался 14 сентября 775 года. С его смертью наступила пора относительного спокойствия в жизни Церкви, и в 786 году состоялся VII Вселенский Собор, осудивший иконоборчество. Но в 813 году вспыхнула новая волна иконоборчества. Преследование иконопочитателей, а вместе с ним и упадок литургической жизни продолжались до смерти имп. Феофила (20 января 842 года). Со смертью последнего положение резко изменилось. Вожди иконоборчества — патриарх Иоанн VII и Солунский митрополит Лев были низложены. На патриарший престол был возведен исповедник св. Мефодий. Это было 12 февраля. 11 марта 843 года, то было воскресенье первой недели Великого поста, патриарх анафематствовал иконоборцев. Торжество иконопочитания вылилось в общецерковную процессию. Это была дата, от которой наступил расцвет литургической жизни Византии. «Песенные последования», и в частности панихиды, приобрели небывалую торжественность, в особенности в Константинополе, где в богослужении участвовали патриарх с его многочисленным клиром и нередко присутствовал император с его сановниками. В «Обряднике» императора Константина Порфирогенита VII (913—959) по поводу панихиды, совершаемой под воскресенье пятой недели Великого поста в храме Пресвятой Богородицы во Влахернах, читаем: «приходит патриарх поздно в субботу в храм Пресвятой Богородицы во Влахернах, сходятся же с ним митрополиты, архиепископы и епископы, которые окажутся в этот день в городе, подобно и клирики Великой церкви и прочих церквей, и кои проводят иноческую жизнь во всех монастырях сего богоспасаемого города, и все совершают панихидное пение во святом храме. По окончании же, то есть с наступлением воскресного дня, исходит патриарх со всеми перечисленными из храма с литией и проходит сквозь шпалеры народа»¹¹⁵.

В списке Устава Великой Константинопольской церкви Иерусалимской патриаршей библ. № 40¹¹⁶ имеются указания на совершение панихид во все дни первой¹¹⁷ и страстной¹¹⁸ седмиц Великого поста. В первом из указаний объясняется, что эти панихиды совершаются «во оставление грехов других грешников, чтобы Господь Бог наш продлил нам отсрочку осуждения».

Чин великопостной панихиды, довольно близкий песенной панихиде, имеется в рукописи № 43 библиотеки Крестного монастыря в Иерусалиме¹¹⁹. Панихиду совершал патриарх после литургии Преждеосвященных Даров. По заамвонной молитве начинали петь 1-й антифон, псалом 119-й: «Ко Господу внемга скорбети ми», припевом к нему служил тропарь, гл. 5-й: «Яко щедр, Господи, умилосердись, яко долготерпелив умилиствись и помилуй». 2-й антифон — псалом 120-й: «Возведох очи мои в горы» с тропарем: «Помилуй нас, Господи, помилуй нас» и 3-й — 121-й псалом: «Возвеселихся о рекших мне» с тропарем: «Множества содеянных мною лютых». Затем пели 50-й псалом: «Помилуй мя, Боже». Патриарх в это время кадил Святой гроб и весь храм. По окончании 50-го псалма произносили прокимен, глас 4-й: «Услыши ны, Боже, Спасителю наш, упование всех концев земли и сущих в мори далече» со стихом «Тебе подобает песнь, Боже, в Сионе», «Всякое дыхание», и патриарх читал евангелие дня от Марка: «И наутрие исшедшим им от Вифании, взалка», конец: «Да и Отец ваш, иже есть на небесех, отпустит вам согрешения ваша». Тотчас пели тропарь, глас 7-й: «Яко смоковницу неплодную, не отсеки мя, Христе», Слава и ныне, богородичен: «Умири молитвами Богородицы жизнь нас, взывающих Тебе, Милостиве, слава Тебе». Затем ектения с двенадцатикратным «Господи, помилуй» и отпуст¹²⁰. Чтение патриархом молитв после антифонов, а равно и предшествующих им малых ектений не указано. Возможно, что молитвы антифонов читались тайно, ектении же и возгласы оказались неупомянутыми как деталь, не требовавшая нарочитых указаний в уставе. Что касается упоминания о

ектении с двенадцатикратным «Господи, помилуй», то, быть может, она заменила собой древнюю молитву отпуста и поэтому оказалась внесенной в чинопоследование панихиды.

Служение панихиды в Великом посту несомненно имело благие цели содействия подвигу поста и молитвы, но оно отрицательно отразилось на последующей истории чинопоследования панихиды. В суточном круге великопостных служб панихида совершалась в конце литургии Преждеосвященных Даров или в начале повечерия. В том и другом случае она теряла значение особой ночной службы и становилась неким дополнением к литургии Преждеосвященных или же к повечерию. В этих условиях чтение молитв, со стороны их содержания непосредственно связанных с ночным временем, теряло смысл. Их стали опускать, а псалмы песенной панихиды 119, 120 и 121 стали заменять другими. Вносились новые песнопения преимущественно покаянного содержания. Все это вместе взятое нарушало структуру, типичную для песенных последований.

Симеон Солунский описывает панихиду, совершаемую на первой седмице поста. Но эта панихида, сравнительно с иерусалимской святогробской, значительно деформировалась со стороны ее чинопоследования. После заамвонной молитвы певец пел 90-й псалом «Живый в помощи Вышняго». Иерей в это время читал тайно молитву и относил священные сосуды в сосудохранильницу. Затем, вернувшись обратно, он произносил великую ектению. Начиналось пение антифонов. Первый и третий антифоны были те же, что и в рукописи Александрийской патриаршей библиотеки № 104, с теми же тропарями, псалом же 120-й, в котором упоминается ночное время («Во дни солнце не ожжет тебе, ниже луна ночью») заменен 24-м («К Тебе, Господи, воздвигох душу мою»), нейтральным в смысле суточного времени. Сложнее обстоит дело с молитвами антифонов. Симеон говорит, что иерей читал одну молитву, относя сосуды в сосудохранильницу, и после этой молитвы и великой ектении делал возглас «Яко подобает Тебе». Затем он читал молитву после первого антифона «Насладившись во время дневное», возглас же к этой молитве «Яко освятися и прославися» взят от молитвы второго антифона. Затем после второго антифона указана молитва «Тебе вечнаго и невечеряго света», возглас которой «Яко освятися и прославися» был только что произнесен. Более того, Симеон говорит, что к этой молитве присоединяются молитва третьего антифона «Неусыпающее и непрестанное словословие» и молитва отпуста «Владыко Вседержителю...», так что третий антифон оказывается без его молитвы¹²¹.

После антифонов, как и в иерусалимской святогробской панихиде, следовало пение 50-го псалма и чтение евангелия. Затем сразу пели: «Бесплотное естество херувимское...» Доместик громогласно пел трижды «Господи, помилуй», народ же повторял это сто раз, в то время как иерей читал молитву главопреклонную: «Господи Боже наш, приклонив сердца наша». По окончании пения стократного «Господи, помилуй» диакон произносил прошение «Еще молимся о еже услышати». Иерей возглашал: «Услыши ны, Боже». Так как данная панихида начиналась после заамвонной молитвы и оказывалась вставленной в литургию, то после «Услыши ны, Боже» пели 33-й псалом, происходила раздача антидора, затем следовал отпуст литургии^{121б}.

Симеон Солунский, как видно, связывает совершение панихиды с литургией Преждеосвященных Даров, но начало чинопоследования 90-м псалмом, замена 120-го псалма 24-м из чина повечерия и пение «Бесплотное естество херувимское» указывают на связь панихиды с повечерием. Сам Симеон в конце изложения панихиды говорит, что она «заменяет повечерие»¹²².

Симеон Солунский пишет, что в Константинополе песенные последования вообще прекратились в связи с оккупацией столицы крестоносцами, когда патриарх и его клир эвакуировались в Никею, Симеон же

продолжал совершать их, хотя к его времени эти последования частично утратили свою конструкцию и отдельные псалмы и молитвы. В связи с этим он писал: «Особенно же удивляются этому теперь принявшие от древности сие последование константинопольцы, не зная, что это суть прекрасные обычаи, оставшиеся от гонения латинян, что к сим остаткам относится также священное и древнее служение и чинопоследование третьешестия (τριτοέκτης) в посты и бывшая некогда каждый вечер служба так называемого всенощного бдения (τῆς λεγομένης παννυκίδος), а особенно на святой всликой четыредесятнице, на первой ее и великой седмице»¹²³. Дополним к сказанному Симеоном Солунским, что песенные последования, и в частности панихиды, в отдельных русских соборах совершались в XIV—XV столетиях. Это можно утверждать, поскольку в рукописном отделении Московского Исторического музея имеется служебник XIV века № 345/598¹²⁴ и требник конца XIV—начала XV века № 371/675¹²⁵, в которых даны молитвы трех антифонов, отпуста и главопреклонная из чина песенной панихиды, те же, что и в рукописи № 104 Александрийской патриаршей библиотеки в Каире.

Введение панихиды в X веке в круг великопостных соборно-приходских служб придало ей значение покаянного богослужения, а это обстоятельство послужило основанием к включению панихиды в суточный круг монастырского богослужения. Это было тем более своевременным, поскольку преобладающее большинство монастырей к X веку уже имело кинвиальный (общежительный) уклад быта, однако монахи первую половину ночного правила псалмопения, положенную совершать после вечерней трапезы, по обычаю древних келлиотов продолжали читать у себя в келлиях¹²⁶. В келлиях же совершали и вторую половину этого правила после полуночи¹²⁷. Следы этой практики сохранились в ряде указаний современного русского типикона, например «В среду вечера» 5-й седмицы Великого поста читаем: «Повечерие же глаголем малое в келлиях без поклонов. Также же малое и полунощницу», или: «В пяток 5-я седмицы вечера» — «Повечерие же малое и полунощницу поем в келлиях». В условиях общежительного устройства монастыря целесообразнее было совершать панихиду, будет ли то в Великом посту после литургии Преждеосвященных Даров или как полунощную молитву монахов, — не в келлиях, а в храме. Вводимая панихида, разумеется, должна была иметь коррективы применительно к условиям монастыря. Коррективы же вызывали многообразие чинопоследований панихиды. Проф. М. Арранц в исследовании истории иерейских молитв песенных чинопоследований и монастырского богослужения приводит несколько названий панихиды, встречающихся в разных литургических памятниках: панихис, панихис святых апостолов, панихис святых постов, молитвы когда говорят канон, канон поемый на панихиде умерших, великая вечерня, панихида о живом человеке, панихис-аподипнон (повечерие), а иногда ряд молитв без какого-либо названия¹²⁸. Поскольку изучение истории панихиды не является главной целью настоящего исследования, я остановлюсь только на отдельных моментах трансформации этого древнего богослужения. В Ипотипосисе преподобного Феодора Студита († 826) панихида еще не упоминается. Самыми ранними литургическими памятниками, в которых излагается чинопоследование монастырской панихиды, являются Диатипосис преподобного Афанасия Афонского († 980) и рукопись X века № 24 библиотеки подворья лавры преподобного Саввы Освященного в Иерусалиме. В Диатипосисе (рукопись Афоно-Иверской библиотеки № 754 (228) XVI в.) относительно панихиды сказано: «Должно знать, что от праздника Антипасхи тотчас после повечерия начинаем панихиду и до недели всех святых правим только канон и после него Непорочны. С этого же времени до Воздвижения присоединяем шесть псалмов, на которых поклонов и стояний 3. По Воздвижении же псалмов 12 творим и прочая последования до великой четыредесятницы; ибо тогда на каждом Трисвятом творим метания со

стояниями»¹²⁹. Типикон константинопольского Евергетитского монастыря (рукопись библиотеки Афинского университета № 788, XI—XII в.) дополняет указание Диатипосиса в части пения канонов. В одних случаях здесь указан канон праздника или октоиха¹³⁰, в других — «канон гласа панихидный»¹³¹.

В рукописи Иерусалимского Саввинского подворья чин панихиды изложен применительно к совершению его в Великом посту. «Вечером (имеется в виду понедельник 1-й седмицы поста) после вечерни поется шестопсалмие (разумеется первая часть повечерия. — Н. У.), аллилуиа, глас 5-й, «Пению время». Сие говорится трижды и затем канон параклисиа Пресвятой Богородицы. По 6-й песни говорится прокимен, глас 7-й: «Господь крепость людем...», «Принесите Господеви...» и затем «Всякое дыхание...», евангелие от Матфея: «Во время оно сидяшу на горе Елеонстей...» и по совершении канона — Трисвятое и отпуст»¹³².

Панихида в лавре преподобного Афанасия Афонского, как видно из Диатипосиса, совершалась после повечерия. В летнее время она состояла из пения канона и Непорочных. По мере же увеличения продолжительности ночи дополнялось количество псалмов на панихиде. В результате в чинопоследовании получалось несколько Трисвятых. С этой стороны данная панихида напоминает современный чин полунощницы вседневной, где Непорочны представляют главный элемент богослужения и последнее сохраняет черты составленного из двух самостоятельных служб, так что первая отделяется от второй молитвой «Иже на всякое время и на всякий час», поклонами (в Великом посту) и «Приидите, поклонимся», внутри же каждой части имеется Трисвятое. Что касается панихиды Иерусалимского Саввинского подворья, то она скорее напоминает утреню, которая присоединена к повечерию через пение «Аллилуиа» и Троичных 5-го гласа «Пению время...»

Оригинальный чин панихиды содержится в триоди Синайской библиотеки № 756, датированной 1206 годом. Панихида изложена применительно к совершению в понедельник первой седмицы Великого поста. Как видно из надписи над чинопоследованием «Начало повечерия: Трисвятое и псалмы, затем «С нами Бог», Трисвятое, тропари, «Господи, помилуй» (40 раз), обычные поклоны, молитвы и бывает отпуст», данный чин панихиды не входил в состав великого повечерия. Панихида начиналась пением псалма 142: «Господи, услыши молитву мою», затем иерей произносил великую ектению и «Аллилуиа» со стихами из песни пророка Исаии: 1) «От ноши утренюет...», 2) «Правде научитесь...», 3) «И ныне огонь...» и 4) «Да возьмется нечестивый...» Народ к каждому стиху припевал «Аллилуиа» (трижды), затем тропари: «Помилуй нас, Господи...», «Господи, помилуй нас...» и «Милосердия двери...» и тотчас великий канон «Помощник и покровитель...» После 3-й песни диакон произносил малую ектению и пели седален «Моление теплое и стена...» После 6-й песни полагалась еще малая ектения и пели кондак «Предстательство христиан непостыдное», затем прокимен, глас 1-й, «Буди, Господи, милость Твоя...», стих «Радуйтесь, праведнии, о Господе...», евангелие от Матфея «Рече Господь, смотрите, да не презрите...», 50-й псалом с припевом к каждому стиху «Яко щедр Господи, умилосердись...» Возглас иерей «Милостию и щедротами...», и продолжали петь великий канон — 7-ю, 8-ю и 9-ю песни. По исполнении канона народ пел тропари Богородице: «Пресвятая Богородица...», «Высшую...», «Величит...», «Ты еси Богородице...», «Пресветлая Госпоже...», Трисвятое и тропари «Помилуй нас, Господи» и проч. Диакон произносил сугубую ектению, иерей — молитву «Благосердне и милостиве» и отпуст¹³³.

Панихида со стороны ее конструкции и состава элементов занимает среднее место между песенной и монастырской панихидой. Место псалмов и молитв песенной панихиды здесь занимает Великий канон, также делимый малыми ектениями на три части. Канон «обрамлен» элементами

утрени. Ему предшествует 142-й псалом, которым заканчивается утреннее шестопсалмие (не 90-й, как это указано в описании панихиды Симеона Солунского), за псалмом следовала великая ектения, «Аллилуиа» со стихами из песни пророка Исаии, как это положено на великопостной утрени, и покаянные тропари «Помилуй нас, Господи». На каноне после 3-й и 6-й песен полагались седален «Моление теплое» и кондак «Предстательство христиан непостыдное» из параклисиса Божией Матери, а после евангелия к стихам 50-го псалма прилагался припев «Яко щедр Господи, умилосердись...», который в песенной панихиде служил припевом к стихам первого антифона. По окончании канона пели богородичны, один из которых «Высшую небес» входит и теперь в состав богородичнов параклисиса. Панихида заканчивалась по чину параклисиса Трисвятым и покаянными тропарями, которые таким образом повторялись, сугубой ектенией и молитвой. Участниками панихиды являются иерей, диакон и народ, что указывает на совершение панихиды в приходском храме, а не в монастыре.

Наследием древних ночных молений по случаю кончины мучеников является изложенное в 14-й главе типикона последование «О панихиде усопших». В богослужбной практике это чинопоследование свелось до предельной краткости. Древнейшие элементы его «Непорочны», как правило, вовсе опускаются, опускается большинство тропарей с припевом «Благословен еси Господи...», пение канона ограничивается обычно ирмосами 6-й и 9-й песен. Из кондака, в полном составе сохранившегося в последовании погребения священников, в панихиде остались только проимон «Со святыми упокой» и икос «Сам един еси бессмертный». Благодаря этим сокращениям в чине выпукло выделяются ектении: великая в начале панихиды, две-три малых и сугубая в конце чина, так что панихида получает значение искупительной молитвы о прощении грехов умершего.

Взгляд на кончину христианина в древней Церкви был иным. Слова Господа Иисуса Христа, сказанные Им сестре умершего Лазаря Марфе: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек» (Ин. 11, 25—26), служили основой для понимания значения смерти христианина как акта его освобождения от физических законов бытия, как переход его в тот мир, о котором апостол Иоанн Богослов в Откровении писал: «Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом. Над ним смерть вторая не имеет власти» (20, 6); «И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо преждее прошло» (21, 4); «И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков» (22, 5). Вера в это определяла иной смысл молитвы в связи с смертью христианина. К нему относились слова Псалмопевца: «Блажен, егоже избрал и приял еси, Господи» (64, 5). Молитва же возносилась за оставшихся в живых, чтобы Бог утешил их. Так антиохийские христиане, узнав о мученической кончине своего епископа св. Игнатия Богоносца, «всю ночь бодрствовали дома в слезах и с молитвой и коленопреклонением просили Господа утешить... о случившемся»¹³⁴. Поэтому неслучайно день смерти мучеников христиане называли днем их рождения. Так смирнские христиане по поводу мученической кончины их епископа св. Поликарпа писали: «А мы потом собрали его кости, — сокровище, драгоценнейшее дорогих камней и чище золота, и положили их где следовало. Туда, как только можно будет, мы станем собираться с веселием и радостью, и Господь соизволит нам праздновать день его мученического рождения»¹³⁵. Два эти мотива — молитва об утешении в связи с случившимся и прославление за все Бога слышны и в панихиде об усопших. Это — прошение великой ектении: «О плачущих и болезнующих, чающих Христова утешения, Господу помолимся»¹³⁶, и наконец икоса, где говорится, что мы претворим надгробный плач в песнь Аллилуиа (ἐπιτάφιον θρήνον ποιῶντες ᾠδὴν τὴν Ἀλληλοῦϊα)¹³⁷.

Более того, из восьми тропарей, следующих непосредственно за пением Непорочных, один (третий) относится ко всем усопшим христианам, которые безропотно несли посланный им от Бога крест и с верой следовали за Христом: «В путь узкий хождшии прискорбный, вси в житии крест яко ярем вземшии, и Мне последовавшии верою». От лица Христа они призываются: «Приидите насладитесь, ихже уготовах вам почестей и венцев небесных»¹³⁸. Другой (шестой) содержит молитву об усопших: «Упокой, Боже, рабы Твоя и учини я в раи, идеже лица святых, Господи, и праведницы сияют яко светла, усопшыя рабы Твоя упокой, презирая их вся согрешения»¹³⁹. Шесть же тропарей относятся к молящимся. Первый: «Святых лик обрете источник жизни, и дверь райскую, да обрящут и аз путь покаянием: погибшее овча аз есмь воззови мя, Спасе, и спаси мя». Второй: «Агнца Божия проповедаваше и заклани бывше якоже агнцы, и к жизни нестареемй святии и присносущней преставльшеся, Того прилежно мученицы молите, долгов разрешение нам даровати». Четвертый: «Образ есмь неизреченныя Твоея славы, аще и язвы ношу прегрешений, ущедри Твое создание, Владыко, и очисти Твоим благоутробием, и вожделенное отечество подаждь ми, рая паки жители мя сотворяя». Пятый: «Древле убо от не сущих создавый мя, и образом Твоим Божественным почтый, преступлением же заповеди, паки мя возвративый в землю, от неяже взят бых, на еже по подобию возведи, древнею добротю возобразитися». Седьмой (Троицен): «Трисиятельное Единого Божества благочестно поем вопиюще: Свят еси, Отче безначальный, собезначальный Сыне, и Божественный Душе; просвети нас верою Тебе служащих, и вечнаго огня исхити». Восьмой (Богородичен): «Радуйся, Чистая, Бога плотию рождающая во спасение всех, Еюже род человеческий обрете спасение, Тобою да обрящем рай, Богородице чистая благословенная»¹⁴⁰.

Взгляд на умершего христианина как на праведника высказан в анафорах вселенских учителей Василия Великого и Иоанна Златоуста. Св. Василий Великий, призвав на освящаемые Дары наитие Святого Духа, далее молится: «Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святаго причастие: и ни единого нас в суд или во осуждение сотвори причаститися Святаго Тела и Крове Христа Твоего: но да обрящем милость и благодать со всеми святыми от века Тебе благоугодившими, праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учителями, и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся»¹⁴¹. То же самое читаем в анафоре св. Иоанна Златоуста: «Еще приносим Ти словесную сию службу, о иже в вере почивших, праотцев, отцев, патриарсех, пророцев, апостолах, проповедницех, евангелистех, мученицех, исповедницех, воздержницех, и о всяком душе праведном в вере скончавшемся»¹⁴².

Я позволил себе изложить раннехристианский взгляд на кончину христианина и на отражение этого взгляда в церковной гимнографии и в евхаристических молитвах свв. Василия Великого и Иоанна Златоуста, потому что без учета этого взгляда было бы непонятным существование в древности панихид не только об умерших, но и о живых и даже совместно о тех и других. Протоиерей К. Кекелидзе опубликовал из рукописи Тифлисского церковного музея № 450 XVI века¹⁴³ неполный и из требника XVII века того же музея № 633 полный чин панихиды с надписанием «Панихида по живом человеке»¹⁴⁴. В основе этих записей лежат оригиналы греческого происхождения, в частности, по мнению прот. К. Кекелидзе, требник № 633 писан с перевода, сделанного святым Георгием Мтацминдели († 1065 г.)¹⁴⁵. Привожу эти чинопоследования как редкие и малоизвестные без сокращений.

В рукописи № 450 читаем: «После вечерни и великого повечерия священник облачается и входит в алтарь: диакон же сперва кадит весь алтарь, а потом выходит на алтарное возвышение и возглашает: «Благосло-

ви, владыко; священник: Благословено царство... Тот, по ком служится панихида, читает: Святый Боже..., Отче наш..., Господи, помилуй (12 раз), Приидите, поклонимся..., Господи, услыши молитву мою... потом тихим голосом: Услыши мя, Господи... Народ тем же голосом стихи: Дух твой благий... Аллилуиа (2 раза), Господи, помилуй (3 раза), Миром Господу помолимся... О свышнем мире... О мире всего мира... О святем храме сем... О еже услышану быти молению нашему, Господу помолимся. О еже ниспослати на ны великия и богатыя милости и сподобити нас свершения таинственного сего служения, Господу... О еже отпуститися всякому согрешению нашему, вольному и невольному, Господу... О еже очиститися нам от грех наших, Господу... О еже услышану быти молению нашему, ниспослати на ны великия и богатыя милости и сподобитися нам царствия Божия, Господу... О избавитися нам... И о всех требующих у Бога помощи...» Молитва (читалась иереем. — Н. У.): «Благодарим тя, Господи, сладчайше, источниче всех благ, создателю неба и земли, благодарим благого и человеколюбиваго Единороднаго Сына Твоего, Иисуса Христа, рожденнаго прежде всякия твари и посланнаго Тобою спасти и възискати нас погибельных. Благодарим и славим Тя, благого Отца, от благого Сына нераздельнаго и неразлучнаго, и собезначальнаго, благого и животворящаго Духа; да воссияет свет Твой нам сидящим во тьме и сени смертной, сподоби нас стати пред Тобою с возженной лампадой и отверзати уста пети Тя, небеснаго Царя.» (Следовало продолжение ектении из молений о том, о ком служится панихида. — Н. У.): «О еже избавитися брату нашему (имярек) от всякия опасности, Господу... О еже просветитися ему светом благочестия и страха Божия, Господу... О еже непорочно и неосужденно свершити ему течение жизни, Господу... О еже отчуждену быти от него и всякому вредному помышлению, Господу... О прощении грехов и отпущении беззаконий его, Господу... О еже стати ему превыше мирских помышлений, Господу... О еже жити ему в страсе и святости, Господу... О еже совлещися ему ветхаго человека и обещися в новаго, созданнаго по образу Божию, Господу... О избавитися нам... И о всех требующих...» Молитва (вторая от иерея. — Н. У.): «Господи Боже наш, даровавый мир человеком и ниспославый благодать Духа Святаго молящимся Ти; Сам убо, сияние Отчее, просвети разум наш и отверзи недостойныя уста наша; се бо предстоим мы пред Тобою и неизведной милостью Твоею, уповающе на неизреченную Твою премудрость, ею же всю тварю управляеши. Ты, Господи, рекл еси: всяк, иже попросит во имя Мое, получит от Отца Моего небеснаго; сего ради и мы грешнии молим безмерную Твою милость — даруй нам вся, елика просим. Ей, Господи, благодателю, давай нам паче, еже просим, услыши нас с небес святых Твоих и прости нам прегрешения наша, прости руку Твою и вознеси пред всеблагим Царем моление наше, яко кадило; даруй рабу Твоему (имярек) мир, здравие, грехов отпущение и заповедей Твоих исполнение». (По окончании молитвы. — Н. У.) — «Пресвятую, Пречистую... Возглас: Яко Бог милости, щедрот и человеколюбия еси и Тебе славу воссылаем... Певцы — Аминь. Аллилуиа (2 раза), стих — Господи, услыши мя в день скорби моея..., аллилуиа. — Послет ти помощь от Сиона... аллилуиа. Даст ти Господь по сердцу твоему, помянет всяку жертву твою... Помилуй нас, Господи... Слава, Господи, помилуй нас... И ныне, Милосердия двери...» Диакон: «Миром Господу помолимся... О свышнем мире... О мире всего мира... О святем храме сем... О рабе Божиим (имярек)... О мире, здравии и спасении его, Господу... О еже в благочестии и чистоте скончати ему течение свое, Господу... О еже противостати ему силою Христа всякому врагу, Господу... О здравии, жизни, оставлении грехов его, и наследии царствия небеснаго, Господу... О избавитися нам...» Молитва (третья): «Господи Боже наш, иже Петрови и блуднице слезами прощение грехов даровавый и покаывашаго разбойника оправдавый, прими исповедание раба Твоего (имярек), и вся согрешения его, вольная и невольная, сло-

вом или делом или помышлением, яко благий Бог, прости... Заступи, спаси... Пресвятую, Пречистую... Возглас: Яко Ты един имеши власть отпускати грехи, и Тебе славу воссылаем...»

Стихиры покаянные, глас 1-й: «В беззаконии зачатый и во гресех рожденный, не дерзаю аз блудный, Христе, возвести к Тебе очи...», «Аще праведник подвигом спасается, како покажуся аз, не ведаяй тяжести и горечи дня...», «Делом блудному уподобися, покаяния же его не стяжа, Ты же, яко благ, взыщи мя...», «Уклонившихся от Тебе ниневитян скоро обрел еси, и гнев, на них грядущий, отвратил еси...», «Обдержими...» Ищи в чине заупокойной панихиды. Канон, глас 4-й, *песнь 1-я*: «Иисусе, избавителю наш, иже блуднаго, мытаря и блудницу слезами и воздыханием спасл еси, помилуй и мя, тяжко согрешившаго и обратившагося, и спаси манием Твоим», «Огнь вожделений, якоже вещь душу мою поядает...», «Колеснице Солнца правды, Невесто пресветлая, зажги лампаду души моея...» *Песнь 3-я*: «Во тьме мира сего тьма греховная мя обыде, но Ты, Свете незаходимый, светом покаяния мя просвети и спаси мя», «Наследия избранных сподоби мя и омой мя слезами...», «Владычице сотворенных, рождша Христа Бога, просвети душу мою грехами омраченную...» Диакон: Миром Господу... О свышнем мире... О мире всего мира... О святем храме сем... О христолюбивом брате нашем (имярек), о жизни и спасении его и о еже проститися всякому прегрешению его и сподобитися ему царствия небеснаго, Господу помолимся... О еже достойно прияти быти молению и прощению его, Господу помолимся... О еже избавити его от всякия козни диявола... О избавитися нам... И о всех требующих от Бога помощи...» Священник молитву (четвертую): «Господи Боже наш, Бог спасати, приклони ухо Твое к молению нас, рабов Твоих, и даруй нам милость Твоя благости; отжени от нас всякое плотское помышление и подаждь нам духовное жителство. Обольщенных обрати, в немощех сущим утешение даруй, раба сего Твоего (имярек) от всех страстей свободи; всякое согрешение его, вольное или невольное, прости и сподоби его царствия небеснаго, яко Ты еси прибежище всех и у Тебе просим заступления...» *Песнь 4-я*: «Христу Судии праведному, припадаю аз окаянный», «В разбойники злыя впавшаго и от них посеченнаго исцели, Невесто, елеем и вином покаяния...», «Глубина премудрости, яко дождь, сниде на Тя, Мати Божия...» *Песнь 5-я*: «Какое имам предстати пред Тобою, Судие и Боже всяческих...», «Зол многих исполнихся аз, спаси мя, Господи, и исцели немощи моя...», «Пророческий глас возвестися нам и нарече Тя, Мати Божия, врата небесная...» *Песнь 6-я*: «Умерщвлен есмь душею и не вем и никакоже стыжуся, имеяй природу оскверненну...», «Мглою греховною омраченную душу мою светом Твоим просвети, Мати Божия...» Ектения малая: Паки и паки... и говорите до конца «Надеждо и пристанище христиан непостыдное...» *Песнь 7-я*: «Увы, кому уподобилася еси, грешная душе моя, любящи бо бесчинство...», «Даждь ми слезы, Блаже, да плачу согрешения моя...», «Ты и по рождестве сияеши, Невесто, добротю девства...» *Песнь 8-я*: «Уподобихся аз скотом бессмысленным и страstem поработихся...», «Зверь лютый расти мя...», «Благословляет мир рождение Твое, благословением нас венчавшая...» *Песнь 9-я*: «Се час покаяния...», «Дондеже имаши время обращения, обратися от зол, душа моя...», «Сиянием света Твоего душу нашу просвети...» На этом рукопись обрывается.

По требнику того же музея № 633, «По окончании вечерни и повечерия священник облачается, диакон кадит. После обычного начала: Приидите, поклонимся... Господи, услыши молитву мою... Прокимен — Гласом моим ко Господу воззвах... Услыши мя в правде Твоей. Певцы то же самое. Дух Твой благий наставит мя на землю праву. Народ — Услыши мя в правде Твоей... Слава... Услыши мя... И ныне — Услыши мя». Диакон произносит ектению (см. рукопись № 450), но после второй молитвы и пения «Аллилуиа» со стихами положены 17-я и 18-я кафизмы, между

которыми поются тропари «Благословен еси, Господи... Святых лик обрете источник жизни... Молитва: Господи Боже наш, иже Петрови и блуднице... Возглас: Яко ты един имеши власть отпустить грехи. Стихиры покаянные: «Исцеление имаши от Бога, душе моя, к Нему же припадая со слезами и воплем, возопи к целителю душ и телес: избави от грех, Человеколюбче, и сопричисли мя, Избáвителью, блуднице той и разбойнику; даруй ми прощение грехов и спаси мя, Боже мой», «Не уподобихся мытарю в покаянии и слез блудницы не стяжах аз; спаси мя, Господи, бессильнаго в добродетелех по слепоте сердца моего, яко милостив еси», «В час молитвы покаяться обещаю, зло же сильное обуревают мя; сего ради молюся Тебе, Всеблагий, избави мя от него и спаси мя, Боже человеколюбче». «Слава и ныне. Превознесена еси паче сил небесных, являющаяся храм Божества, преблагословенная Богородице, рождающая Спаса душ наших; молися убо за ны, песнь Тебе воспевающих». Говорят 50-й псалом до конца и канон покаянный и святым (иной чем в рукописи № 450. Перед каждой песнью указано начало ирмоса.— Н. У.).

Песнь 1-я: «Богу в мори люди потопльшему...», «Из глубины грехов к Тебе взываю: руку милости простри и спаси мя, якоже Петра, Человеколюбче», «Якоже блудницу, да множества грехов милостиво, Христе Боже, очисти мя кающагося, да с верою пою Ти», «Светлейше паче круга солнечнаго воссияша мученицы, и мрак покрывше, мир сиянием украсиша», «Упование верных и виновница обращения грешных, Богородице преславная, спаси мя молитвами Твоими». *Песнь 3-я:* «Утвердися днесь», «В пучину мрачную грехов ввержен есмь и взываю: светом покаяния просвети мя, Христе Светодавче, да со страхом пою Ти», «Пути, ими же странствовах на земли, в ров страстей и в бездну помышлений мя ввергоша», «Подвиги сильные мужественно подъявши и венцы неувядающи с небес приявши, святини и всехвальнии мученицы, испросите нам великую милость», «Небодержателя Бога плотию родила еси нам, Дево благодатная...» *Песнь 4-я:* «Услышах, Господи...», «О Слове, грешных Спасителю, спаси мя, преступльшаго заповеди Твоя...», «Поработихся помышлениям несмысленным и скотом неразумным уподобихся окаянный...», «Терзаемы и огнем сжигаемы, препобедисте искушения, мученицы мужественнии...», «О Дево, невесто благодатная, исполни благодати помышление мое...» *Песнь 5-я:* «К Тебе утреннюю...», «Неразумно в распутстве жизнь свою расточих, трепещу престола Твоего, пред ним же судитися стою; помилуй убо мя окаяннаго», «О Слове, отверзаяй очи слепым, мысленная моя очеса отверзи разумети свет повелений Твоих...», «С твердым сердцем мѹки горькия потерпелн есте, мужественнии мученицы...», «Моли Божественное Слово, манием Своим вся сотворшее и неизреченно от Тебе воплощенное, спастися поющим Тя, Богородице Дево». *Песнь 6-я:* «Якоже Иона...», «Обыде мя бездна вин и в глубину грехов впадох...», «Волны помышлений мя обуревают, Многомилостиве...», «Мученицы щитом веры прикрывшеся суетную лесь безбожных препобедиша...», «Воспеваем Тя, всепетая Богородице, рождающая нам плотию препрославленное Слово, Его же поют вся силы небесныя». Ектения «Миром Господу помолимся... И молитва— Господи Боже наш, Бог спасати...» Диакон — Заступи, спаси... Пресвятую, Пречистую... Священник — Яко Твое есть царство... Если хотите, говорите здесь же заупокойные седальны. Ипако́й — Надеждо и прибежище... до конца. *Песнь 7-я:* «Отроцы вавилонстии...», «Принеси Богу жертву хваления, душе моя, и покайся, дондеже есть купля житейская...», «Час смерти приближися, душе моя, покажи добрые плоды...», «Мученицы Христовы пещь соблазнов рекою крови утолиша...», «Купина неопалимая первое Тя предызобрази, огонь Божества недоступный родила еси нам; сего ради взываем Ти: терния страстей моих сожги, всеблаженная». *Песнь 8-я:* «Единого...», «Слово, яко свечу приях, страstem же скотоподобным поработихся аз окаянный...», «Господь близ тебе, разумеи, душе моя...», «Сладость Божества вкусив, горечь мучений в сладо-

сти претерпесте, святини мученицы...», Рождеством Твоим, Пресвятая Дево, человеческое естество от клятвы свободися; Ты бо родила еси благоговящаго нас и исполнящаго небо и землю». *Песнь 9-я*: «Прехвальная...», «Се суд приблизися и аз унываю, ибо дела судныя сотворих...», «Яко же хананейка взываю к Тебе, Христе: воздвигни мя унывающаго...», «Мир живых, Сион небесный и град первородных приша вас, святини мученицы...», «Божественным светом от Тебе рождшагося, Преславная Богородице, украси душу мою, страстьми и грехми омраченную, и сподоби мя жизни вечныя». Пресвятая Владычице Богородице... Святый Боже.. Отче наш... Яко Твое есть царство... Помилуй нас, Господи... Слава... Господи, помилуй нас... И ныне... Милосердия двери... Помилуй нас, Боже, по велицей милости Твоей... Еще молимся о благоверном царе нашем... О здравии, жизни, оставлении согрешений брата нашего (имярек) и всех братьи наших рцем вси... Еще молимся о христоробивом брате нашем (имярек), о мирной жизни его и прощении грехов, сознательных и бес-сознательных, вольных и невольных, и о еже сподобится ему жизни вечныя и царствия небеснаго, рцем вси... Три коленопреклонения и ектенния — Исполним... Священник молитву: Господи Боже наш, прими прилежное сие моление рабов Твоих и помилуй нас по множеству щедрот Твоих; ниспосли милости Твоя на нас, ожидающих от Тебе богатыя милости, и сподоби нас и всех братьи наших упокоения. Яко милостив и человеколюбец Бог еси и Тебе славу воссылаем Отцу и Сыну... С миром изыдем... Народ: О имени Господни, диакон — Господу помолимся, священник — Боже, ущедри ны и благослови ны... Слава Тебе, Христе Боже наш, народ — Упование наше... Благословение Господне буди над всеми вами... и получают евологию».

В тех же грузинских рукописях имеется чин панихиды об умершем. В требнике № 633 он имеет надписание: «Последование панихиды, избавляющей умершаго от огня и адских мучений»¹⁴⁶, в рукописи № 450 — «Чин панихиды над умершим»¹⁴⁷. Привожу его из последней.

«Священник — Благословено царство... Святый Боже... Отче наш... Господи, помилуй (12 раз), Господи, благослови. Священник — Господи, Иисусе Христе, Боже наш, помилуй и спаси души наша. Приидите, поклонимся... Яко благ и человеколюбец Бог еси... Господи, услыши молитву мою... Услыши мя в правде Твоей... Народ — тот же стих: Дух Твой благий наставит мя на землю... Слава, и ныне... Услыши мя... Диакон ектению заупокойную, священник возглас и молитву: Боже духов... Певцы — Аллилуиа (3 раза). Народ — стих: «К Тебе, Господи, воздвигох душу мою... Аллилуиа — Души их во благих... Блажен, яже избрал еси... Народ — Аллилуиа, стих «Воскреснут мертвии... Глубиную мудрости... (3 раза), Слава, и ныне — Ты еси стена... Господи, помилуй (3 раза), Слава, и ныне. Зажигают свечи и умиленным голосом — Блажени непорочнии... вся первая статья, после которой диакон говорит заупокойную ектению, священник возглас и молитву — Приснотекущая, творческая Сило Божия, все predeterminedное о спасении человека исполнимый, Христе Боже наш, расторгий узы смерти и множество злых духов покоривый... (Вторая статья — Н. У.) — Твой есмь аз... (вся статья). Благословен еси, Господи, научи мя... Святых лик обрете источник жизни... и дальнейшее. Диакон ектению заупокойную, священник возглас и молитву — Господи Вседержителю, Боже отец наших, живых и мертвых и всякаго естества человеческого создателю... Народ — Аминь. Седален заупокойный: «Преставльшихся от нас в жизнь вечную с праведными, Христе Боже, упокой и грехов отпущение им даруй, яко един безгрешен, благ и многомилостив еси, Господи», «Воистину суета и тление вся житейская...», «Начаток мне и состав зиждительное Твое бысть повеление...», «Слава, и ныне — Ты еси источник живота и воскресения нашего, Спасе, свет верным и путь жаждущим Тя...» Помилуй мя, Боже... и канон заупокойный с заупокойной ектению после 3, 6 и 9 песней. Достойно есть яко... Честнейшую херу-

вим... Преславная Богородице... Трисвятое, Отче наш... Помилуй нас, Господи... Господи, помилуй нас... Слава, и ныне — Милосердия двери... Глубиною мудрости... Ектения заупокойная и отпуст».

Обе панихиды — и о живом человеке и об умершем — имеют много общего, а именно «обычное начало», 142-й псалом, ектения, аллилуа со стихами, Непорочны и тропари «Святых лик обрете источник жизни...» Далее в панихиде о живом человеке положены покаянные стихиры, а в панихиде об умершем заупокойные седальны. В обоих чинопоследованиях далее следует 50-й псалом и канон, в первом случае покаянный, во втором — заупокойный. Там и здесь после 3-й, 6-й и 9-й песен положены соответствующие чину ектении. После канона в обоих случаях — Преславная Богородице... Трисвятое, Отче наш и тропари «Помилуй нас, Господи...» «Господи, помилуй нас» и «Милосердия двери».

• Всё отличие панихиды об умершем от панихиды о живом человеке заключается в различных по содержанию ектениях, нерейских молитвах, в стихах к Аллилуа и в канонах, тогда как входящие в панихиду псалмы 142, 118 и 50, а также тропари по Непорочных и по каноне для того и другого чинопоследования являются общими. Возможно, что панихида в более раннюю пору не имела разграничения на службы о живом человеке и об умершем. Это разграничение произошло позже в связи с введением в панихиду различных по содержанию канонов. В пользу этого предположения говорит не только общность для того и другого чинопоследований тропарей по Непорочных «Благословен еси, Господи...», «Святых лик обрете источник жизни» и проч., но и указания в чинах панихиды о живом человеке в рукописи № 450 по поводу покаянных стихир — ищи в чине заупокойной панихиды, а в требнике № 633 — Если хотите, говорите здесь же заупокойные седальны.

Разновидностью панихиды, как моления об отдельных членах Церкви, являлась царская панихида. В первой четверти XII века император Иоанн Комнен, в благодарность Богу и Пресвятой Богородице за блестящие победы над персами, скифами, далматами, даками и другими народами и счастливо раскрытые коварные замыслы его врагов из близких ему людей и даже родственников, а также чтобы иметь постоянных молитвенников о его грехах и грехах членов его семейства, построил в Константинополе монастырь в честь Премудрости Божией с храмами Господа Вседержителя, Божией Матери и архистратига Михаила¹⁴⁸. В уставе, данном монастырю, император писал: «Каждую неделю должно быть бдение с панихидой *ἀγρυπνία μετὰ παννυχίδος*, когда чтимая икона с другими ей предыдущими и последующими сопровождается со слезами клиром и всем народом и встречается клиром Милостивой с глубоким благоговением и подобающими почестями, и вносится в храм, где все — все пришедшие с этими чтимыми иконами богоносцы и народ совершают по чину установленное прилежное моление о прощении и оставлении наших прегрешений, возглашая перед каждым образом по пятнадцати раз Господи, помилуй»¹⁴⁹.

В другом месте завещания император писал: «Конечно желаю, чтобы Божественную икону Пресвятой Владычицы и Богородицы, моей Путеводительницы, брали в монастырь в дни наших памятей»¹⁵⁰.

Что касается упомянутого выше бдения с панихидой, то оно состояло из полунощницы и утрени, между которыми вставлялась особая служба о здравии императора. Это богослужение совершалось ежедневно. Служба начиналась в притворе храма Богородицы. По исполнении Непорочных, которые делились на три статьи, причем после каждой статьи полагалось Трисвятое и полунощные тропари с богородичном (по-видимому, это были тропари: «Се жених грядет в полунощи», «День он страшный помышляющи» и богородичен «Тебе необоримую стену»), братия переходили в храм. Священник шел в алтарь, трижды кадил вокруг престола, а затем, в преднесении ему свечи, уходил в храм архистратига Михаила, который служил царской усыпальницей. Совершив здесь каждение, он возвращал-

ся и кадил перед иконой Господа Вседержителя, затем весь храм и братию. В это время монахи пели Трисвятое и псалмы 19-й — «Услышит тя Господь в день печали», 20-й — «Господи, силою Твоею возвеселится царь», Трисвятое и тропари «Спаси, Господи, люди Твоя», «Вознесыйся на крест волею» с богородичным «Скоро предвари, прежде даже не поработимся врагом хулящим Тя». Иерей входил в алтарь и, по исполнении тропарей, делал трижды крест кадилом и возглашал «Слава Святей», и читали шестопсалмие.

Император также завещал, чтобы после его смерти за здравствующего императора пели только один псалом «Услышит тя Господь в день печали» и Трисвятое с вышеуказанными тропарями, а затем псалом 6-й — «Господи, да не яростию Твоею обличиши мене», вторично Трисвятое и тропарь «Со святыми упокой» с богородичным «Тебе и стену и пристанище» и молитву: «Помяни, Господи, усопших православных царей наших и ктиторов, и прости им всякое согрешение вольное и невольное, делом, словом или помышлением ими содеянное, и всели их в места светлые, в места зланные, отнюдуже отбеже всякая болезнь, печаль и воздыхание, идеже зрак лица Твоего веселит всех от века святых Твоих. И даруй им царство Твое и причастие неизреченных и вечных благ и Твоей бесконечной и блаженной жизни. Ты бо еси жизнь и упокоение усопших и Тебе славу...»¹⁵¹.

Царская панихида широко распространилась за пределами Константинополя и в условиях монастырского общежительного быта в свою очередь подверглась трансформации. Ее стали совершать в связи с повечерием и к ней же непосредственно присоединяли уставное чтение и утреню. Богослужение, начатое до полуночи и продолжавшееся до утра, оправдывало его название «агриппия с панихидой». В типиконе Афоно-Ватопедского монастыря № 324/935, написанном в 1405 году, царская панихида названа агриппией, и о ней сказано: «Должно знать, что бдение о царе совершается так: вечером поется вечерня как обычно. В первом часу утра ударяют в тяжкое, в великое, в железное и в колокола и, собравшись в церковь, поем повечерие. После же Слава в вышних Богу... поем два канона, повторяюще ирмосы первого и тропари, делая на 6, в другом же тропари на 4. Стих же говорим: Господи, спаси царя и услыши ны в онь же день призовем Тя; другой — Господи, силою Твоею возвеселится царь и о спасении Твоем возрадуется зело. И другой подобно (разумеется канон. — Н. У.), кто какие хочет (разумеется стихи. — Н. У.). По 3-й песни ирмос второго канона оба хора на сходе, затем иерей: Паки и паки миром.. Еще молимся о милости, мире, здравии, державе, победе, пребывании, спасении, преуспянии и укреплении благочестивейшаго и христоролюбиваго царя нашего имярек. Если же царь на войне, полагается и следующее. Еще молимся о преуспянии и укреплении христоролюбиваго воинства его со всем синклитом и еще молимся о еже сохранитися граду сему. Господи, помилуй (дважды). Заступи... Пресвятую, Пречистую... Возглас: Яко милостив... и поем кондак, глас 4-й: Вознесыйся на крест... По 6-й песни иерей произносит таким же образом ектению, затем кондак, глас 6-й: Предстательство христиан... затем прокимен, глас 6-й: Господи, силою Твоею возвеселится царь... стих: Яко царь уповает на Господа... Всякое дыхание... евангелие иши в среду первой седмицы поста, Слава... Молитвами Богородицы, Милостиве, возвыси рог благоверных царей, И ныне — тоже, затем оба хора на сходе поем стих: Помилуй мя, Боже... и стихиры. глас 5-й: Кресте Христов... Преложение скорбящих... Архангельски воспоим вернии..., затем иерей читает молитву: Спаси, Боже, люди Твоя... Господи, помилуй (12 раз), и возглас — Милостию и щедротами...» После 9-й песни ирмос канона, затем Достойно есть яко воистину — великое и тотчас: Господи, спаси царя... Тебе необоримую стену... Владычице, прими... Трисвятое и прочее, тропарь — Спаси, Господи, люди Твоя... Слава... Вознесыйся на крест... И ныне... Предстательство страшное...

Иерей творит ектению: Помилуй нас... Еще молимся о благочестивейших и богохранимых царях... затем и вышеуказанные прошения, Господи, помилуй (дважды) и возглас — Услыши ны, Боже... и бывает отпуст, затем полагается чтение, после которого начинаем утреню по обычаю»¹⁵².

Важнейшим элементом этого богослужения являются каноны. Они преобладают первой частью великого повечерия и следуют непосредственно за славословием («Слава в вышних Богу»). После 3-й песни положена малая ектения и кондак, а после 6-й — малая ектения и кондак Богородице «Предстательство христиан», затем чтение евангелия, стих из 50-го псалма, «Спаси, Боже, люди Твоя», а после канона «Достойно есть» и тропари Богородице, затем Трисвятое, тропари Кресту и богородичен и сугубая ектения. Все это не что иное, как молебен Божией Матери Параклисис.

Краткий обзор истории древнехристианского ночного богослужения показывает, что панихида в течение почти двухтысячелетней истории Церкви в одних случаях дошла до нашего времени под иным названием, в других существует в новом трансформированном виде. Так, «Последование святых и спасительных страстей Господа нашего Иисуса Христа» до сих пор в общих чертах сохраняет последовательность и состав евангельских чтений, который сложился в Иерусалиме в IV веке при посещении святых мест, связанных с воспоминанием последних суток жизни Иисуса Христа¹⁵³, а чтения пасхального ночного богослужения частично сохранились на литургии Великой субботы и перед Пасхальной утреней как чтение Деяний св. Апостолов. То же самое можно сказать о чтениях паремий, апостола и евангелия в навечерие праздников Рождества Христова и Богоявления. Они составляли сущность богослужения этих праздников и сохранились почти в том же составе, в котором некогда были читаемы на панихидах. Древняя ночная служба в память мучеников дошла до нашего времени в чинопоследовании панихиды об умерших, панихида же о живых членах Церкви дошла до нас в чинопоследовании Параклисиса Божией Матери. В современных чинопоследованиях повечерия, полунощницы видны черты монастырских панихид, а предшествующее шестопсалмию начало утрени представляет предельно сокращенную царскую панихиду.

Другой вид ночного богослужения Восточной Церкви — агрипния (ή ἀγριπνία). Возможно, что во время свв. Василия Великого и Иоанна Златоуста термины панихида и агрипния понимались как равнозначные, поскольку тогда ночное богослужение совершалось как торжественная встреча наступающего праздника, воскресного дня или как усиленная молитва, вызванная необычайными обстоятельствами — кончиной мученика или стихийным бедствием и проч., вне связи с определенными часами суток и точного времени. Канонические памятники III—V столетий затрагивают вопрос о времени только в связи с пасхальным ночным богослужением, но вопрос в данном случае касался не начала или окончания богослужения, а времени прекращения поста¹⁵⁴. Буквальный перевод термина агрипния соответствует русскому «неделание сна» или «бессонное» (от греч. τὸ ἀεργον — неделание и ὁ ὕπνος — сон). Он позволяет установить литургическую разницу между тем и другим видами ночного богослужения.

Панихида может быть совершаема вне связи с другими чинопоследованиями, как самостоятельное богослужение, — она может следовать непосредственно за литургией Преждеосвященных Даров, в непосредственной связи с повечерием и даже с полунощницей. Во всех случаях, будет ли она начата до полуночи, в полночь или после полуночи, в идее она оправдывала свое название как всенощное богослужение.

Агрипния должна начинаться вечером и оканчиваться утром. В типиконах XII—XIII веков, напр. Синайской библиотеки № 1096¹⁵⁵, Шно-Мгвимского монастыря — XIII века, без номера¹⁵⁶, указывается начало агрипнии после захода солнца, а рукописи Синайской библиотеки

№ 1094—XII—XIII веков¹⁵⁷ и № 1097—1214 года¹⁵⁸, а также Иерусалимской патриаршей библиотеки № 311—XVI века¹⁵⁹ уточняют это время: по малом заходе солнца, или, что то же, вскоре по заходе солнца.

В уставах с особой тщательностью указывается время окончания агрипнии: «должно еkkлисиарху иметь тщание в псалмопении и в чтении, дабы отпуст был при восходе солнца. Должно знать, что так принято в Палестине оканчивать агрипнию при восходе солнца, утрени же прочих дней седмицы еще во тьме»¹⁶⁰.

Поскольку агрипния начиналась с заходом солнца и оканчивалась при его восходе, в нее входили вечерня и утрени. Таким образом агрипния представляла в подлинном смысле бессонное бодрствование. Столь продолжительное богослужение к тому же без вечерней трапезы вызывало необходимость подкрепления сил. С этой целью между вечерней и утреней, обычно в притворе храма, совершалось благословение хлебов и их вкушение. Таким образом в агрипнию входили: вечерня, обряд благословения хлебов и их вкушение и утрени. В таком виде агрипния становится известной уже из «Повествования о путешествии отцов Иоанна¹⁶¹ и Софрония»¹⁶², в котором описывается посещение ими на Синае аввы Нила и беседа их по поводу агрипнии с последним¹⁶³.

Если панихида, по крайней мере до X века, представляла соборно-приходское богослужение, то агрипния возникла в Палестине на основе иноческого правила псалмопения и таким образом представляла собственно монастырское богослужение. Генетическая связь агрипнии с палестинским монастырским богослужением сказывается в том, что агрипния вошла в Иерусалимский устав и так прочно, что сама дальнейшая история этого чинопоследования протекала параллельно истории Иерусалимского устава. Чин агрипнии появляется всюду, куда попадает Иерусалимский устав, и подвергается изменениям по мере изменений в самом уставе. Эту особенность Иерусалимского устава отмечал уже в XI веке Никон Черногорец. Сравнивая списки Иерусалимского устава со Студийскими и Святогорскими (Афонскими), он писал: «Не бывает бдение отнюдь всенощное, ни в неделю, ни в праздник, ни чин последования летнего: повечериям же в полунощницы и утрени по образу (τύπον) Студийского и Святыя горы»¹⁶⁴. То же самое подтвердил в прошлом столетии исследователь истории уставов проф. И. Д. Мансветов. Говоря об особенностях Студийского устава сравнительно с Иерусалимским, он писал: «Отсутствие всенощных (как признак устава), вообще говоря, верен и выдерживается последовательно во всех студийских уставах. Устав Иерусалимский был назначен для монахов келлиотов, которые жили не вместе, а в келлиях, разбросанных на большем или меньшем расстоянии одна от другой; поэтому им неудобно было собираться в службе каждодневно и они избирали для этой цели кануны воскресных или праздничных дней. Сходясь с вечера, они продолжали службу целую ночь и затем расходились снова. В монастыре Студийском, как общежительном, такого неудобства не существовало, а потому братия собирались вместе на каждую службу и отдельно слушали вечерню и утрени»¹⁶⁵.

Самое раннее описание палестинского правила псалмопения имеется в вышеупомянутом «Повествовании о путешествии отцов Иоанна и Софрония». Путники достигли вершины горы, где жил старец Нил, в субботу вечером и, благодаря этому, оказались участниками правила псалмопения, которое старец начинал с вечера. Привожу это описание и последовавшую до окончания правила псалмопения беседу путников со старцем от лица автора описания.

«Старец начал Слава Отцу с прочими и когда сказали Блажен муж и Господи воззвах без тропарей и сказали Свете тихий и Сподоби, Господи, начал Ныне отпускаеши с прочими. И когда совершили вечерние, предложил нам трапезу.

По вкушении начали правило (утреню. — *Н. У.*) и по исполнении шестопсалмия, когда сказали Отче наш, начали псалмы сверхуставно (*ἀνετως*). И когда прочитали первую статью — пятьдесят псалмов, начал старец Отче наш и пятьдесят (раз) Господи, помилуй. И когда сели, один же из учеников прочитал соборное послание Иакова. И встав опять, начали вторую статью — пятьдесят псалмов и по исполнении пятидесяти псалмов дал другому брату, и тот прочитал из той же книги соборное послание Петра. И, встав, начали третью статью — пятьдесят псалмов и, исполнив сто пятьдесят псалмов и сказав Отче наш и Господи, помилуй, сели. Старец дал мне книгу, и я прочитал соборное послание Иоанна. И, встав, начали (петь) песни без тропарей. И ни после третьей песни, ни после шестой не сделал междопесния, но Отче наш и Господи, помилуй. И когда сказали Хвалитны без тропарей, начал (очевидно, старец. — *Н. У.*). Слава в вышних Богу и Верую и после этого Отче наш и триста раз Господи, помилуй.

И старец прибавил — Сыне и Слове Божий, Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас, помоги и спаси души наши.

И сказав — Аминь, сели.

Я говорю старцу: Почему, авва, не соблюдаете чин соборной и апостольской Церкви?

Старец говорит: Не хранящий чина соборной и апостольской Церкви да будет анафема и в нынешнем веке и в будущем.

Я говорю ему: Ты сам. С вечера на святое воскресенье ни после Господи воззвах, тропарей, ни после Свете тихий, ни по Сподоби, ни в правиле после Бог Господь, ни на стихологии псалмов воскресных седальных, ни тропарей на песнях трех отроков, ни после Величит на Всякое дыхание, ни после славословия не сказал Воскресение Спасово, еже хвалим.

И говорит мне старец: Я тебе скажу, чадо, что монахи этого не говорят, чтобы не присваивать себе священство и чтобы не наследовать горе, нарушая установления отцов. Ибо нарушающий определения отцов и корчемствующий и извращающий благочестивые и Божественные каноны горе наследует. Ибо то, что ты сказал, есть (дело) певцов, чтецов, иподиаконов и пресвитеров, имеющих хиротонию. Не имеющим же хиротонии не следует дерзать на это. Ибо для этого церковный чин поставляет певцов, чтецов, иподиаконов и пресвитеров. Певцов, чтобы петь и запевать напевы гласа и песни и возглавлять народ в (пенин) Святой Боже и в прокимнах и предпсалмиях и Иже херувимы при входе Таин и в причастных. Чтецов же для чтения паремий, пророческих и апостольских книг, иподиаконов и диаконов, чтобы служить жертвеннику, пресвитеров же, чтобы священнодействовать, совершать и крестить.

Спрошу и я у вас о главном церковном, а вы скажите мне истинно: в божественных литургиях и вечерних молениях и ночных агрипниях и утренних служениях кто запеваает и предначинает Аллилуиа и предпсалмия и прокимны и седальны и чтения и антифоны?

Мы говорим ему: Певцы и чтецы и иподиаконы.

Старец говорит: Правильно сказали. А кто в великие праздники и в святые воскресенья начинают в начале правила Бог Господь, и междопесния в песни трех отроков и Всякое дыхание, а в конце правила (утрени. — *Н. У.*) после Славословия — Воскресение Спасово еже хвалим.

Мы говорим ему: Всё это пресвитерское, ибо мы так приняли из церковного предания, чтобы всё это предназначалось иереям.

Старец говорит: Как же вы укоряете монахов, которые знают свою меру и хранят установления соборной Церкви и утвержденные каноны и не извращают установленные определения, но хранят с великой строгостью?

Мы ему говорим: Неужели согрешают те, кто на это дерзает?

Старец говорит: Всем благомыслящим известно, что не имеющие хиротонии и не побуждаемые иереями и самовольно делающие певческое в церк-

ви ли или в келлии, сами себя хиротонисуют. Тем более принимающие хиротонию из тщеславия и гордости и воображения и для выгод и пользы; они оказываются плохо видящими и ослепленными, бесплодные, но много вредящие, решительные, своевольные и раздражительные.

Ибо что есть красивого на небе, как не церковный чин, соединяющий небесные с земными.

Чин в разуме, чин в чувстве, держатель же чина, мир вышний, держит в покое всё доброе в Церкви. Бесчиние же и беспорядочность (вносят) в воздухе вихрь, в земле трясения, в море волнения, в городе и в домах вóйны, в душах греховность, в церквях нововведения, и не сохраняют церковный степенъ.

Потому неизменяющие хиротонии и присваивающие иерейский чин и возгласение, не мир и не благочиние и не единодушие, но смущение и бесчиние вносят.

И я говорю это не как отрицающий пение и творчество (τὰ ποιήματα) соборной и апостольской Церкви, но что молчалиникам и оплакивающим свои грехи тропари не содействуют.

И мы говорим ему: Неужели, кроме иерея, никто не может ничего петь, молиться и читать?

Старец говорит: Да не будет! Я не говорю, чтобы перестали читать, но я прошу не делать неположенного и не присваивать чтений, тем более в церкви»¹⁶⁶.

В правиле псалмопения Нила Синайского нельзя не заметить поразительного сходства с чинопоследованием агрипнии. В состав агрипнии входили вечерня и утреня, и между ними благословение и вкушение хлеба. Правило старца Нила также довольно четко делится на вечернее и утреннее и между ними трапеза. Более того, в состав правила старца Нила входят те же литургические компоненты, которые имеются и в агрипнии, а именно: Блажен муж, Господи, возвах, Свете тихий, Сподоби, Господи, Ныне отпускаеши, шестопсалмие, Бог Господь, библейские песни, послужившие основой для позднейших канонов, песнь Богородицы, Всякое дыхание, Великое славословие.

Известный в науке Орологион Синайской библиотеки № 863, IX века, позволяет уточнить некоторые моменты «Повествования». Орологион имеет надписание: «Орологион по правилу лавры святого отца нашего Саввы»¹⁶⁷, что указывает на его происхождение из лавры преп. Саввы Освященного. Из жития последнего известно, что преподобный был строгим блюстителем правила псалмопения и требовал знания этого правила всеми монахами его лавры. Когда кто-либо приходил, чтобы принять в лавре пострижение, Савва требовал предварительно изучить правило псалмопения. С этой целью он соорудил отдельный монастырек, в который посылал желающих принять монашество, где последние пребывали до тех пор, пока не выучат это правило¹⁶⁸.

Несколько слов о содержании правила. Оно начинается первой кафизмой псалтири, разделенной на три «Славы». Никаких указаний на время ее чтения при этом не дано. Она оказывается вне последующих часовых служб Орологиона, которые излагаются в следующем порядке: 1) в первый час дня, 2) в третий час, 3) в шестой час, 4) в девятый час, 5) для причащения Св. Таин, 6) вечернее правило и 7) в первый час ночи. На изложении правила этого часа рукопись обрывается¹⁶⁹.

В «Повествовании» относительно начала вечернего правила старцем Нилом сказано: «Начал старец Славу Отцу с прочими». В Орологионе указано в начале правила каждого часа читать «Слава, и ныне... Отче наш... и Приидите, поклонимся...»¹⁷⁰.

Равным образом сказанное в «Повествовании» о том, что старец в конце вечернего правила читал «Ныне отпускаеши с прочими», в свете указаний Орологиона следует понимать в том смысле, что Нил после «Ныне отпускаеши...» читал еще «Святой Боже, Верую и Отче наш»¹⁷¹.

Заметим, что в «Повествовании» об окончании утреннего правила также сказано, что старец после Славословия читал «Верую, Отче наш»¹⁷².

Согласно «Повествования», в Синайском вечернем правиле после «обычного начала» следовал 1-й псалом «Блажен муж»¹⁷³. В Орологионе первым псалмом в вечернем правиле указан 103-й — «Благослови, душе моя, Господа...»¹⁷⁴, псалом же «Блажен муж» указан как первый псалом первой кафизмы¹⁷⁵. Поскольку в Орологионе эта кафизма не связана непосредственно с правилом какого-либо часа, вполне возможно, что она имела значение вступления в правило всего суточного круга. Слова псалма «но в законе Господни воля Его и в законе Его поучится день и ночь. И будет яко древо насажденное при истокиах вод, еже плод свой даст во время свое», соответствующие своим содержанием духу иночества, всегда пребывающего в молитве и в назидании Св. Писанием, придавали всей кафизме значение начала, открывающего круг суточного правила псалмопения. Монах мог вычитать эту кафизму как перед вечерним правилом, так и перед утренним, в зависимости от того, откуда он считал начало суточного круга правила псалмопения¹⁷⁶.

В «Повествовании» сказано общо «Господи, воззвах»¹⁷⁷, в Орологионе же в вечернее правило входят двадцать псалмов, делимые на три «Славы» (6+5+9). Третья «Слава» начинается 129-м псалмом «Из глубины воззвах к Тебе, Господи...» Последними псалмами в этой «Славе» являются четыре: 140-й «Господи, воззвах к Тебе, услыши мя...», 141-й «Гласом моим ко Господу воззвах...», еще раз 129-й и 116-й «Хвалите Господа вси языцы»¹⁷⁸. Возможно, что в «Повествовании» под термином «Господи, воззвах» имеются в виду эти четыре псалма, имеющиеся во всех списках Иерусалимского устава до современного русского печатного Типикона включительно.

В Орологионе после «Свете тихий» в субботу вечером указано петь «Аллилуиа» со стихами: «Господь воцарися, в лепоту облечеса. Облечеса Господь в силу и препоясая» (1-й стих) и «Уготовал еси престол Твой от века, от века Ты еси» (2-й стих). В «Повествовании» об этом ничего не сказано.

Вторая половина вечернего правила из «Повествования»¹⁷⁹ совпадает с правилом Орологиона¹⁸⁰. Сопоставить утреннее правило по обоим памятникам невозможно из-за утраты этой части в Орологионе.

Что касается чтения во время утреннего правила аввы Нила всей псалтири, то возможно, что старец вынужден был это делать, поскольку он не допускал в своем правиле пения тропарей. Сверхуставное чтение всей псалтири в этом случае в какой-то степени могло заполнить время, установленное для воскресного бдения.

Перейдем к беседе, происходившей между Нилом, с одной стороны, и Иоанном Мосхом и Софронием, с другой. Она проходила, по крайней мере сначала, в резком тоне. Впрочем собеседники укоряли старца не в нарушении чинопоследования. Напротив, из их слов видно, что в «соборной и апостольской Церкви», разумеется в первую очередь в палестинских монастырях и храмах, богослужение в ночь под воскресенье состояло из тех же литургических компонентов, как и правило аввы Нила. Иоанн и Софроний видели отступление старца от общепринятого чинопоследования в том, что он вовсе не допускал пения тропарей, даже нарочито написанных в прославление воскресения Христова. Старец оправдывал это тем, что тропарное творчество не содействует молчаливкам и оплакивающим свои грехи¹⁸¹.

Вместе с тем из беседы видна и вторая причина, по которой Нил не допускал пения тропарей. В «соборной и апостольской Церкви» в богослужении участвовали иерей, диаконы и иподиаконы, чтецы и певцы. Все они принимали хиротонию. Во всяком богослужении, в том числе и в агрипнии, певцы поют Аллилуиа, запевают напев гласа и мелодию песнопения. Чтецы читают паремии, пророческие и апостольские книги. Иерей

запевают Бог Господь, начало песен, междопесния в песнях трех отроков, Всякое дыхание, Славословие и «Воскресение Спасово, еже хвалим». Исполнение всего этого нехиротонисованными монахами Нил считал незаконным присвоением им не принадлежащего.

По существу беседа Нила Синайского с Иоанном Мосхом и Софронием касалась одного и того же предмета — предвоскресного богослужения, которое совершала вся «соборная и апостольская Церковь», в том числе и старец Нил. Но Нил был отшельник, в первой половине VII века державшийся того воззрения на церковное песнотворчество, которое существовало у анахоретов IV века. Между тем два с половиной столетия, отделявшие старца от анахоретов IV века, внесли значительные изменения в богослужение именно в Палестине, где монашество, благодаря наличию здесь святых мест, тяготело к последним, а не к пустыне.

Этерия неоднократно упоминает о присутствии монашествующих на святых местах, как об участниках тамошнего богослужения. Так, по поводу празднования дня Богоявления в Вифлееме она пишет, что туда на этот праздник приходил из Иерусалима епископ со своим клиром и стекалось множество отшельников. Богослужение совершалось с вечера до глубокой ночи, затем патриарх с клиром и многие из народа и отшельников уходили в Иерусалим, а приписанные к вифлеемским святым местам пресвитеры, клирики и монашествующие оставались в Вифлеемском храме до рассвета, поя духовные песни и антифоны¹⁸². Из описания Этерией святогробского богослужения видно, что здесь монашествующие ежедневно в отсутствие патриарха и его клира от пения петухов и до рассвета совершали богослужение «и с этого часа, — пишет она, — вплоть до рассвета поются песни и стихословятся псалмы, также и антифоны, и после каждой песни читается молитва. Ибо по два или по три пресвитера, также и диакона ежедневно чередуются с монашествующими¹⁸³. Итак уже в IV веке, когда некоторые аввы высказывались против принятия монахами священного сана¹⁸⁴, в Иерусалиме, в Вифлееме среди монашествующих были имеющие сан. Лиц в священном сане можно было встретить среди монашествующих, «неприписанных» к святым местам. Этерия пишет о посещении ею Синая: «Итак в субботу вечером мы вступили на гору, и когда прибыли к некоторым келлиям, то нас приняли весьма ласково монахи, жившие в них, и оказали нам всевозможное радушие. Есть там и церковь с пресвитером, где мы и остались на эту ночь, а затем рано утром в день воскресный, с пресвитером и монахами, жившими там, начали взбираться на отдельные горы»¹⁸⁵.

Изменилось отношение к песнотворчеству. Один из собеседников старца Нила — Софроний был мелодом, то есть сочинял тексты песнопений и сам полагал их на музыку¹⁸⁶. Его значение в истории палестинского богослужения было настолько значительным, что в списке Иерусалимского устава (рукопись Парижской национальной библиотеки № 361—XIII—XIV в.) его имя упоминается наряду с именем преподобного Саввы как составителя этого устава: «Начало с Богом. Типикон церковного последования Иерусалимской святой лавры преподобного отца нашего Саввы, составленный и записанный святейшим патриархом, отцом и иеромонахом иерусалимским господином Софронием»¹⁸⁷. И наконец в рукописи библиотеки Крестного монастыря в Иерусалиме № 43—1122 года Софроний называется творцом часов и двенадцати тропарей Великой пятницы¹⁸⁸.

В «Орологионе по правилу лавры святого отца нашего Саввы» в службах каждого часа даны тропари применительно к тому или иному дню седмицы. На первом часе: «Ночь прешед, благодарю Тя...» и в конце часа «Свете истинный, просвещаяй всякаго человека, грядущаго в мир...» Для понедельника и вторника: «Грешников трепещущих услыши, Господи, якоже приял еси блуднаго раскаявшагося, и нас прими, благий Спасе...» Для среды и пятницы: «Яко имеяй множество щедрот ко смирению нашему и хотяй грешныя спасти, Блаже, крест и копие претерпел еси,

Искупителю...» Для четверга: «Пречистая Богородице, в отчаянии от тяжких наших грехов обуреваемые, на Тя надежду возлагаем, поспеши, спаси, свободи нас...» В субботу: «Прехвальнии мученицы, агнцы словесные, всеожожение духовное, жертва приятная Богу, вас земля не потаила, но небо прият вы...».

На третьем часе «Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час апостолом Твоим ниспославый, Того, Благий, не отыми от нас, но обнови нас молящих Ти ся...» В понедельник и вторник: «Помышляю день страшный и плачу деяний моих лукавых...» В среду и в пятницу: «Токмо водрузися древо креста...» В четверг: «Милосердия двери отверзи нам, благословенная Богородице...».

На шестом часе: «Иже на шестый час пригвоздивыйся ко кресту Христе Боже наш, и грех умертвивый на древе, умерша же ожививый смертию Своею, творение рук Твоих, человека, облек еси в бессмертие. Мертва мя страстьми животворящими Твоими страданиями и гвоздьми, ими же пригвоздился еси телесне, просвети мой ум к состраданию, яко Человечколюбец». В понедельник и вторник: «Помилуй нас, Господи, помилуй нас...» В среду и в пятницу: «Господи, умиловившись согрешениям нашим...» В четверг: «Надеждо мира, благая Богородице...».

На девятом часе: «Иже на древе повешенный душу Свою в девятый час Отцу предал еси, и сораспятому разбойнику путесотворивый вход в рай, не иди мимо мене и не отвержи мене, Блаже, но освяти душу мою и просвети мою мысль, и увенчай мя бессмертной жизни участием в Тайнах Твоих, да, вкусив Твоя доброты, песнь воскликновения возведу Ти, радуясь о всех Твоих благодеяниях, Христе Боже наш, слава Тебе». В понедельник и вторник: «Страшен еси, Господи, и кто противостоит праведному суду Твоему...» В среду и в пятницу: «Пречистому образу Твоему покланяемся, Благий...» В четверг: «С пророки и мученики и ученики Спасовы, Богородице Марие...» В первый час ночи: «День прешед, благодарю Тя, Господи, вечер прошу с ношью без греха подаждь ми, Спасе, и спаси мя»¹⁸⁹ (на этом рукопись обрывается).

Хотя «Орологион» восходит к IX веку, но это слишком поздняя дата для появления в лавре преп. Саввы тропарного пения. Если его не существовало при преп. Савве, то сомнительно, чтобы при собеседнике старца Нила Софронии, который до 634 года был монахом этой лавры, пение тропарей здесь не было известно.

Что касается отсутствия среди монахов лиц в священном сане как одной из причин отправления келейного правила без тропарей, то в Палестине этой проблемы не существовало уже в IV веке. Неоднократные упоминания Этерии о существовании в ее время среди монахов лиц в священном сане выше приводились. Преподобный Евфимий Великий имел сан иерея еще до прибытия в Палестину (406 г.), когда ему было 28 лет¹⁹⁰. Ко времени его кончины († 473 г.) в его лавре было несколько священников¹⁹¹. В том случае, если среди монахов не было иерея, как это имело место в лавре преп. Саввы, здесь агрипнию совершал пришлый священник¹⁹². Когда же патриарх Салустий в 491 году освятил Богозданную церковь и посвятил Савву в иерея¹⁹³, тем самым он положил начало существованию в лавре иеромонахов.

Итак в палестинских монастырях, в силу постоянного молитвенного общения монахов с паломниками и клириками святых мест, уже в IV веке возникли условия, предельшие трансформацию келейного правила псалмопения в общецерковное богослужение. Совершение ночного правила под воскресные дни и праздники всем братством в храме с участием священника и с использованием гимнографии естественно превращало правило псалмопения в чинопоследование агрипнии.

Примечания к первой главе

- ¹ Писания мужей апостольских. СПб., 1895, с. 259.
- ² *Евсевий*. Церковная история, IV, 15.
- ³ *Дидаскалия (Didascalia apostolorum)* в русском переводе проф. П. А. Прокошева. Томск, 1913, с. 150 (гл. XXI).
- ⁴ *Евсевий*. Жизнь Константина, кн. III, гл. 25—40.
- ⁵ Там же, гл. 40—43.
- ⁶ Там же, гл. 45.
- ⁷ Там же, гл. 51.
- ⁸ Там же, гл. 50.
- ⁹ *Евсевий*. Церковная история, кн. X, гл. 2 и 3. Возможно, что Евсевий под символами Господних страстей имеет в виду таинства крещения и причащения Св. Таин. Подобное выражение употребляет Руфин в отношении самого Константина, не принимавшего таинства крещения: «он еще не принял символа страдания Господня».
- ¹⁰ Этерия прибыла на Восток весной 381 года и покинула окончательно Иерусалим в понедельник на пасхальной неделе, 25 марта 384 года. Ее описание иерусалимского богослужения относится к 383 году. G. Kretschmar. Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit. (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Bd. 87, 1971, S. 175, Anmerkung 28.)
- ¹¹ Этерия, гл. 24.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же, гл. 35—37.
- ¹⁴ Там же, гл. 38.
- ¹⁵ Там же, гл. 25.
- ¹⁶ Там же, гл. 42.
- ¹⁷ Св. Василий Великий. Творения, т. III. СПб., 1911, с. 238—239 (Migne, P. G., t. 32, col. 764).
- ¹⁸ По-видимому, Василий Великий в данном письме не имел в виду праздника Рождества Христова. Так можно полагать, потому что письмо было написано поздним летом 375 года (*J. Quasten*. Patrology, vol. III. Utrecht, 1960, p. 225), когда на Востоке событие Рождества Христова воспоминалось одновременно с Крещением Его 6-го января. Так, Епифаний Кипрский, написавший Панарион в 377 году (*J. Quasten*, p. 388), не разделяет два эти праздника (Панарион, 51, 16—27). Иоанн Златоуст в «Слове» на праздник Рождества Христова, произнесенном в Антиохии 25 декабря 386 года (*J. Quasten*, p. 454), говорил, что «не прошло еще и десяти лет, как этот день стал известен и знаком нам» (Творения, т. 2. СПб., 1896, с. 388). У Григория же Богослова имеется отдельное «Слово» на Рождество Христово — 25 декабря и на Богоявление — 6 января (*J. Quasten*, p. 243). Григорий Нисский также произнесил отдельно слово на Богоявление 6 января в 383 году и на Рождество Христово 25 декабря — в 386 г. (*J. Quasten*, p. 277). Существует в науке предположение, что Василий Великий первым ввел праздник Рождества Христова в Каппадокии 25 декабря (около 373—377) как антиарианский (П. Прокошев. *Didascalia apostolorum* и первые шесть книг Апостольских постановлений. Томск, 1913, с. 289).
- ¹⁹ *J. Quasten*, p. 219.
- ²⁰ Сократ Схоластик. Церковная история, VI, 8.
- ²¹ Св. Иоанн Златоуст. Творения в русском переводе, т. 2. СПб., 1912, с. 776—778 (греческий текст — Migne, P. G., t. 50, с. 713, 715).
- ²² A. Renoux, P. O. 168, p. 151 (13).
- ²³ A. Renoux, P. O. 163, pp. 169—182.
- ²⁴ Этерия, гл. 35.
- ²⁵ A. Renoux, P. O. 168, pp. 271 (133) — 273 (135).
- ²⁶ Этерия, гл. 35.
- ²⁷ A. Renoux, P. O. 168, p. 275 (137).
- ²⁸ Этерия, гл. 36.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же. Теперь установлено, что эта церковь была построена после 347 года, точнее — между 380 и 390 годами. В 614 году она была разрушена персами и в XII веке восстановлена крестоносцами. В 1920 году было откопано основание церкви, обломки здания и прекрасный мозаичный пол церкви. Itinerarium Aetherie (Egeriae). Etherie: Journal de voyage. Texte latin, introduction et traduction de Hélène Pétré. "Sources chrétiennes", t. 21. Paris, 1964, p. 62.
- ³¹ Этерия, гл. 36.
- ³² A. Renoux, P. O. 168, p. 275 (137).
- ³³ Этерия, гл. 36.
- ³⁴ A. Renoux, P. O. 168, pp. 275 (137) — 277 (139).
- ³⁵ Этерия, гл. 36.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Это изменение маршрута шествия объясняется тем, что на месте бывшей резиденции Канафы, которая, по словам св. Кирилла Иерусалимского, представляла собой руины («обличит тебя дом Канафы, настоящим опустением доказывающий силу Осужденного тогда в нем», — говорил св. Кирилл в Огласительном слове 13, гл. 38), в

438—439 гг. имп. Евдокия построила церковь св. Петра (А. Renoux, P. O. 163, p. 46).

³⁸ А. Renoux, P. O. 168, pp. 277 (139) — 279 (141).

³⁹ А. Рену допускает, что это был портик, ведущий в резиденцию первосвященника. Но кажется более вероятным, что это была церковь, о которой еще св. Кирилл в 16-м огласительном слове сказал: «всего приличнее было бы, как о Христе и о Голгофе говорить нам на этой Голгофе, так и о Духе Святом говорить в Горней церкви» (гл. 4), и о которой Этерия подчеркнуто говорит: «И хотя целый год по воскресным дням служба совершается в большой церкви, то есть в той, которая находится на Голгофе (то есть за Крестом) и которую соорудил Константин, однако в один воскресный день, именно в Пентикостию пятидесятницы, совершается на Сионе, как вы найдете упомянутым ниже, и притом на Сионе так, что туда идут до начала третьего часа» (гл. 25). Очевидно, во время Этерии эта церковь считалась не связанной с событиями последних суток земной жизни Иисуса Христа и поэтому оставалась в стороне от пути, по которому двинулось шествие из ворот города в направлении к Голгофе. Возможно, что ко времени появления армянского лекционара за этой церковью закрепилось новое представление как о месте совершения Тайной вечери, о чем не упоминали св. Кирилл и Этерия. Так можно полагать на основании сказанного Исихием в Похвальном слове первоученику Стефану, где проповедник называет мученика «гражданином церкви Креста, жителем Вифлеема, воспитанником церкви Воскресения, служителем столов на Сионе, глашатаем вознесения». Цитату из Похвального слова Исихия, за недостаточностью для меня издания «Слова», заимствую у Г. Кречмара. Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Bd. 87, 1971, S. 178). Построенная императрицей Евдокией церковь на месте двора первосвященника и представление о церкви на Сионе, как о месте совершения Тайной вечери, естественно вызвали посещение этих святынь, указанное в армянском лекционаре.

⁴⁰ А. Renoux, P. O. 168, pp. 279 (141) — 281 (143).

⁴¹ Там же, p. 277 (139).

⁴² Там же, примеч. 2 к XLI.

⁴³ Там же, pp. 277 (139) — 281 (143).

⁴⁴ А. Baumstark. Comparative Liturgy. London, 1958, p. 22—24.

⁴⁵ J. Quasten. Patrology, III, p. 454.

⁴⁶ Migne, P. G., t. 49, col. 353.

⁴⁷ Этерия, гл. 25.

⁴⁸ Migne, P. G., t. 85, col. 469 A.

⁴⁹ А. Renoux, P. O. 168, pp. 367 (229) — 369 (231).

⁵⁰ В Иерусалимском лекционаре далее сказано: «В других городах празднуют Рождество Христово». Эта рубрика встречается во многих армянских лекционарах, и ее не оспаривали ни армяне, ни греки. Первые потому, что этим они доказывали, что их лекционары подлинно святоградские, греки же этим подтверждали законность празднования Рождества 25 декабря. «Тайна происхождения и смысл нашей рубрики,— пишет А. Рену,— остается открытой» (p. 77). Не является ли эта рубрика быть может случайно сохранившимся следом неудавшейся попытки патриарха Ювеналия ввести праздник Рождества Христова 25 декабря, о чем будет сказано ниже?

⁵¹ «Местом пастырей» или «Пастовой» называется место, с которым предание связывает явление пастухам ангела, возвестившего о рождении Иисуса Христа. Самое раннее сообщение об этом месте принадлежит Этерии: «В далеке оттуда (имеются в виду гробницы царей иудейских в Вифлееме.— Н. У.) есть церковь, которую зовут — у Пастырей, где теперь большой цветник, тщательно кругом обнесенный стенами, и там находится очень светлая пещера, имеющая алтарь в том месте, где пастырям, во время их бдения, явившийся ангел возвестил рождество Христа» («Православный палестинский сборник», вып. 20, СПб., 1889, с. 185).

⁵² А. Renoux, P. O. 168, p. 211 (73).

⁵³ Эта пещера расположена на расстоянии около километра от «Места пастырей». По словам Евсевия, мать имп. Константина воздвигла при этой пещере храм и всячески украсила священную пещеру (Жизнь Константина, кн. III, гл. 41 и 43).

⁵⁴ А. Renoux, P. O. 168, pp. 211 (73) — 215 (77) и примечание 11.

⁵⁵ Там же, p. 215 (77).

⁵⁶ См. И. Карабинов. Постная триодь. СПб., 1910, с. 55—60, где даны сводные таблицы чтений Великой субботы в армянской, мозарабской и галликанской церквях.

⁵⁷ А. Renoux, P. O. 168, pp. 301 (163) и 305 (167) — 307 (169).

⁵⁸ Там же, p. 261 (123) и примечание 4.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же, p. 241 (103).

⁶¹ Данный памятник восстановлен прот. К. Кекелидзе по рукописям Латальской и Кальской, так названным прот. Кекелидзе по месту их нахождения. Латальскую рукопись прот. Кекелидзе относит к 982 году (Иерусалимский канонарь, с. 8), появление Кальской — не позже 897 года (с. 10). По существу это лекционары, так как главным элементом их содержания являются указания чтений минейного и триодного круга с некоторыми уставными (с. 13). Прот. Кекелидзе назвал восстановленный им литургический памятник «канонарем», поскольку в самих рукописях излагаемый литургический

материал называется канонем. На основании сопоставления содержания рукописей с данными топографии святых мест Иерусалима, прот. К. Кекелидзе относит «Иерусалимский канонарь» ко времени патриарха Софрония (634—644) и склонен считать последнего составителем грузинской версии Иерусалимского лекционара, поводом же к составлению версии считает восстановление святых мест патриархом Модестом после разрушения их в 614 году Хозроем (с. 24). Публикации грузинских лекционаров М. Тархнишвили, к сожалению, для меня оказались недоступными.

Об общей идейной направленности чтений ночного богослужения праздника Рождества Христова в Иерусалимском канонаре VII века см. *Н. Успенский. История и значение праздника Рождества Христова*. (Актювая речь, произнесенная 9 октября 1956 г. в Ленинградской духовной академии.) «Журнал Московской Патриархии», 1956, № 12, с. 38—47, а также на немецком языке в *Bibliotheca classica orientalis*. Heft 6. Akademie Verlag, Berlin, 1962, S. 367—372.

⁶² К. Кекелидзе. Иерусалимский канонарь, с. 43—48.

⁶³ Там же, с. 26.

⁶⁴ А. Репoux, Р. О. 168, р. 24.

⁶⁵ К. Кекелидзе. Иерусалимский канонарь, с. 48.

⁶⁶ Там же, с. 49.

⁶⁷ Migne, P. G., t. 88, col. 197.

⁶⁸ П. Прокошев. Didascalia apostolorum, с. 286, примечание 152.

⁶⁹ Там же. Памятник был опубликован Кекелидзе в статье «К вопросу о времени празднования Рождества Христова в древней Церкви», Киев, 1905.

⁷⁰ В основе как армянских, так и грузинских лекционаров лежали греческие оригиналы. Те и другие переводы предназначались для нужд этих церквей. Полагают, что армянские переводы делались в 390—440 годы, когда Армения была разделена между Византией и Персией (428). (Г. Кречмар. Die Frühe Geschichte der Jerusalem Liturgie. "Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie", Jg. 2, 1956, S. 22 f.). Грузинский перевод существовал уже в 450 году (А. Рену, Р. О. 163, с. 22).

⁷¹ Г. Кречмар. Die Frühe Geschichte der Jerusalem Liturgie, S. 40.

⁷² Архиепископ Сергий. Полный месяцеслов Востока, т. II. Владимир, 1901, с. 524.

⁷³ Г. Кречмар. Die Frühe Geschichte, S. 39. Эта церковь как существующая уже упоминается в Житии преподобной Мелании, скончавшейся 31 декабря 439 г. Здесь говорится, что преподобная «на день святого первоученика Стефана бе в храме его на всеобщем бдении» (Четырнадцать минен, Декабрь, 31 день).

⁷⁴ Г. Кречмар, цит. труд, с. 39.

⁷⁵ В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, т. IV. Пг., 1918, с. 324—325.

⁷⁶ И. Помяловский. Житие св. Савы, главы 50, 52, 56, 57, 61, 84, 85, 86, 87, 88, 89.

⁷⁷ Там же, гл. 50.

⁷⁸ А. Дмитриевский. Древнейшие патриаршие типиконы, с. 183—185.

⁷⁹ Беседа о мучениках. Migne, P. G., t. 50, col. 663. Русский перевод: Творения, т. 2, СПб., 1912, с. 725.

⁸⁰ М. Arranz. Les prières presbytérales de la "Pannychis" de l'ancien Euchologe byzantin et la "Panikhida" des défunts. "Orientalia Christiana Periodica", vol. XL, fasc. II, 1974, p. 337—339.

⁸¹ М. Arranz. Les grandes étapes de la liturgie Byzantine: Palestine — Byzance — Russie. "Liturgie de l'Eglise Particulière et Liturgie de l'Eglise Universelle". Roma, 1975, p. 51.

⁸² Там же, с. 46—47.

⁸³ обстоятельный обзор песнотворчества патриарха Софрония см. *И. Карабинов. Постная триодь*. СПб., 1910, с. 83 и далее.

⁸⁴ И. Карабинов. Постная триодь, с. 98 и далее.

⁸⁵ Там же, с. 107 и далее.

⁸⁶ Там же, с. 112 и далее.

⁸⁷ Там же, с. 119 и далее.

⁸⁸ И. Помяловский. Житие св. Савы, гл. 28.

⁸⁹ А. Дмитриевский. Древнейшие патриаршие типиконы, с. 110—113.

⁹⁰ А. Васильев. Византии и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии. СПб., 1900. Приложение III: О годе Восстановления Православия, с. 142—146.

^{90б} Довольно обстоятельно были описаны Симеоном Солунским. Migne, P. G., t. 155, col. 624—654, 660—661. Русский перевод: Писания свв. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. 2. СПб., 1856, с. 473—503 и 507—510.

⁹¹ Migne, P. G., t. 155, col. 624.

⁹² См. сноску 81.

⁹³ И. Мансветов. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885, с. 83—84.

⁹⁴ Там же, с. 86.

⁹⁵ Типикон указывает чтение «Оглашений Студитовых» в конце всеобщего бдения в притворе храма перед чтением 1-го часа во все воскресные дни года, в том числе в Неделе ваий и Антипасхи, хотя в эти праздники «ничтоже воскресно поется, но тоию праздника», а также в праздник Вознесения.

- ⁹⁶ И. Карабинов. Постная триодь, с. 122—136.
- ⁹⁷ Там же, с. 138—147. Принадлежность Климента к Студийскому монастырю рядом ученых отрицается. П. Τρεμπέλας. Ἐκλογή ἐλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας. Ἀθήναι, 1949, σελ. 241.
- ⁹⁸ И. Карабинов. Там же, с. 149—168.
- ⁹⁹ У Симеона Солунского в «Писаниях св. отцов»..., т. 2, с. 474.
- ¹⁰⁰ М. Скабалланович. Толковый Типикон, вып. 1. Киев, 1910, с. 412—413.
- ¹⁰¹ J. Boag, p. 44.
- ¹⁰² А. Дмитриевский. Описание, II, с. 13—15.
- ¹⁰³ Там же, с. 62.
- ¹⁰⁴ Там же, с. 75.
- ¹⁰⁵ А. Дмитриевский. Богослужение страстной и пасхальной седмиц, с. 312—317.
- Незначительные варианты в молитвах этой рукописи сравнительно с молитвами синайских рукописей №№ 956, 958 и 962, а также с молитвами из сочинения Симеона Солунского Περὶ τῆς θείας προσευχῆς, Migne, P. G., t. 155, с. 660—661, указаны проф. А. Дмитриевским в подстрочных примечаниях к чинопоследованию панихиды из рукописи Александрийской патриаршей библиотеки в Каире. Поскольку эти варианты крайне незначительны, текстуальный же анализ данных молитв не входит в задачу настоящего исследования, я ограничиваюсь указанием на эти разночтения.
- В списке устава Великой Константинопольской церкви XI в. Дрезденской национальной библиотеки № 140 изложена эта же панихида, но с некоторыми изменениями и дополнениями. Совершитель ее — патриарх. После возгласа «Благословено царство» один из вторых диаконов читает 90-й псалом: «Живый в помощи». Диакон произносил ектению «первой панихидной молитвы» и патриарх возглас, а затем уже следовало пение первого антифона. Во время пения первого антифона патриарх в преднесении ему свечи кадил вокруг престола, произнося тропарь: «Слава Тебе, Христе Боже, апостолов похвало», затем через святые врата проходил к «правым антиминсам» и далее совершал каждение всего храма, затем возвращался в алтарь и, отдав кадило, осенял свечой. Второй и третий антифоны также предварялись ектениями и возгласами соответствующих молитв. После третьего антифона полагалось пение 50-го псалма «Помилуй мя, Боже», затем произносился прокимен: «Господь крепость людям Своим» со стихом «Принесите Господеву». Архидиакон: «Господу помолимся», патриарх: «Яко свят еси, Боже наш». Затем «Всякое дыхание» и евангелие от Луки: «Рече Господь, блюдите, да не прельщени будете». «Мир всем» перед чтением евангелия произносил патриарх, при отсутствии же его — читающий на амвоне евангелие пресвитер. После евангелия тотчас «Бесплотное естество», «Господи помилуй» (40 раз), возглас, главопреклонение и отпуст (опубликовано А. Дмитриевским — Древнейшие патриаршие типиконы, с. 330—334, и вторично — J. Mateos, Le Typicon, t. II, p. 204—208). Если Каирская рукопись № 104 ограничивается только указанием на совершение панихиды в Великом посту, то в Дрезденском списке панихида «обрамлена» элементами повечерия. Это псалом «Живый в помощи Вышняго» в самом начале панихиды в «Бесплотное естество» в конце чинопоследования. Другое существенное отличие — произношение ектений и возгласов в одном памятник перед пением антифонов (Дрезденский список) и в другом — после их пения (Каирская рукопись № 104). Не отражает ли порядок следования псалмов и молитв в Каирской рукописи более ранней литургической традиции, о которой Этерия писала: «А как только пропоет первый петух, тотчас сходит епископ и входит внутрь пещеры в Воскресение. Открываются все двери, и весь народ входит в Воскресение; там уже горят бесчисленные лампады, и как только войдет народ, кто-либо из пресвитеров поет псалом, и все отвечают, затем произносится молитва. После этого поет псалом кто-либо из диаконов, и подобным же образом произносится молитва; поется и третий псалом кем-либо из клириков, произносится третья молитва» (гл. 24). См. также последование вечерни в VIII книге Постановлений Апостольских, где светличный псалом предшествует ектениям и молитвам (гл. 35).
- ¹⁰⁶ Н. Успенский. Православная вечерня. (Историко-литургический очерк). «Богословские труды», сборник 1-й. М., 1960, с. 12—13.
- ¹⁰⁷ Проф. М. Арранц. Les prières presbytérales de la «Pannychis...» "Orientalia Christiana Periodica", vol. XL, fasc. II. Roma, 1974, p. 323.
- ¹⁰⁸ Н. Успенский. Православная вечерня. «БТ» 1, с. 11.
- ¹⁰⁹ П. Τρεμπέλας. Ἐκλογή, σελ. 238—240.
- ¹¹⁰ Н. Красносельцев. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, с. 315—322.
- ¹¹¹ А. Дмитриевский. Описание, I, с. 1—152. Дмитриевский относит время появления этой рукописи к IX—X вв. (с. 1). Н. Красносельцев считает самой ранней датой для появления рукописи 802—803 гг. Конечной датой он считает 869 год (Типик церкви св. Софии в Константинополе, IX в. Одесса, 1892, с. 9—15). А. Баумштарк относил появление Патмосской рукописи на более сжатый срок — с 802 по 806 год (Comparative Liturgie. London, 1958, p. 112). Хуан Матеос возражает против датировки А. Баумштарка и считает, что соединение в одном манускрипте литургических элементов синаксаря и типикона в одно целое могло продолжаться и в начале X века (J. Mateos. Le Typicon, t. I, p. X—XVIII).
- ¹¹² А. Дмитриевский. Описание, I, с. 36.

¹¹³ Там же, с. 70—71.

¹¹⁴ Там же, с. 34.

¹¹⁵ Migpe, P. G., t. CXII, col. 393—396.

¹¹⁶ А. Дмитриевский относит список к X—XI вв. Оригиналom этому списку служила рукопись, написанная в последние годы царствования имп. Константина Порфирогенита (между 945—950 гг.— Описание, III, с. 766). Критическое издание этого списка — J. Mateos. Le Typicon de la Grande Eglise, t. I — Le Cycle des douze mois. Roma, 1962; t. II — Le Cycle des fêtes mobiles. Roma, 1963. Mateos относит появление списка к 950—970 гг.: т. I, р. XVIII—XIX.

¹¹⁷ J. Mateos, t. II, p. 14.

¹¹⁸ Там же, с. 66.

¹¹⁹ Эта рукопись с переводом на русский язык была опубликована проф. А. Дмитриевским в книге «Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX—X в.», Казань, 1894, с копии, сделанной в 1804 году. А. И. Пападопуло-Керамевс опубликовал оригинал в 'Ανάλεκτα 'Ιεροζολυμιτικῆς σταχυολογίας, τ. β', Πετροπολις, 1894. Проф. Дмитриевский позднее сверил изданный Пападопуло-Керамевсом текст с оригиналом и разночтения опубликовал в книге «Древнейшие патриаршие типиконы Святотрогробской Иерусалимской и Великой Константинопольской церкви». Киев, 1907, с. 11—60. Рукопись датирована 1122 годом, что не соответствует ее содержанию. Святые места, где происходит богослужение, представлены в таком виде, в каком они были восстановлены патриархом Модестом после разрушения их Хозроем в 614 году, и нет никаких признаков разрушений, каким они подверглись снова от халифа Хакима в 1009 году. Более того, в одной из ектений упоминается как здравствующий патриарх Николай (932—947), единственный в истории Иерусалима с этим именем (Аналекта, с. 26). В русской литургической литературе рукопись № 43 библиотеки Крестного монастыря именуется как «Святотрогробский типикон 1122 года», хотя по содержанию это скорее триодь, нежели типикон. У меня она будет упоминаться под названием «Рукопись № 43 Крестного монастыря в Иерусалиме».

¹²⁰ А. Пападопуло-Керамевс, Аналекта, т. 2, с. 51.

¹²¹ И. Мансветов, первый из русских литургистов, обратившийся к изучению песенных последований, по поводу сообщений Симеона Солунского говорит, что последний «пугает дело» (О песенном последовании. «Прибавления к творениям св. отцов в русском переводе, издаваемых при Московской духовной академии», 1880, кн. 26, с. 1026). В данном случае путаница очевидна, и она заключается не только в нарушении порядка чтения молитв, но и в произношении возгласов. Сдвинуты со своих мест те и другие. Всё это могло произойти задолго до Симеона Солунского вследствие потери внутренней связи панихиды с ночным временем.

¹²² Симеон Солунский, Разговор о священнодействиях и таинствах церковных. «Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения», т. II. СПб., 1856, с. 507—510.

¹²³ Там же, с. 510.

¹²⁴ Там же, с. 474. У Миня, П. Г., 155, кол. 625.

¹²⁵ Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, отдел третей. Книги богослужебные, ч. I. М., 1869, с. 23.

¹²⁶ Там же, с. 143.

¹²⁷ Эта часть ночного правила псалмопения сохранилась в современном великом поечерии как первые шесть псалмов его.

¹²⁸ Читаемое в современной утрени шестопсалмие составляло вторую часть ночного правила псалмопения, которую монах должен был читать после полуночи. Единство обеих частей ночного правила сказывается в том, что каждое из этих шестопсалмий в свою очередь подразделяется на два трехпсалмия, соединяемые посредством «Слава, и ныне, Аллилуа..., Господи, помилуй и Слава, и ныне». Кроме того, первое шестопсалмие завершается пением «С нами Бог» и тропарями «День прешед», второе же — пением «Бог Господь» и тропарем праздника или святого дня.

¹²⁹ М. Arranz. Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin. "Orientalia Christiana Periodica", vol. XXXIX, fasc. I. Roma, 1973, p. 54.

¹³⁰ А. Дмитриевский. Описание, I, с. 247.

¹³¹ Там же, с. 257.

¹³² Там же, с. 267.

¹³³ А. Дмитриевский. Богослужение страстной и пасхальной седмиц, с. 310—311.

¹³⁴ Там же, с. 311—312.

¹³⁵ См. сноску 1.

¹³⁶ См. сноску 2.

¹³⁷ Октоих, сиречь осмогласник с 1-го гласа по 4-й. М., 1962, л. 83 об.

¹³⁸ Кондак на утрени субботы 7-й седмицы по Пасхе. Πεντηχοστάριον, 'Εν 'Αθήναις, 1959, σελ. 197.

¹³⁹ Октоих, л. 84 об.

¹⁴⁰ Там же, л. 85.

¹⁴¹ Там же, л. 84 об.—85.

¹⁴² Служебник. СПб., 1905, с. 239.

¹⁴³ Там же, с. 150.

- ¹⁴³ К. Кекелидзе. Литургические грузинские памятники, с. 133—136.
- ¹⁴⁴ Там же, с. 185—187.
- ¹⁴⁵ Там же, с. XVII, примечание 3.
- ¹⁴⁶ Там же, с. 187.
- ¹⁴⁷ Там же, с. 118—119.
- ¹⁴⁸ Подробно о Пандократорском монастыре: А. Дмитриевский. Описание, I, с. LIII—LX.
- ¹⁴⁹ А. Дмитриевский. Описание, I, с. 679.
- ¹⁵⁰ Там же, с. 681.
- ¹⁵¹ Там же, с. 657—659.
- ¹⁵² Там же, с. 460—461.
- ¹⁵³ Заметим, что «Последование Страстей Господа нашего Иисуса Христа» еще в X—XI столетиях сохраняло свое древнее наименование — панихида: Τῆ δὲ αὐτῆ ἐσπέρα εἰς τὴν παννυχίδα τῶν παθῶν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, J. Mateos. Le Turiscon de la Grande Église, t. II, p. 76. Это же древнее название до сих пор сохраняют некоторые афонские рукописные типиконы при изложении ночной службы, предшествующей пасхальной утрени. (См. А. Дмитриевский, Описание, III, с. 558, 596, 671.) В русской литургической литературе эту службу называют полунощницей.
- ¹⁵⁴ Сирская диаскалия, V, 19; Постановления Апостольские, V, 19; Завещание Господа нашего Иисуса Христа, II, 12.
- ¹⁵⁵ А. Дмитриевский. Описание, III, с. 20.
- ¹⁵⁶ К. Кекелидзе. Литургические грузинские памятники, с. 315.
- ¹⁵⁷ А. Дмитриевский. Описание, III, с. 2.
- ¹⁵⁸ Там же, с. 393.
- ¹⁵⁹ Там же, с. 346.
- ¹⁶⁰ Там же, с. 25.
- ¹⁶¹ Иоанн Мосх (род. ок. 550, † 619), монах монастыря преп. Феодосия Киновиарха, посетил многие монастыри Египта, Синая, Антиохии, Кипра и Рима, автор «Луга духовного».
- ¹⁶² Софроний (560—638), монах сначала в Египте, затем в Палестине близ Иордана, изднее в лавре преп. Саввы Освященного, с 634 года патриарх Иерусалимский.
- ¹⁶³ A. Longo. Narrazione, p. 251—252, 254.
- ¹⁶⁴ Никон Черногорец. Тактикон, слово 1-е. Издание Прилуцкого монастыря в Густине, 1670, л. 3 об.
- ¹⁶⁵ И. Мансветов. Церковный устав, с. 78. Заметим, что в уставах константинопольских монастырей, где, как и в Студийском, агрипния не совершалась, встречается выражение «панихида агрипнии» (παννυχὶς τῆς ἀγριπνίας), напр. в Уставе Евергетидского монастыря под 29 декабря. Это был праздник «обновлений», то есть воспоминание освящения главного храма монастыря. По этому случаю панихида была весьма продолжительной, состояла из двух канонов, нескольких чтений и пения кондака Богородицы (А. Дмитриевский. Описание, I, с. 364). В уставе императора Иоанна Комнены, данном им Пантократорскому монастырю, крестный ход, совершавшийся в монастыре каждую пятницу, с последующей за ним панихидой, также назван агрипнией (ἀγριπνία μετὰ παννυχίδος). В данном случае император имел в виду не палестинскую агрипнию, а продолжительность установленного им богослужения, связанного с литийными прошениями и 15-кратным «Господи, помилуй» перед каждой из принесенных в крестном ходе икон (Описание, I, с. 679).
- ¹⁶⁶ A. Longo. Narrazione, p. 251—256.
- ¹⁶⁷ J. Mateos. Un horologion, p. 48.
- ¹⁶⁸ И. Помяловский. Житие св. Савы, с. 132.
- ¹⁶⁹ J. Mateos. Un horologion, p. 48—58.
- ¹⁷⁰ Там же, с. 48.
- ¹⁷¹ Там же, с. 50.
- ¹⁷² A. Longo. Narrazione, p. 252.
- ¹⁷³ Там же, с. 251.
- ¹⁷⁴ J. Mateos. Un horologion, p. 56.
- ¹⁷⁵ Там же, с. 48.
- ¹⁷⁶ Двойное исчисление суточного круга сохранилось и в современных богослужебных книгах. В типиконе, октоихе, минее и триоди суточный круг начинается вечерней, а в часослове — полунощницей.
- ¹⁷⁷ A. Longo. Narrazione, p. 251.
- ¹⁷⁸ J. Mateos. Un horologion, p. 56.
- ¹⁷⁹ A. Longo. Narrazione, p. 251.
- ¹⁸⁰ J. Mateos. Un horologion, p. 58.
- ¹⁸¹ A. Longo. Narrazione, p. 256.
- ¹⁸² Эгерия, гл. 25.
- ¹⁸³ Там же, гл. 24.
- ¹⁸⁴ «Монахам,— говорил преп. Пахомий Великий (290—346).— полезно не искать чести и начальства, особенно же живущим в киновиях, чтобы из этого не зародились среди единомышленных братьев зависть и ревность и не расстроили общего согласия. Ибо как малая искра огня, падшая на гумно, если вскоре не будет погашена, в один час

истребляет труды целого лета, так помысл любовластия и желание священнического сана, впадши в среду иноков, если вскоре не будут изъяты, все многолетние труды их и все духовные плоды обратят перед Богом в ничто». Житие преп. Пахомия Великого. Епископ *Феофан*. Древние иноческие уставы. М., 1892, с. 22.

¹⁸⁵ *Этерия*, гл. 3.

¹⁸⁶ Св. Софроний — автор многих тропарей, встречающихся, главным образом, в службах великих праздников и триоди под названием «стихира». О его творчестве см. *Филарет*, архиепископ Черниговский. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. Чернигов, 1864, с. 227—283; *И. Карабинов*. Постная триодь, с. 92—97; из новейших — П. Τρεμπέλας, 'Εκλογή, τελ. 124 κ. τ. λ.

¹⁸⁷ *А. Дмитриевский*. Описание, III, с. 130.

¹⁸⁸ *А. Пападопуло-Керамевс*. Аналекта, т. 2, с. 130.

¹⁸⁹ *J. Mateos*. Un horologion, p. 48—58.

¹⁹⁰ Житие преподобного Евфимия Великого. Палестинский патерик, вып. второй. СПб., 1898, гл. 10 и 12.

¹⁹¹ Там же, гл. 55.

¹⁹² *И. Помяловский*. Житие св. Савы, гл. 16.

¹⁹³ Там же, гл. 19.

Глава II

ПРЕПОДОБНЫЙ САВВА ОСВЯЩЕННЫЙ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВСЕНОЩНОГО БДЕНИЯ

Надписание современного типикона Русской Церкви «Типикон, сиречь изображение церковного последования во Иерусалиме святых лавры преподобного и богоносного отца нашего Саввы. Также последование бывает и в прочих во Иерусалиме честных обителях, подобно и в прочих святых Божиих церквах» — указывает на принадлежность чина всенощного бдения в первую очередь лавре преп. Саввы Освященного. Имя сего преподобного отца таким образом оказывается тесно связанным с иерусалимским уставом, а этот последний — с чином всенощного бдения. В самом деле, преобладающее большинство списков иерусалимского устава, за очень небольшим исключением, содержавших чин всенощного бдения, надписываются как устав лавры Саввы Освященного.

Первым мысль о принадлежности иерусалимского устава творчеству преп. Саввы Освященного высказал Симеон Солунский (XV в.): «В обителях, — говорит он, — и почти во всех церквах соблюдается чин одного иерусалимского устава св. Саввы, потому что его можно совершать и одному, так как он и составлен для монахов, и он часто выполняется в киновиях без пения. Конечно, это учреждение вызвано необходимостью и есть дело отеческого благоусмотрения. И св. отец наш Савва начертал этот устав, приняв его от святых Евфимия и Феоктиста, а они приняли его от бывших прежде них и от исповедника Харитона. Начертание устава Саввы Освященного, затерянное, при опустошении того места варварами, впоследствии, при своем трудолюбии, изложил патриарх святого града, святой отец наш Софроний. После него этот устав возобновил божественный отец наш и богослов Иоани Дамаскин и, написав, предал его (для употребления)»¹.

Свое предположение о начертании преп. Саввой иерусалимского устава Симеон Солунский, очевидно, основывал на сообщении биографа преп. Саввы, Кирилла Скифопольского², который говорит, что Савва Освященный, чувствуя приближение своей кончины, созвал братию лавры, поставил им вместо себя нового игумена, которому заповедал хранить данный им лавре устав, причем самый устав вручил своему преемнику в письменном виде³.

В прошлом столетии мысль о происхождении иерусалимского устава из-под пера преп. Саввы Освященного высказывал Преосвященный Филарет Черниговский; в правилах, врученных преп. Саввою в письменном виде своему преемнику, игумену Мелиту, он видел список богослужб-

ного Саввинского устава, а не правила общежития и нравственного устроения лавры. «Эти слова Кирилла не оставляют никакого сомнения в том, что святой Савва оставил после себя письменный устав для своих палестинских монастырей. Напрасно некоторые говорят, что у Кирилла выставляются правила общинный для устроения нравственности и потому это совсем не то, что известный ныне устав церковного последования святой лавры иерусалимской святого и богоносного отца Саввы, соблюдающийся и в других святых монастырях иерусалимских, из 59 глав. Ибо Кирилл ничем не дает знать, что под правилами разумеются нравственные правила, а не правила церковного служения. В самом жизнеописании Кирилла видим, что правила, которые по временам назначал св. Савва для лавры, относились именно к церковному последованию»⁴.

Так же смотрел проф.-прот. А. Горский, утверждавший, что «на Востоке издревле вошел в общее употребление устав церковной службы, составленный преп. Саввою Освященным († 532 г.) для основанной им близ Иерусалима лавры»⁵.

Вопрос содержания «Правил преп. Саввы» оставался спорным до конца прошлого столетия, и отсюда представлялось широкое поле для всякого рода предположений о их значении, а следовательно и об авторстве преп. Саввы, как составителя иерусалимского устава и чина всенощного бдения. Автор «Полного месяцеслова Востока» архиепископ Владимирский Сергей рассматривал их как ктиторийский устав, касающийся, прежде всего, частных сторон богослужения и благоустройства монастырей, основанных преп. Саввою⁶.

Проф. И. Д. Мансветов считал, что запись правил, данных преп. Саввою Мелиту, «обнимала главные правила монашеского бытия и, может быть, была изложена в виде завещания, в котором настоятели имели обыкновение передавать свою волю и наставления братству... Это краткое изложение дисциплинарных порядков со временем стало пополняться замечаниями литургического содержания и принимать обычаи из других церковных местностей»⁷.

Архимандрит Антонин о принадлежности иерусалимского устава лавре преп. Саввы писал: «Так называемый Саввинский устав не был никогда измышлением монастыря св. Саввы, а и был всегда и теперь есть всеобщий устав православной церкви, слагавшийся мало-помалу от самых времен апостольских, главным образом в Палестине, и оттуда расходившийся по отдаленным пределам земли. Трудолюбие же иноков обители богоносного отца только извлекло его из часословов, октоихов, миней и триодей и пр. и изложило в виде одной справочной книги»⁸.

Все приведенные мнения о принадлежности иерусалимского устава, а следовательно, и чина всенощного бдения, творчеству преп. Саввы Освященного, в одних случаях более близкие к истине (проф. Мансветов и архим. Антонин), в других далекие от нее (архиепископ Филарет, прот. Горский и архиепископ Сергей), продолжали оставаться только предположениями, так как сами «Правила» преп. Саввы, переданные им перед смертью в письменном виде его преемнику игумену Мелиту, оставались для науки неизвестными.

Счастливым открытием их проф. А. А. Дмитриевским положило конец всем предположениям и дало возможность определить отношение преп. Саввы к приписываемому ему уставу. «Правила» представляют собой документ следующего содержания:

«Образец, правило и закон честный лавры святого Саввы. Должно соблюдать правила, установленные преподобным и блаженным отцом нашим Саввою.

Ни в коем случае не принимать в лавру евнуха или безбородого; женщинам же для молитвы нельзя входить не только в лавру, но даже в метоху, и в особенности за вторую дверь великого метоха. Кто же из монахов лавры будет замечен, что он входит в монастырский гинекон, с

целью поестъ, попить или побыть в нем или под предлогом охраны, или для пострижения, или для исповеди, или что он пишет и взаимно получает письма, или вообще имеет знакомство с женщинами, или заводит кумовство, то да будет удален из братства, как виновник соблазна не только для христиан, но и для язычников.

Не иметь права ни грузинам, ни сирийцам или франкам совершать полную литургию в их церквах, но собираясь в них позволительно петь часы и изобразительныя, читать апостол и евангелие на их природном языке, а после сего входить в великую церковь и причащаться со всем братством вместе божественных и пречистых и животворящих таин.

На гробе святаго (т. е. Саввы) пролитургию совершать пресвитеру на то определенному.

Не иметь права вообще никому выходить из лавры в субботу ввиду имеющего быть всенощного бдения, помимо нужды и дела монастырскаго, но после бдения пусть идет по нужде своей с дозволения настоятеля или еkkлисиарха. Не бывшему же на очередном бдении пусть ничего не принимается в извинение, потому что довольно ему целой предыдущей недели, чтобы управиться со своими нуждами, даже и это, если возможно, делать однажды в месяц.

Удаляющиеся в пустыни и в них подвизающиеся, если они делают это с согласия и благословения настоятеля, пусть принимаются со своими нуждами, если же они вышли (разумеется, из монастыря) самовольно, из желания жить на свободе, по возвращении пусть не принимаются.

Кто же промыслом Божиим и по определению патриарха будет избран или в митрополита или в епископа или в игумена другого монастыря или на какую-нибудь степень великой церкви, то не иметь ему права своей кельи, находящейся или в лавре или в метохе, или совершенно продать или подарить ее, но принадлежит это право святой обители; и прочим достойным и нуждающимся братьям получать их от игумена. То же самое должно соблюдать и в отношении умерших братьев: без разрешения и воли игумена не иметь права никому оставлять собственную келью своему ученику.

Если бы случился раздор между некоторыми братьями и это дошло бы до того, что они начали бы бить друг друга и налагать руки, таковых, если они не примирятся, и не пожелают быть в братской любви, как нарушителей спокойствия и противников заповедей Христовых, изгонять, ибо рабу Господню не подобает свариться, как говорит божественный апостол.

Кто же из братьев замечен будет в пьянстве и в сварах с кем-нибудь, или в нанесении обид, или в составлении товарищества, или партий, то да исправится или пусть удалится. То же самое и относительно послушания: замеченный в воровстве да удален будет со своего послушания, ради исправления принимая епитимию и покаяние, и пусть не выходит из своей кельи, за исключением определенных часов богослужебных собраний и молитв.

Относительно намеревающихся безмолвствовать и не приходить в церковь и относительно принимаемых опять для совершения затвора, мы желаем, чтобы они сходились с прочими (братьями) только на всенощные бдения. Относительно же живущих по городам и деревням, — в дни памяти святых и в прочие праздники быть в совершенном покое, ибо безмолвие на деле может принести пользу гораздо лучше, чем на словах.

Приходящих иностранных гостей, если некоторые хотят положить «начал» в лавре, то принимая их в течение семи дней будем покоить их, если же гости из живущих в городе или из окрестностей и явились на поклонение, то довольно для них и 3 дней. Очищение (гостиниц) необходимо ввиду множества ежедневно приходящих бедняков.

А так как демоны причиняют вред при избрании игуменов, обычно возбуждают раздор и ссоры между двумя народами, т. е. между римля-

нами и сирийцами, порождающие из себя соблазн, то мы определяем: отныне никого из сирийцев не возводить в степень игумена, но в экономы и дохиарные и на другие послушания мы завещаем и позволяем предпочитать сирийцев как людей способных и деятельных в их отечестве»⁹.

«Правила» носят на себе следы позднейших к ним дополнений. Само их название «Образец, правило и закон честнѣя лавры святаго Саввы» не могло выйти из-под пера преп. Саввы. Оно, как и следующие за ним первые строки — «Должно соблюдать правила, установленные преподобным и блаженным отцом нашим Саввою» — представляет вводную надпись к самим «Правилам» преп. Саввы, принадлежащую одному из позднейших их переписчиков. Имеются и в самих правилах вставки позднейшего происхождения, а именно упоминание о франках, появившихся в Палестине значительно позднее кончины преп. Саввы — в эпоху крестовых походов, и указание на совершение пролитургии на гробе преп. Саввы.

Наряду с этими позднейшими вставками, «Правила» тем не менее носят характер подлинного завещания преп. Саввы, как отражающие в себе те установленные им в лавре порядки, о каких говорит его биограф Кирилл Скифопольский. Так, в запрещении «Правил» сирийцам и грузинам совершать отдельно от прочей братии лавры литургию отражается повеление преподобного, данное им еще при жизни братьям из армян приходиться к литургии и прибегаться святых таин совместно со всей братией лавры, как сообщает Кирилл¹⁰. То, что «Правила» говорят о сирийцах и грузинах¹¹, а Кирилл говорит о запрещении отдельного совершения литургии армянами, не составляет никакого противоречия; важен вопрос по существу. Преп. Савва, в целях устранения всякой национальной розни между братьями, запрещал отдельное совершение литургии иноками других национальностей лавры, и в этом смысле «Правила» только подтверждают то, что он проводил в жизни.

«Правила» говорят еще об обязательном присутствии всей братии лавры на всеобщих бдениях, совершаемых с вечера на воскресные и праздничные дни. Это указание «Правил» соответствует сообщению Кирилла¹².

«Правила» говорят об удаляющихся в пустыню на время из лавры с согласия настоятеля и подвигающихся там иноках. Этого обычая придерживался еще учитель преп. Саввы, преп. Евфимий, и Савва Освященный заимствовал это от него и также свято соблюдал, о чем сообщает Кирилл¹³.

Наконец, что касается последнего указания «Правил», запрещающего поставлять игумена из сирийцев, то оно также становится понятным в свете сообщений Кирилла Скифопольского о тех нестроениях, какие имели место в лавре преп. Саввы при его жизни и которые доставили так много огорчений преподобному¹⁴.

Вся богослужбная часть «Правил», как видим, ограничивается указанием преп. Саввы на совершение грузинами и сирийцами отдельно от прочего братства лавры на их языках часов и изобразительных, на отправление всем братством лавры под воскресные и праздничные дни агриппии и приобщении всего братства лавры за одной литургией, общей для иноков всех национальностей. Этим, собственно, литургическая часть «Правил» ограничивается.

Не видно и из самого жития преп. Саввы, чтобы он занимался составлением богослужбного устава. Кирилл с большим трудом собирал от учеников преподобного все сведения о нем и с исключительной обстоятельностью описал житие преп. Саввы. Если бы преп. Савва действительно проявлял деятельность в части составления богослужбного устава или редакции отдельных его чинопоследований, Кирилл об этом не умолчал бы. Едва ли мог преп. Савва при его смирении осмелиться составлять свой богослужбный устав или редактировать уже существовавший при нем. Трудно себе представить, чтобы он, не дерзая принять священный сан

и прибегая к услугам «некого чюжа попа соуща», осмелился давать последнему какие-либо свои богослужебные чинопоследования.

В житии преподобного Саввы перед нами встает образ великого христианского подвижника, исполненного дара чудотворений, ревностного бластителя церковных установлений и выдающегося церковного деятеля. Он основал три лавры: Великую, Новую и Гептастем (Семиуственную) и четыре киновии: Каstellийскую, Пещерную, Схолариеву и Заннову¹⁵. Духовное благостояние палестинского монашества и благоустройство монастырей составляло его постоянную заботу, поэтому патриарх Илия (494—517) поставил Савву архимандритом всех палестинских келлиотов¹⁶. Когда император Анастасий «покушался ниспровергнуть и привести в беспорядок всё церковное благостояние в Палестине», патриарх Илия (то было в 511 году) послал преп. Савву в числе других игуменов в Константинополь ходатайствовать перед императором за Палестинскую Церковь. Кирилл описывает случай, происшедший с Саввой во дворце, показательный для смирения преподобного. Когда все игумены проходили в приемную императора, то служители задержали преп. Савву в дверях, приняв его за нищего, потому что он был в ветхой одежде с заплатками. Савва остался вне приемной и стал в углу читать псалмы. Император, прочитав письмо патриарха, где было сказано, что в числе делегатов посылается «преподобный Савва, который пустыню населил подобно городу и управляет ею и что он есть светильник всей Палестины», спросил, который из игуменов Савва? Среди присутствующих его не оказалось. Император приказал разыскать преподобного. Когда служители привели преподобного, император поразился его смирению. Еще большим уважением к преп. Савве он проникся, когда во время беседы с императором игумены стали просить для своих монастырей — кто расположенную близ монастыря землю, кто издания особого указа для своего монастыря, и только Савва ничего не просил. Когда же император спросил его, почему он ничего не просит, преподобный сказал, что он просит «о святом городе Божиим Иерусалиме и о его святейшем архиепископе Или и чтобы в церквях был мир и священнический чин оставался в покое». Делегация была отпущена, а преп. Савве было разрешено остаться на зиму в Константинополе и беспрепятственно без доклада входить к императору.

Савва провел зиму в Константинополе. Для Палестины это было бурное время. Монофизиты производили смуту и клеветали императору на патриарха Илию, и только заступничество Саввы перед императором спасало патриарха и сдерживало гнев Анастасия. Через год Савва вернулся в Иерусалим, исхлопотав освобождение святых мест Палестины и их жителей от налога, годами незаконно взыскиваемого сборщиками податей¹⁷.

На девяносто первом году жизни преп. Савва вновь был послан в составе делегации к имп. Юстиниану. То было в 529 году. Поводом было тяжелое положение палестинских христиан, вызванное убийствами, пожарами и опустошениями самарян. Преподобный Савва испросил у императора средства на восстановление разрушенных самарянами храмов, освобождения жителей от налогов, материальной помощи нищим и ограбленным самарянами христианами, сооружения в Иерусалиме церкви Богородицы и больницы для странников, а близ его лавры — крепости для ограждения монастыря от набегов сарацын¹⁸. Жизнь преподобного Саввы, полная подвигов служения Церкви и христианам Палестины, по смерти его вызвала особое почитание его лавры, как места его подвигов и упокоения. Сюда после смерти преп. Саввы перешел из лавры преп. Евфимия Кирилл Скифопольский. Немного позднее здесь подвизался св. Софроний, впоследствии патриарх Иерусалимский, затем преподобные Иоанн Дамаскин, Косьма Майюмский, Стефан Савваит, Феофан Исповедник, составившие школу иерусалимских песнописцев, и наконец Марк, епископ Отрантский, с чим именем связаны так называемые Марковы главы Типикона. В конечном счете все это послужило основанием считать самый

иерусалимский устав с характерным для него чинопоследованием всеношного бдения творением преподобного Саввы Освященного.

В истории Церкви соединение «под одной крышей» соборного и иноческого богослужения впервые наблюдается в IV веке в иерусалимском храме св. Воскресения. Этерия, описывая святогробское богослужение, неоднократно упоминает о монашествующих как совершителях богослужения, при отсутствии в храме епископа и его клира. «Ежедневно, — говорит она, — до пения петухов открываются все двери Воскресения и сходят все монашествующие и parthenae, как зовут их здесь»¹⁹. С их приходом в храме начиналось богослужение, состоящее из песней, псалмов антифонов и молитв — «и с этого часа вплоть до рассвета поются песни и стихословятся псалмы, также и антифоны, и после каждой песни читается молитва. Ибо по два или по три пресвитера, также и диакона, ежедневно чередуются с монашествующими»²⁰. Епископ же и его клир приходили к утрени с наступлением рассвета. Этерия говорит, что такой порядок службы был на шестом часу, на девятом и на вечерне; следовательно, во всех случаях начинали богослужение монашествующие, а продолжал его и заканчивал епископ со своим клиром²¹.

В ночь под воскресенье богослужение также начинали монахи, но епископ приходил к утрени много раньше обычного («как только пропоет первый петух, сходит епископ») и, следовательно, уходил из храма до рассвета. В этом случае монахи возвращались и продолжали богослужение до утра («Епископ удаляется в свой дом. С этого же часа все монашествующие возвращаются в Воскресение и поются псалмы и антифоны до рассвета»)²².

Итак, при иерусалимском храме св. Воскресения наряду с клиром епископа были еще монахи, прямой обязанностью которых было совершение в храме богослужения, в то время когда епископ и его клир там отсутствовали. Необходимость такого постоянного чередования богослужения вытекала из особого положения храма Воскресения. Как место нахождения величайшей христианской святыни — Гроба Господня, храм был объектом постоянного притока богомольцев, которые, по словам Этерии, опасаясь не попасть в храм к приходу в него епископа, приходили туда задолго до богослужения и сидели в нем («До пения петухов собирается всё множество народа, какое может быть в этом месте, как бы в пасху... И опасаясь не прийти туда к пению петухов, приходят ранее его и сидят там»)²³.

Занятие богомольцев молитвой в целях устранения могущего быть при большой скопленности людей шума и праздных разговоров, очевидно было прямой причиной к установлению такого «дополнительного» богослужения. Эту миссию взяли на себя монахи, для которых такой молитвенный подвиг был обязателен как иноческое молитвенное правило и которые поэтому «всегда готовы (были) в этом месте на бдение ради собирающегося множества»²⁴.

Кто такие были эти монахи, о которых как о постоянных участниках святогробского богослужения говорит Этерия, к какому братству или монастырю они принадлежали и что представляло собой их богослужение с литургической точки зрения в отношении к богослужению, которое совершал иерусалимский епископ со своим клиром, об этом Этерия не говорит. Ответ дает ряд других памятников, связанных с историей Палестинской Церкви и храма св. Воскресения, в частности.

Сюда относится в первую очередь рукопись иерусалимского Крестного монастыря № 43, 1122 года²⁵.

Памятник, излагая богослужебный устав иерусалимского храма Воскресения, как патриаршего кафедрального собора, упоминает об участии в храмовом богослужении монахов, именуемых спудеями, причем их значение при храме характеризует, аналогично Этерии, как совершителей богослужения при отсутствии в храме патриарха и его клира. Так, изложив чин великой вечерни, совершаемой патриархом и его клиром в Неделю

ваий, устав говорит: «и тотчас базиликарь начинает чтение Послания святого Павла к евреям, пока не придут спудей и не начнут во святой базилике агрипнию по уставу воскресной агрипнии»²⁶.

В том же последовании Недели ваий в чине утрени устав говорит: «и тотчас входит патриарх и начинает с клиром канон, спудей же поднимаются в богородичный спудеев и поют там канон и все последование и отпускают их по уставу (οἱ δὲ Σπουδαῖοι ἀναβαίνουσιν εἰς τὴν Θεοτόκον τῶν Σπουδαίων καὶ φάλλουν ἐκεῖ τὸν κανόνα καὶ πᾶσαν τὴν ἀκολουθίαν, καὶ ἀπολύονται, καθὼς ἐστὶν ὁ τύπος αὐτῶν)»²⁷.

Сопоставляя оба приведенные указания Типикона с сообщениями Этерии о порядках отправления богослужения в нерусалимском храме Воскресения, нельзя не увидеть, что оба памятника имеют в виду одно и то же явление — наличие при храме двух видов богослужения — соборного, которое патриарх совершал со своим клиром, и иноческого, совершителями которого были монахи-спудей. Последние, как и во времена Этерии, начинали агрипнию в прилегающей к храму Воскресения базилике и отправляли ее до прихода патриарха, когда же тот приходил со своим клиром в храм, уходили из него в свой богородичный, где и доканчивали свой чин агрипнии.

Что представляла собой агрипния монахов-спудеев? Ответ на этот вопрос получаем в той же рукописи № 43. Здесь в службе Великой субботы читаем: «Чин агрипнии. В эту ночь в святом Воскресении бывает так: приходят монахи-спудей и начинают позади Животворящего и все-святого Гроба без пения (ἀνευ φωνῆς), но со смирением и великим страхом: «Благослови, душе моя, Господа», и стихологисуют «Блажен муж» и «Господи, воззвах» и стихиры, указанные выше на вечерне до «Ныне отпускаеши». И тогда совершают литию на святое Краннево место и во святую базилику Константина и во святую Темницу и поют вышеуказанные стихиры и потом входят во врата Мироносиц. И бывает чтение, пока не придет патриарх и начнет шестопсалмие»²⁸.

В агрипнии спудеев мы узнаем вечернее правило псалмопения Нила Синайского с той лишь разницей, что у Нила по окончании правила полагалось подкрепление пищей, спудей же совершали литию к святыням храма, а затем полагалось чтение, которое продолжалось до прихода патриарха.

С другой стороны, в агрипнии спудеев сохранились черты богослужения Великой субботы, которые отмечала Этерия. Она пишет, что бдение этого дня, в связи с переутомлением богомольцев непрерывным богослужением последних дней страстной седмицы, отличается немногочисленностью. По ее словам, за бдением присутствовали лишь те, кто в силах еще бодрствовать, и совершали его клирики, которые «покрепче и моложе». «В этот день, — говорит она, — не возглашается о бдении в Воскресении, потому что известно, что народ утомился; но есть обычай бодрствовать там. Итак, кто желает из народа и кто может, бодрствует, а кто не может, тот не бодрствует там до утра; клирики же там бодрствуют те, кто покрепче и моложе, и всю ночь поются там песни и антифоны вплоть до утра»²⁹. В свете ее замечания становится понятным и указание рукописи № 43 о совершении данного бдения «ἀνευ φωνῶν», тождественного выражению русского Типикона «тихим гласом». Именно переутомление самих клириков-спудеев и ограниченное количество богомольцев за бдением, о котором говорит Этерия, в первую очередь вызвали своеобразный характер его отправления «без пения, но со смирением и великим страхом»³⁰.

Кто такие были монахи-спудей? А. И. Пападопуло-Керамевс, впервые опубликовавший рукопись № 43, считал их французскими монахами из Амалфии, принадлежавшими к бенедиктинскому ордену, проживавшими в монастыре Sancta Maria Latina, основанном Карлом Великим и служившем страноприимницей для французских паломников ко св. Гробу³¹.

По поводу мнения А. И. Пападопуло-Керамевса следует заметить, что

имеются исторические свидетельства о существовании в Иерусалиме монастыря спудеев задолго до времени Карла Великого. Кирилл Скифопольский говорит, что в пятьдесят шестом году жизни преп. Саввы патриарх Илия построил монастырь близ Епископии и поселил в нем спудеев святого Воскресения, которые были рассеяны близ столпа Давидова, выделив каждому жилье, имеющее всё необходимое для телесного покоя³².

В житии преп. Феодосия Киновиарха Кирилл сообщает, что когда преподобный пришел в Иерусалим, намереваясь посвятить себя иноческой жизни, то «его принял в столпе Давидове некий старец каппадокиянин Лонгин, который был одним из спудеев Святого Воскресения Христа Бога нашего»³³.

Из этих сообщений явствует, что монашествующие с именем спудеев (σπουδαῖος — ревностный, рачитель, от σπουδάζω — усердствую, пекусь) существовали при иерусалимском храме св. Воскресения задолго до императора Карла Великого. Патриарх Илия, современник преп. Саввы Освященного, построил для них близ храма Воскресения монастырь, оборудовав его всем необходимым для телесного отдыха; до этого же времени спудеи жили разрозненно около Давидова столпа. По словам преп. Кирилла это было «в пятьдесят шестом году жизни святого Савы». Если преп. Савва умер в 532 году девяносточетырехлетним старцем, в таком случае 56-й год его жизни или, что то же, год построения монастыря спудеев был 494-й.

В свете новейших открытий представляется возможным установить день освящения храма Богородицы в монастыре спудеев. В опубликованном прот. К. Кекелидзе иерусалимском канонаре под 11 августа значится: «Обновление в церкви Богородицы в монастыре спудеев — всё найдешь (разумеется последование службы обновлению храма) 13 сентября»³⁴.

Что касается места расположения монастыря спудеев, то его достаточно точно определяет Аркульф (около 670 г.). В описании иерусалимских святынь он сообщает:

«De ecclesia Sancte Marie que rotunde coheret ecclesie. Ceterum de sanctorum structuris locorum pauca addenda sunt aliqua. Illi rotunde ecclesie supra sepius memorate que et anastasis, hoc est resurrectio, vocatur, eo quod in loco dominice resurrectionis fabricata est, ad dextram coheret partem Sancte Marie, matris Domini, quadrangulata ecclesia»³⁵.

«О церкви Святой Марии, смежной с круглой церковью. Впрочем следует прибавить кое-что небольшое об устройстве Святых мест. По правую сторону часто выше упоминаемой круглой церкви, которая также зовется Анастасис, т. е. Воскресение, потому что построена на месте Воскресения Господня, сложена четырехугольная церковь Святой Марии, матери Господа».

Итак, по данным Аркульфа, церковь Богородицы спудеев была смежной храму Воскресения, находилась по правую сторону этого храма и, в отличие от его круглой формы, была четырехугольной. Что Аркульф говорит о церкви Богородицы спудеев, а не о другом каком-либо храме ее имени, подтверждается сообщением нашего русского паломника игумена Даниила, который, описывая иерусалимские святыни, также говорит о церкви Богородицы спудеев, как имеющей квадратную форму, причем указывает и место ее расположения близ Голгофы на расстоянии «яко полутора сажень». «И ту (т. е. недалеко от храма Воскресения), — говорит Даниил, — есть место на пригорин; на то место притече скоро святая Богородица, тшаше бо ся текущи вслед Христа и глаголаше в болезни сердца своего слезящи: «Камо идеши, чадо мое? Что ради течение се скорое твориши? Егда другой брак в Кана Галилеи, да тамо тшишися, Сыну и Боже мой? Не молча отъиди мене рожшаа тя, дажь ми слово рабе своей». И пришедши на место то святая Богородица и узре с горы тоя Сына своего распинаема на кресте и видевши ужасеся и согнуса и седе, печалию и рыданием одержима баша. И zde сбуться пророчество Симеоне, яко прежь рече святей Богородице: «и се лежит на встание и на

падение многим в Израили и тебе же самой оружие душу пройдет, егда же узриши Сына своего закалаема». Туже стояху мнози на месте том, друзи и знаемни его, издалуча зряще: Мария Магдалини и Мария Иаковля и Саломии, идеже стояху вси, иже от Галилея пришедше и с Иоанном и с матерью Иисусовою; стояху же вси знаемни друзи Иисусови, зряще издалуча, якожь пророк глаголет о том: друзи же мои и ближники моя издалуча мене сташа. И то место есть подаль от распятия Христова, яко полутора сажень есть на запад лиць место то от распятия Христова; имя месту тому Спудий, иже ся протолкуеть тщание Богородично. И есть на месте том ныне манастырь, църкви святаа Богородица клетьски верх въсперен»³⁶.

Сообщение игумена Данила о Богородичном монастыре спудеев является в истории последним. Дальнейшая судьба этой обители покрыта мраком неизвестности. Очевидно, погром иерусалимских святынь, учиненный халифом Хакимом в 1009 году, сказался печально на богослужении храма Воскресения. Оно пришло к известному упадку; потеряли свое значение при нем и спудеи, забылись и те заслуги их в деле создания святогробского богослужения, какие они имели там со времени Этерии. Поэтому наш паломник само слово «спудей» пытается объяснить как «тщание Богородично», связывая историю монастыря с воспоминаниями о распятии Христовом.

В действительности история спудеев связывается с историей богослужения храма Воскресения Христова. Последний со дня своего освящения, 13 сентября 335 г., имея в себе величайшие христианские святыни—Крест и Гроб Господень, являлся постоянным местом паломничества христиан всех стран и национальностей. Благочестивая ревность паломников побуждала их к постоянному пребыванию в храме, независимо от того, совершалось ли в нем в это время богослужение или не совершалось. Из среды этих ревнителей явились люди, взявшие на себя подвиг занятия собратий молитвой в храме во внебогослужебное время. Отдав себя всецело этому подвигу, они свое успешное служение естественно сочетали с девством. Этих девственников или монашествующих видела постоянно в храме занимающими богомольцев молитвой в отсутствие епископа и его клира Этерии. Как видно из сообщения Кирилла Скифопольского, жили эти монашествующие рассеянно, близ столпа Давидова. Патриарх Илия, учитывая то громадное значение, какое имели эти ревнители храма Воскресения, или, как их называли, спудеи, построил для них вблизи храма монастырь в честь Пресвятой Богородицы, оборудовав его всем необходимым для телесного отдыха монахов после длительных богослужений в храме.

Насколько важное значение имели спудеи в истории богослужения иерусалимского храма Воскресения, можно видеть из того, что византийские императоры, начиная с Константина Великого, в своем стремлении уподобить новую столицу Иерусалиму, создавая в ней храмы и другие святыни по образцу иерусалимских, построили и монастырь спудеев. Анзельм Бандури сообщает следующее предание о постройке монастыря спудеев в Константинополе. Так называемый монастырь спудеев соорудила императрица Анна, жена Льва Исаврянина. Беременная она возвращалась из Влахерн и в это время, когда пришла пора ей разрешаться, она, войдя в дом некоего протоспафария, родила там. Создав же монастырь, назвала его Спудеевым, ибо, торопясь, там родила, не дойдя до дворца. Посвятила же Анне³⁷. Петридис считает предание о построении монастыря спудеев в Константинополе императрицей Анной необоснованным, легендарным. Он полагает, что константинопольские спудеи ведут свое начало от креп. Авксентия, об одном из учеников которого, Анфиме, Феодор Чтец пишет, что тот установил всенощные бдения³⁸. Свое предположение Петридис подтверждает сообщениями Георгия, ученика преп. Авксентия, который называет монахов преп. Авксентия спудеями. В одном случае Георгий упоминает о спудеях монастыря преп. Авксентия, когда говорит об осо-

бенном к нему уважении окружающих среди других спудеев³⁹. В другом случае Георгий, рассказывая о милосердии Авксентия, когда тот отдал просившему у него иноку рубашку, говорит, что последний принадлежал к спудеям⁴⁰. Созомен, лично знавший преп. Авксентия, говорит, что он имел мужество спудея⁴¹. На основании этих данных Петридис считает преп. Авксентия и его учеников Маркина и Анфима (V в.) константинопольскими спудеями⁴². Архиепископ Сергей также называет преп. Анфима монахом константинопольского монастыря спудеев⁴³.

Константинопольские спудеи, подобно святогробским, принимали участие в богослужении константинопольского патриарха. Так, Дрезденский список устава Великой Константинопольской церкви № 104—XI в. в изложении чина «тритекти», совершаемого патриархом в среду и пятницу сырной недели, упоминает об участии в нем спудеев: «совершается вход по произношении молитвы «Благословен вход» и спудеи поют «Славу» после того, как архидиакон подаст им знак»⁴⁴. Спудеи же участвуют в службе «тритекти» в понедельник первой недели поста: «бываему входу дается знак так называемым спудеям и поют Славу и бывает ектения и по возгласе патриарха поют певцы»⁴⁵. В этом замечании типикона характерно выражение «τοῖς λεγομένοις σπουδαίοις», «так называемые спудеи». Это намек на их иностранное для Константинополя происхождение.

Святогробские монахи-спудеи в своем богослужении руководствовались особым уставом, отличным от того устава, по которому отправлялось богослужение патриархом и его клиром и который излагается в рукописи № 43 1122 года. На это указывает сам данный памятник, где в службе Недели ваий говорится, что спудеи доканчивают прерванное приходом патриарха в храм Воскресения бдение в своем Богородичном монастыре, по уставу, какой есть у них (*καθὼς ἐστὶν ὁ τόπος αὐτῶν*)⁴⁶.

Что представлял собой их устав в целом — неизвестно, так как записей его не сохранилось. Мы можем установить лишь отдельные его особенности, правда, принципиального характера, отличавшие его от устава, которым руководствовался в храме Воскресения патриарх и его клир. Первой такой особенностью устава спудеев было наличие в нем чина всеношного бдения. Патриарх не отправлял всеношного бдения.

Как видно из изложения службы в Неделю ваий, он отправлял вечернюю и оставлял храм, затем снова приходил в него к утрени. Спудеи же приходили в храм по окончании в нем патриархом вечерни и совершали всеношное бдение до прихода к утрени патриарха. С приходом последнего они оставляли храм, переходили в свой монастырский храм Богородицы и там заканчивали чин всеношного бдения⁴⁷.

Святогробский типикон называет совершаемое спудеями бдение в Неделю ваий всеношным бдением по уставу недельной агрипнии — *καθὼς ὁ τόπος κατὰ χορηκῆς ἀγριπνιας*, давая этим понять, что данный порядок богослужения имел место не только в Неделю ваий, но и на каждый воскресный день⁴⁸.

В изложении службы Великой субботы типикон также предписывает спудеям совершать с вечера Великого пятка всеношное бдение, тогда как патриарх с клиром совершает в самую субботу утреню⁴⁹.

Итак, чин всеношного бдения составлял одну из особенностей устава святогробских монахов-спудеев.

Другую особенность этого устава составляла скромность и простота отправления богослужения, лишенная той помпезности, какую имело святогробское патриаршее богослужение. Святогробский типикон упоминает участвующими в сослужении с патриархом митрополитов⁵⁰, первого и второго⁵¹, третьего и четвертого священников⁵², второго (священника) святой Голгофы⁵³, второго святого гроба Богородицы в Гефсимании⁵⁴, протодиакона и архидиакона⁵⁵, второго диакона⁵⁶, третьего диакона⁵⁷, особого лица, помогавшего патриарху при его облачении в священные одежды и заведывавшего фимиамом, ароматами и розовой водой, употребляемыми

при его служении — кантрисия⁵⁸, наблюдателя патриарших церквей, монастырей, а равно его облачений — сакеллария⁵⁹, пономаря⁶⁰, лиц, на обязанности которых было сопровождение патриарха в храм, очищение его пути от скопления народа и прислуживание за богослужением — депотатов⁶¹, лиц, ведающего порядком в храме во время богослужения — базиликара⁶², диаконисс и иподиаконов⁶³, чтецов⁶⁴ и особого института мирносоиц⁶⁵, на обязанности которых было омовение лампад на святом гробе и зажигание их, помазание св. гроба миром и ароматами, каждение его, каждение патриарху и его приветствование. Многие из этих должностных лиц, в силу своей многочисленности, делились на ранги: двенадцать архиереев или архонтов⁶⁶, двенадцать диаконов, других двенадцать диаконов, еще других двенадцать диаконов⁶⁷, четырнадцать рядовых иподиаконов и двенадцать носящих подсвечники⁶⁸.

При таких многочисленных штатах отдельные обряды носили исключительно торжественный церемониальный характер. В рукописи № 43 1122 г. церемониал перенесения сосуда со святым миром в храм после его приготовления для освящения в Великий четверг описан так: «Сначала выходят депотаты, затем певцы, затем 14 рядовых иподиаконов, 12 иподиаконов, несущих подсвечники со свечами, 12 диаконов, идущих с кадильницами, и других 12 диаконов, несущих золотые скипетры, и еще других 12 диаконов, несущих 12 золотых и серебряных рипид, затем патриарх с двумя епископами, поддерживающими его под руки с той и другой стороны, и пресвитеры, несущие святой сосуд с миром, покрытый светло-золотым воздухом, края которого несут 4 диакона. Итак предносится, пока не придут к святым вратам и архидиакон скажет...»⁶⁹.

Естественно, что спудеи, прямой целью которых было занятие богомольцев молитвой в храме при отсутствии в нем патриаршего богослужения, не имели ничего подобного. Их богослужение носило скромный характер как со стороны обрядов, входящих в него, так и со стороны способа его отправления. В Великую субботу они совершают всеноемное бдение без пения, но со смирением и великим страхом. Нужно полагать, что эта скромность в отпращивании богослужения составляла характерную особенность устава спудеев в целом.

Скромное богослужение спудеев, лишенное той торжественности и помпезности, какие постепенно создавались в богослужении патриарха по мере возвышения его иерархического престижа, тем самым сохраняло священные традиции, создававшиеся в храме Воскресения в естественном ходе становления христианского богослужения. Устав спудеев таким образом, сравнительно с патриаршим, в большей степени сохранял простоту раннего иерусалимского богослужения. Это третья особенность устава монахов-спудеев.

Возможно, что устав монахов-спудеев отличался от святогробского патриаршего порядком отправления кафизм (разумеется, когда они вошли в богослужебную практику иерусалимского храма Воскресения). Так можно полагать на основании указания рукописи № 43 1122 года о двойной практике чтения кафизм на страстной седмице: «должно знать, что стихология бывает на утрени две (кафизмы), на первом же часе, а также на девятом не бывает, но только на 3-м и 6-м. Стихословием же ежедневно на вечерне и в святой и Великий четверг на утрени одна кафизма и на часах две и так исполняется псалтирь и от сего (дня) стихологии не бывает, но только в Великую субботу на агрипнии». Вслед за изложением этого порядка чтений дан другой: «и еще по другому уставу: поют ежедневно по три кафизмы на утрени и по две на часах и исполняют псалтирь в Великую среду на часах»⁷⁰.

Проф. А. Дмитриевский считает первый порядок чтения кафизм патриаршим, а второй — принадлежащим спудеям⁷¹.

Итак, монахи-спудеи, «всегда готовые на бдение ради собирающегося множества», создали на основе иноческого келейного правила чин агрип-

нии, а вместе с ним и свой устав, чуждый помпезности патриаршего богослужения, и тем самым положили начало образованию палестинского монастырского устава, известного под названием иерусалимского.

Примечания ко второй главе

¹ Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. II. СПб., 1856, с. 404—405.

² Преподобный Кирилл Скифопольский († 557 г.), сын управителя епископского дома в Скифополе (в Галилее), будучи отроком, удостоился благословения преподобного Саввы, когда тот приходил в Скифополь. Преподобный Савва назвал его «своим учеником и сыном пустынных отцов». Вторично Кирилл видел преподобного Савву, будучи юношей, когда тот приходил к авве Прокопию. Из монастыря аввы Прокопия Кирилл перешел в лавру преп. Евфимия. Через 22 года после смерти преп. Саввы он перешел в его лавру по настоянию преп. Иоанна Молчальника. Последний, будучи близким другом преп. Саввы, рассказал Кириллу о его жизни и поручил ему написать все это, что Кирилл и сделал, дополнив сведения, полученные от преп. Иоанна, теми, которые он собрал от других очевидцев и учеников преп. Саввы (*И. И. Соколов. Кирилл Скифопольский. Богословская энциклопедия*, т. X. СПб., 1909, кол. 279—285).

³ *И. Помяловский. Житие св. Савы*, гл. 76.

⁴ *Филарет, архиепископ Черниговский. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. Чернигов, 1864, с. 210.*

⁵ Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 1: книги богослужебные. М., 1869, с. XII.

⁶ *Архиепископ Сергий. Полный месяцеслов Востока. Том 1. Владимир, 1901, с. 136—137.*

⁷ *И. Мансветов. Церковный устав. М., 1885, с. 175.*

⁸ *Архимандрит Антонин. Записки синайского богомольца. «Труды Киевской духовной академии», 1873, март, с. 426—427.*

⁹ «Правила» привожу в русском переводе проф. А. Дмитриевского из его книги «Путешествие по Востоку и его научные результаты», Киев, 1890, с. 171—193. Греческий текст «Правил» издан им же в «Описании», т. 1, с. 222—224.

¹⁰ *И. Помяловский. Житие св. Савы*, гл. 32.

¹¹ Православные грузины появились в Палестине в IV веке. В этом веке грузинский царь Мириан приобрел в Палестине землю, а Вахтаг I Горгасал (446—499), посетив святые места, построил на купленной Мирианом земле монастырь для грузин. В середине VI века грузины наполняют лавру преп. Саввы и составляют преобладающий элемент среди прочей братии. Они занимают предоставленную преп. Саввой для армян Богозданную церковь, так что «сама великая лавра сделалась как бы грузинским монастырем» (*Иеромонах Феодосий Олтаржевский. Палестинское монашество с IV до VI века. СПб., 1896 [«Палестинский сборник», вып. 44], с. 109).*

¹² Кирилл пишет, что «Савва постановил, чтобы в субботу собрание было в церкви, созданной Богом, а в воскресный день в церкви Богоматери, и положил, чтобы в обеих церквях во всякий воскресный и Господский праздник было непрестанно бдение с вечера до утра (*ἀπαραλείπτως ἀπὸ ὄψε ἕως πρωὶ ἀρχιπρωῆαν*)». — *И. Помяловский. Житие св. Савы*, гл. 32.

¹³ Кирилл пишет, что преподобный Савва во всем старался подражать жизни преп. Евфимия Великого, который в отдание Богоявления (14 января) удалялся из лавры в пустыню, где пребывал до Недели вайй. Преп. Савва немного изменил этот обычай, поскольку 17 января совершалась память преп. Антония Великого, а 20-го — преп. Евфимия. Савва покидал лавру в день памяти преп. Евфимия и пребывал в пустыне без всякого общения с людьми до Недели вайй (*ἕως τῆς τῶν βαΐων ἑορτῆς*). — *И. Помяловский. Житие св. Савы*, гл. 22.

¹⁴ *И. Помяловский. Житие св. Савы*, гл. 19, 34, 36 и др.

¹⁵ Там же, гл. 28.

¹⁶ Там же, гл. 30.

¹⁷ Там же, гл. 50—55.

¹⁸ Там же, гл. 70—74.

¹⁹ *Этерия*, гл. 24.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ См. выше сноску 119 к первой главе.

²⁶ *А. Пападопуло-Керамес. Аналекта*, 2, с. 3.

²⁷ Там же, с. 7.

²⁸ Там же, с. 161—162.

²⁹ *Этерия*, гл. 37.

³⁰ *А. Дмитриевский. Древнейшие патриаршие типиконы*, с. 88.

- ³¹ А. Пападопуло-Керамевс, Аналекта, 2, предисловие, с. 9.
³² И. Помяловский, Житие св. Савы, гл. 31.
³³ Житие аввы Феодосия Киновнарха. (Палестинский патерик, вып. VIII). СПб., 1895, гл. 1.
³⁴ К. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь, с. 123.
³⁵ Аркульфа рассказ о Святых местах, записанный Адамнаном, около 670 года. «Православный палестинский сборник», вып. 49, СПб., 1898, с. 9.
³⁶ Житие и хожене Данила, Русьскыя земан игумена. СПб., 1883, с. 23—24.
³⁷ (Praeterea templus S. Annae condidit). Imperium orientale sive antiquitates Constantinopolitanae... Opera et studio Domni Anselmi Bandurii. Paris, 1711, t. 1, pars. III, lib. II, p. 39.
³⁸ Феодор Чтец. Церковная история. СПб., 1853, с. 511.
³⁹ Migne, P. G., t. 114, col. 1380.
⁴⁰ Там же, с. 1381.
⁴¹ Migne, P. G., t. 67, col. 1484.
⁴² Petrides S. Le monastère de Spoudaei à Jerusalem et les Spoudaei Constantinople. «Echo d'Orient», Paris, 1901, no. 4, p. 226—232.
⁴³ Полный месяцеслов Востока, т. II, с. 213.
⁴⁴ А. Дмитриевский, Древнейшие патриаршие типиконы. с. 324—325.
⁴⁵ Там же, с. 325.
⁴⁶ А. Пападопуло-Керамевс, Аналекта, 2, с. 7.
⁴⁷ Там же, с. 3 и 7.
⁴⁸ Там же, с. 3.
⁴⁹ Там же, с. 162.
⁵⁰ Там же, с. 10, 108.
⁵¹ Там же, с. 105, 162, 189.
⁵² Там же, с. 76 и 96.
⁵³ Там же, с. 21.
⁵⁴ Там же, с. 181.
⁵⁵ Там же, с. 184, 188, 191, 200.
⁵⁶ Там же, с. 101, 200.
⁵⁷ Там же, с. 101.
⁵⁸ Там же, с. 184.
⁵⁹ Там же.
⁶⁰ Там же, с. 179 и 184.
⁶¹ Там же, с. 102.
⁶² Там же, с. 3.
⁶³ Там же, с. 199.
⁶⁴ Там же, с. 102.
⁶⁵ Там же, с. 179 и 191.
⁶⁶ Там же, с. 99.
⁶⁷ Там же, с. 102.
⁶⁸ Там же.
⁶⁹ Там же.
⁷⁰ Там же, с. 32.
⁷¹ А. Дмитриевский, Древнейшие патриаршие типиконы, с. 111—112.

Глава III

ЧИН ВСЕНОЩНОГО БДЕНИЯ В ПЕРИОД ДЕЙСТВИЯ ИЕРУСАЛИМСКОГО УСТАВА В ПАЛЕСТИНСКИХ И ПРИЛЕГАЮЩИХ К ПАЛЕСТИНЕ МОНАСТЫРЯХ

1. Распространение агрипнии в Палестине

Чин всенощного бдения вскоре после его возникновения при иерусалимском храме Воскресения распространяется среди палестинских монастырей. Его совершает преподобный Евфимий Великий (†473 г.). По примеру Евфимия Великого преподобный Савва Освященный, как сказано было выше, установил совершение агрипнии под все воскресные дни и великие праздники.

Распространению агрипнии среди палестинских монастырей способствовал авторитет матери церкви — храма Воскресения, где этот чин получил свое начало, а еще более монастырский строй и условия быта пале-

стинских монахов. Палестинское монашество, создавшееся под непосредственным влиянием египетского, имело келлиотский строй. Монахи жили в келлиях, зачастую представлявших собой естественные пещеры, разбросанные в расщелинах скал на разном расстоянии одна от другой. Объединяющим монахов в одно братство было духовное руководство аввы и причащение Св. Таин в храме, что обычно совершалось в воскресные дни. В прочие дни седмицы монахи пребывали в своих келлиях, отправляя в установленные часы дня и ночи правило псалмопения. Вечер субботы и утро воскресного дня, предшествующие причащению Св. Таин, по общехристианскому обычаю они должны были проводить в храме. Отправив воскресную вечерню, им следовало бы расходиться по келлиям, с тем, чтобы после полуночи прийти снова в храм к утрени. Но хождения в ночной темноте в келлии, расположенные в отвесных скалах глубоких ущелий, были не только затруднительны, но даже опасны для жизни¹. Рискуя в ночной темноте сорваться со скалистой тропы и разбиться в пропасти, монахи должны были после вечерни оставаться в храме в ожидании начала утрени. Таким образом в палестинских монастырях и, в частности, в лавре преп. Саввы, были налицо естественные причины, диктовавшие необходимость введения чина воскресной агрипнии. И коль скоро этот чин возник и получил освящение в практике матери всех церквей — церкви Воскресения, для авв Евфимия, Саввы и др. оставалось ввести его в своих монастырях. Отсюда возникает самая тесная связь всенощного бдения с так называемым иерусалимским уставом, обязанным своим формированием обычаям и укладу жизни палестинских монастырей. Напомню, что эта связь чина всенощного бдения с иерусалимским уставом оказывается настолько прочной, что сама дальнейшая история чина всенощного бдения протекает параллельно истории иерусалимского устава. Чин всенощного бдения появляется всюду, куда попадает иерусалимский устав, и подвергается изменениям по мере изменений самого устава.

Самые ранние списки иерусалимского устава с полным чином всенощного бдения относятся к XII—XIII вв. — времени повсеместного распространения иерусалимского устава в Палестине и в монастырях земель, прилегающих к Палестине и тяготеющих к укладу иноческой жизни Святой Земли; таковы Синайский монастырь великомученицы Екатерины², монастырь преп. Симеона Дивногорца в Антиохии³.

Для уставов этих монастырей характерным является приноровление чина всенощного бдения к местным условиям быта и уклада иноческой жизни насельников той или иной обители. Последние, принимая чин всенощного бдения монахов-спудеев, дополняли его в отдельных его частях, детализировали из учета условий внешнего устройства монастыря и его внутреннего распорядка жизни. До нашего времени сохранился ряд уставов, излагающих порядок отправления всенощного бдения в лавре преп. Саввы Освященного⁴, в Синайском монастыре великомученицы Екатерины⁵, в монастыре преп. Симеона Дивногорца⁶ и еще в неизвестном палестинском монастыре с храмами Св. Троицы и ап. Иакова, брата Господня⁷.

2. Палестинская агрипния до вечерней литии

Первым моментом в редактировании чинопоследования агрипнии применительно к келлиотскому укладу жизни было установление точного времени ее совершения. Рукопись иерусалимского Крестного монастыря № 43 не указывает точно времени для совершения агрипнии спудеями. Об агрипнии Великой субботы сказано только: «этой ночью во святом Воскресении должно быть: придут монахи спудеи и начнут...»

В чине агрипнии в Неделю ваий также лаконично: «и тотчас начинает базиликарь чтение Послания апостола Павла к евреям, пока не придут спудеи и не начнут агрипнии».

Очевидно, в условиях иерусалимского храма Воскресения, где богослужение спудеев было в прямой зависимости от времени патриаршего богослужения, точно установленного времени для начала бдения не было. Как сказано было выше, агрипния в палестинских и прилегающих к Палестине монастырях начиналась с заходом солнца и заканчивалась с его восходом. Это было вызвано в большей степени топографией монастырей и в частности лавры Саввы Освященного, где передвижение по скалистым тропкам в темноте было опасным для жизни.

Особенностью списков иерусалимского устава данного времени является наличие детально разработанного порядка приготовления храма к началу бдения, чего, по-видимому, святогорские спудеи, начинавшие часто бдение вскоре после окончания патриаршей вечерни, не имели. Это приготовление храма носит особо торжественный характер, тем самым отражая глубокое благоговение келлиотов к чину агрипнии.

По всем упомянутым памятникам приготовление храма к богослужению начинается с принятия кандилаптом благословения от игумена.

Приняв благословение, кандилапт совершает благовест и затем зажигает в храме лампы. Ркп. Синайск. библ. № 1094⁸ и № 1097⁹ упоминают благовест в тяжелое и железное било. Относительно ударов в первое уставы говорят, что кандилапт ударяет медленно. Ркп. Шио-Мгвимского монастыря, кроме того, указывает соединение благовеста с чтением непорочных: «начинает звонить медленно «в тяжкое», говоря при этом непорочны»¹⁰. То же говорит ркп. Иерус. патр. библ. № 311¹¹. Как самый способ оповещения о предстоящем бдении посредством ударов в била, так и чтение при этом кандилаптом непорочных, составляет нововведение палестинских монахов. В иерусалимском храме Воскресения, где создавался чин всенощного бдения, такого вида благовеста не было. По словам Этерни, здесь оповещение о времени и месте ближайшего богослужения делал архидиакон, напр.: «Будем все сегодня в седьмом часу готовы у гроба Лазаря» или «Во всю неделю, т. е. начиная с завтрашнего дня, в девятый час будем собираться все в большую церковь»¹² и т. п. Соединение благовеста в било с размышлением в это время о чем-либо назидательном указывают впервые правила Пахомия Великого: «Кто бьет в било, чтобы братия собирались в трапезу, пусть, пока бьет, с размышлением читает на память что-либо из Писания»¹³. Очевидно, это указание относилось по духу его и к собранию на молитву. Из Египта этот обычай перешел в Палестину. О благовесте к агрипнии ударами в била сообщает Кирилл Скифопольский в Житии преп. Саввы¹⁴. В Житии же преп. Кириака Отшельника говорится, что он не прекращал ударять в било до тех пор, пока не окончит стихословить непорочны¹⁵.

Все памятники указывают совершение благовеста в два приема. Кандилапт после первого благовеста идет в церковь, зажигает лампы, готовляет кадило и затем снова возвращается к билам и ударяет в них. Такое разделение благовеста на два приема может быть объяснено дороговизной свечей и елечей. При столь продолжительном благовесте, во время которого прочитывалась вся 17-я кафизма, горение в храме свечей и лампад при нищете обитателей было непосильным расходом. С другой стороны, зажигание лампад и свечей после благовеста, когда в храм соберутся монахи, могло мешать той молитвенной тишине, которая здесь царил в это время. Поэтому кандилапт, совершив весьма продолжительный благовест, зажигал свечи и снова шел к билам, чтобы вторым благовестом дать знать братии о наступающем торжественном моменте начала агрипнии. Ркп. Синайск. библ. № 1096 указывает кандилапту перед вторым благовестом совершать три поклона перед святыми вратами и по одному к хорам¹⁶, откуда видно, что монахи во время первого благовеста уже собирались в храм.

Относительно приготовления храма к богослужению ркп. Синайск. библ. № 1094 и № 1097 и Иерус. патр. библ. № 311 говорят кратко

лишь, что кандилапт после первого благовеста зажигает лампы и кадило¹⁷, а по ркп. № 1096 — после второго благовеста еще ставит свечу «на месте аналая» перед святыми вратами¹⁸.

Устав Шио-Мгвимского монастыря предписывает кандилапту, кроме зажигания лампад и приготовления кадила, еще и каждение всей церкви, которое он совершает самостоятельно между первым и вторым благовестом. Это каждение имело своей целью наполнение храма благовонием, что было в соответствии с торжественным характером чина агрипнии. Сама же такая практика монастырем Симеона Дивногорца, устав которого излагает шио-мгвимская рукопись, могла быть заимствована из соборных храмов. Практику последних отмечает наш паломник XII века, архиепископ новгородский Антоний, когда говорит о храме св. Софии Константинопольской: «Церковь мощена красным мрамором, а под нею доплеко и подходят человецы, и учинено сквозе мрамор проходи. И егда внидет царь в церковь ту, тогда понесут под испод много ксилолоя (алой) и темьяна (фимиам) и кладут на углие и исходит воня проходы теми во церковь на воздух»¹⁹. Вполне возможно, что этот обычай был заимствован самим преп. Симеоном из Константинополя, с которым он имел связи²⁰.

Приготовление храма ко бдению по всем памятникам кандилапт заканчивает поклоном должествующему совершать бдение иерею. Отсюда начинаются действия последнего, которые до начального возгласа «Слава Святей...» заключаются в следующем. По всем памятникам иерей, встав со своего места, делает поклон настоятелю, а при отсутствии его в храме — его месту. Приняв таким образом благословение на совершение бдения, он, по всем тем же памятникам, делает три поклона перед святыми вратами и по одному к каждому хору. Войдя в алтарь, иерей, по ркп. № 1096 Синайск. библ., взяв кадила, становится перед святой трапезой²¹. Рукописи № 1094 и № 1097 той же библ.²² и Шио-Мгвимского монастыря дополняют предыдущий памятник указанием на то, что сам иерей «влагает фимиам в кадилъницу, читая про себя молитву кадила»²³.

После того, как иерей встанет перед престолом, кандилапт со свечою в руках возглашает: «Κελευσάτε»²⁴. Наличие этого возгласа во всех ранних списках иерусалимского устава свидетельствует о давнем его существовании в чине агрипнии. Как попал этот возглас из византийского придворного ритуала в монастырское богослужение? Существовал ли он у спудеев, богослужение которых отличалось от патриаршего скромным характером, — трудно сказать. Более вероятным нам кажется приписать его введению в чин агрипнии преподобному Савве Освященному, который сам бывал в Константинополе, пользовался правом свободного входа во дворец и присутствовал на императорских приемах²⁵. Торжественная обстановка храма ввиду предстоящего начала всеобщего бдения, чинность действий кандилапта и иерея и, главное, благоговение перед самим чинопоследованием, а равно и местом его совершения, побудили преподобного предварять таковое возгласом, коим регулировалась на его глазах торжественность и чинность придворного ритуала земных владык. Введением возгласа «Келевсате» преподобный Савва стремился придать наиболее торжественный характер агрипнии, ради которой монахи собирались раз в неделю в храм из своих келий. Практически же возглас служил приглашением собравшимся к началу молитвы, на что указывают слова ркп. Синайск. библ. № 1096: «возглашает Келевсате. И тотчас все встаем и становимся в своих стасидиях»²⁶.

После того, как встанут, иерей, по всем рассматриваемым памятникам, молча кадит святой престол и весь алтарь, выходит из него святыми вратами и кадит их крестовидно трижды, затем игумена, хоры и весь храм в преднесении кандилаптом свечи. Заметим кстати, что ни один из памятников не говорит о каждении иконостаса и об открытии святых врат в начале бдения, в то время как всюду указывается иерею, окадив алтарь, выходить святыми вратами. Не говорят памятники о закрытии или откры-

тин св. врат и в последующем изложении чина. Это упорное умалчивание может быть объяснено глубокой древностью рассматриваемых обрядов в начале бдения, славившихся в то время, когда иконостасы не имели настоящего своего вида, а представляли собой небольшую решетку или балюстраду с проходами в центре (святые врата) и по бокам (северная и южная двери)²⁷. Окадив храм, иерей выходит в притвор и совершает там каждение «по чину», затем возвращается в храм центральными или царскими вратами, делает крест кадиллом и возглашает: «Господи, благослови». Такой порядок каждения указывают ркп. Синайск. библ. № 1094, № 1097²⁸ и ркп. Шио-Мгвимского монастыря²⁹.

Несколько иной порядок каждения изложен в рукописи № 1096 Синайской библ., излагающей богослужебные порядки лавры преп. Саввы Освященного. По этому памятнику иерей, окадив храм и притвор Великой церкви, шел левой стороной «святой ограды» (*ἁγία οὐρά*) в Богозданную церковь Богородицы; окадив ее, шел в церковь Предтечи и, совершив там каждение, выходил во «святой двор», где находилась гробница преп. Саввы. Окадив ее, иерей правой стороной святой ограды возвращался к средним вратам Великой церкви. Здесь он делал крест кадиллом и возглашал: «Господи, благослови»³⁰.

Такой порядок каждения был обязан своим появлением устройству и быту лавры во время преп. Саввы. Как говорит Кирилл Скифопольский, Савва при основании своей лавры соорудил небольшую церковь³¹, затем вскоре он нашел большую пещеру, имеющую в восточной части вид алтарной апсиды, а в северной — свободную площадь, напоминающую служебное помещение, какое обычно бывает при храмах, достаточно светлое благодаря проникающим в него солнечным лучам. Он поставил здесь алтарь и церковь назвал Богозданной³². Когда в лавре появились монашеские армяне, преподобный дал им маленькую пещеру, расположенную севернее его келии, и повелел им совершать в этой пещере в субботу под воскресенье правило псалмопения на армянском языке³³. Позднее, когда количество монахов значительно увеличилось, в том числе и из армян, преподобный Савва построил Великую церковь в честь Богородицы. Эту церковь он соединил галереей с Богозданной церковью³⁴. Галерея получила название «святая ограда», потому что на этом месте некогда преподобный Савва видел чудесный огненный столп. Преподобный Савва повелел, чтобы в ночь на воскресенье и под Господни праздники в обеих церквях служба совершалась с вечера до утра³⁵.

Если исключить из этого порядка каждения каждение у гробницы преп. Саввы, как установившееся после его кончины, то в целом изложенный порядок может быть отнесен если не ко времени преподобного Саввы, то в ближайшее к его кончине. Самый факт сооружения «святой ограды» между двумя главными храмами лавры говорит за себя. Едва ли преп. Савва стал сооружать эту ограду или галерею, если бы в этом не было нужды. Это огороженное место могло служить для отправления правила псалмопения тем из братьев, которые не могли войти в церкви из-за их малой вместимости.

Во всех рассматриваемых рукописях иерей завершал каждение возглашением «Господи, благослови», которое относилось к игумену лавры. Рукописи Синайск. библ. № 1096³⁶ и Шио-Мгвимского монастыря³⁷ при этом указывают вторичное каждение предстоятелю, а в его отсутствие — его месту. Во всех рукописях начальным возгласом служит «Слава Святей...», причем Син. № 1097 указывает произношение его перед престолом³⁸, а Шио-Мгвимская указывает: «Изобразив два раза крест кадилицей, на третий раз возглашает: Слава Святей, Единосущней и Животворящей Троице, Богу нашему, всегда, ныне и присно и во веки веков»³⁹. Син. № 1096 указывает иерею, покaдив предстоятелю или его месту, прежде чем войти в алтарь, зайти в диаконикон и затем войти во святые врата. Цель этого захода в диаконикон не указана, но, исходя из

того, что, войдя в алтарь, иерей снова кадил вокруг престола, можно полагать, что в диаконикон он заходил за фимиамом. О троекратном крестообразном движении кадилом в этой рукописи не сказано. Указано начертать крест кадилом и велегласно возгласить: «Слава Святей и Единносушной и Нераздельней Троице, всегда...»⁴⁰.

После ответного «Аминь» пели «Приидите, поклонимся». Исполнение этих стихов, как и предшествующий им возглас в рассматриваемых памятниках, имеют разное изложение. По рукописям Синайск. библ. № 1096⁴¹ и № 1097⁴² эти стихи поет вся братия велегласно и нараспев, причем сами стихи излагаются следующим образом: «Приидите, поклонимся и припадем Христу Царевни нашему» (пелось дважды), затем «Приидите, поклонимся и припадем Самому Христу Богу нашему» (один раз) и еще только «Приидите, поклонимся». С этими памятниками солидарна ркп. Шиио-Мгвимского монастыря в том смысле, что указывает петь эти стихи братия «и говорим громким голосом», самые же стихи излагаются следующим образом: «Приидите, поклонимся и припадем Христу Царевни и Богу нашему» — два раза. Потом еще: «Приидите, поклонимся и припадем Христу Богу нашему» — раз; затем только: «Приидите, поклонимся»⁴³. Все рассматриваемые памятники предписывают 103 псалом начинать предстоятелю напевом 8 гласа. По ркп. № 1097 Синайск. библ. настоятель поет псалом нараспев⁴⁴. По ркп. № 1096 той же библ. псалом исполняется настоятелем или еклисиархом громче, чем пелось стихи «Приидите, поклонимся», медленно, нараспев⁴⁵. Ркп. Шиио-Мгвимского монастыря, наоборот, указывает пение на тот же 8 глас, но «тихим гласом»⁴⁶.

По всем памятникам все монахи поют вместе с предстоятелем, что видно из выражения «когда же достигнем до «Отверзшу Тебе руку»». Когда пение достигало этого стиха, по всем памятникам еклисиарх делал поклон игумену, и тот начинал петь этот стих высшим гласом. Если не было игумена, то сам еклисиарх начинал петь этот стих.

Во время пения 103 псалма иерей с кандилаптом делали поклон перед святыми воротами, после чего иерей становился в свою стасидию. Кроме этих действий, ркп. № 1096⁴⁷ Синайск. библ. и № 1097⁴⁸ предписывают иерею во время пения предначинательного псалма читать светильничные молитвы, но в какой момент начинать это чтение — не уточняют, говоря общей фразой. Рукопись Шиио-Мгвимского монастыря ничего не говорит о чтении светильничных молитв вообще. Это молчание последнего памятника, а равно недоговоренность предыдущих ему о времени чтения светильничных молитв, могут быть объяснены прямым следствием истории постепенного передвижения этих молитв на начало вечерни в период слияния песенных чинопоследований с иноческим келейным правилом. Возможно, что в отдельных монастырях, в отправлении бдения тяготевших скорее к правилу псалмопения, чем к песенным последованиям, эти молитвы вовсе не читались.

Своеобразный порядок каждения указывает ркп. Иерус. патр. библ. № 311 (XVI в.), отражающая в чине бдения практику неизвестного нам палестинского монастыря, сложившуюся не без влияния лавры преп. Саввы Освященного: «иерей (разумеется, после того, как кандилапт возгласит «Келевсате»), окадив крестовидно святую трапезу и весь алтарь, исходит святыми воротами и, сотворив крест перед алтарем, отходит и кадит в преднесении лампы образ святого обители, затем игумена и оба хора по чину. Выйдя же в притвор и окадив и там братию по чину, возвращается и, войдя царскими дверями, начертает крест кадильницей и возглашает велегласно: «Господи, благослови» и снова кадит предстоятеля или место его, затем икону святого обители и, войдя во святой алтарь, становится перед святой трапезой и, сотворив трижды крест кадилом, возглашает на последнем «Слава Святей и Единносушной...» Братия: «Аминь», и начинает предстоятель или еклисиарх: «Приидите, поклонимся Царевни нашему Богу» кротким и тихим голосом. Затем второе,

немного выше: «Приидите, поклонимся Христу, Царевн нашему Богу». Затем третье, высшим гласом: «Приидите, поклонимся самому Христу, Царевн нашему», добавляя велегласно и нараспев один раз: «Приидите, поклонимся и припадем самому Христу, Богу нашему». Затем опять одно: «Приидите, поклонимся». И тотчас начинает предостоятель или еклисиарх высоким голосом во глас 8-й: «Благослови, душе моя, Господа», по обычаю медленно и нараспев. Нам же поющим сие, иерей, исшед из алтаря, кадит в евктирии Иакова, брата Божия, также в храме Св. Троицы, и по каждом совершает вместе с кандилаптом поклон перед святыми вратами и к хорам по одному. Когда же достигнем до «Отверзшу Тебе руку», еклисиарх делает поклон игумену и выделяет этот стих (возвышая голос). Если же нет игумена, выделяет сам. По исполнении же псалма бывает великая ектения от иерея и возглас «Яко подобает»⁴⁹.

Первой особенностью бдения по данному памятнику является пятикратное «Приидите, поклонимся», исполняемое всякий раз с некоторым изменением текста и новым повышением звука, так что в целом песнопение от речитатива «кротким и тихим голосом» переходит в велегласный распев. Второй особенностью является каждение храмов обители в два приема. Иерей, окадив алтарь, храм и притвор до возгласа «Слава Святей...», как указывалось и в предыдущих памятниках, делал этот возглас, затем же, когда братия начинала петь 103 псалом, шел в придел ап. Иакова и в храм Св. Троицы и совершал в них каждение. О чтении светильничных молитв памятник, как и ркп. Шио-Мгвимского монастыря, умалчивает.

После предначинательного псалма памятники указывают великую ектению, которую произносит иерей, а по ркп. Шио-Мгвимского монастыря — диакон. Затем полагается первая кафизма «Блажен муж...», делимая малыми ектениями на три «Славы» и исполняемая самогласно на глас 8-й. По ркп. Шио-Мгвимского монастыря — «потом стихологисуем «Блажен муж...» на 8 глас; после 3 псалма немного повышаем голос. После каждой «Славы» диакон говорит малую ектению, а священник — возглас. Таковой порядок пения первой кафизмы указывает и ркп. Синайск. библ. № 1097. Рукопись же Иерус. патр. библ. № 311 дополняет его, предписывая второй и третий антифоны петь «на глас дня».

Пение светильничных псалмов «Господи, воззвах» и совершение во время их каждения одни памятники излагают кратко: «после третьего антифона отходит иерей и делает поклон игумену и кадит по обычаю, и поем «Господи, воззвах» на глас, поставив 10 стихов, поем стихиры воскресные гласа 3, восточные 4 и минен 3».

По ркп. Шио-Мгвимского монастыря — «священник кланяется игумену, а потом кадит по чину, мы же поем «Господи, воззвах» со стихами на 10, 3 воскресны, 4 восточны и 3 минен»⁵⁰.

Ркп. Иерус. патр. библ. № 311, говоря о пении «Господи, воззвах» с тем же количеством стихир, о каждении не упоминает.

Наиболее пространно говорит о вечернем входе ркп. Синайск. библ. № 1097: «на «Яко утвердися» иерей делает поклон игумену и облачается и выходит в храм, в преднесении ему лампы, без евангелия, и все обнажают головы. Оба хора, соединившись, поют Слава и ныне, богородичен первый гласа. Если же есть самогласен, то поют его на Славу. Иерей: «Премудрость, прости», и монахи «Свете тихий»»⁵¹. По ркп. Шио-Мгвимского м-ря «священник с диаконом кланяются игумену, затем входят в диаконник и облачаются, а потом выходят в преднесении возженной свечи, причем все обнажают головы. Оба хора соединяются и поют: Слава и ныне, богородичен воскресный на тот глас, на какой пели «Господи, воззвах». При входе диакон возглашает: «Премудрость, прости; народ — Свете тихий»»⁵².

Относительно прокимна следует заметить, что по рассматриваемым памятникам, в том числе по ркп. Шио-Мгвимского м-ря, где бдение совер-

шает иерей в сослужении диакона, он произносится одним из братьев, без предварительных возгласий к нему иерея и диакона (то есть, как в «Орологионе по правилу лавры святого отца нашего Саввы») и состоит только из двух стихов. По ркп. Шио-Мгвимского монастыря: «Тот, кто должен сказать прокимен, кланяется игумену и говорит: «Господь воцарися..., народ — то же самое. Певец — Облечется Господь..., народ — Господь воцарися; певец — Господь воцарися, народ — то же самое»⁵³. По ркп. № 1097 Синайск. библ.: «учиненный монах, сделав обычный поклон игумену, поет прокимен «Господь воцарися» двустышний»⁵⁴.

Последующий порядок чина до литии не отличается от излагаемого во 2-й главе нынешнего Типикона. Следует лишь заметить, что «Сподоби, Господи» по ркп. Синайск. библ. № 1097 поют монахи⁵⁵, чему соответствует в ркп. Шио-Мгвимского м-ря: «народ — Сподоби Господи в вечер сей»⁵⁶.

3. Вечерняя лития

Чин литии, вошедший в агрипнию под непосредственным влиянием иерусалимского святогробского богослужения, где каждый день по окончании вечерни совершалось исхождение во святой двор и на Голгофу (ante Crucem et post Crucem), в рассматриваемый период действия иерусалимского устава получил многообразную практику, будучи тесно связан с условиями устройства храмов и наличия святынь в отдельных обителях. Так, в ркп. № 1096 о литии в лавре преп. Саввы Освященного говорится: «и тотчас (после возгласа просительной ектении) совершаем литию, исходя в Богозданную, поя четвертый мученичен гласа, Слава и ныне, поются второй и девятый гласа и после этого иерей: Паки и паки. И оттуда переходим в храм Предтечи. Поется стихира глас 6: Пророка Христова..., Слава, богородичен: Святая Дева Мария, великое ангелов удивление, Творца бо всех содержащая Твоими руками. Поются же они медленно, ибо дается святой елей братии по усмотрению от игумена или от иерея. Принимаем же его на левую ладонь и помазываем правой чело и сердце, и по принятии всеми говорит иерей: Паки и паки. И после этого поем стихире святого по гласу октоиха, исходим на гроб святого и становимся кругом во святой ограде, иерей же кадит гроб святого, затем игумена и всех прочих братьев, начав от правой стороны и делая круг, идет в левую сторону ко гробу святого. По исполнении же стихире святого, Слава и ныне, богородичен 3 гласа и по исполнении говорит иерей: Паки прилежно Господу помолимся, мы же: Господи, помилуй, — один раз. Иерей же: Еще о преподобных отцах наших игуменах, как записаны в диптихе от преподобного и богоносного отца нашего Саввы до последнего, мы же: Господи, помилуй — трижды; иерей: Пресвятую, пречистую, преблагословенную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию и преподобного и богоносного отца нашего Савву со всеми святыми помянуше. Мы же: Тебе, Господи. Иерей же сию молитву: Спаси, Боже, люди Твоя и благослови достояние Твое... Мы: Господи, помилуй, — 50 раз. Затем иерей: Еще молимся об оставлении грехов раба Божия... монаха и о всем во Христе братстве нашем, и о всякой душе христиан притесняемых... Мы: Господи, помилуй, — 50 раз. Затем поминает царей и читает поименно живых и умерших христоробцев, которые по уставу имеются в диптихе, и после этого возглас: «Услыши ны, Боже, Спасителю наш... Мир всем... Главы наша... И нам поклонившим колена иерей молится велегласно и читает: Владыку многомилостиве Господи... (на всех молитвах поминается имя святого Саввы)»⁵⁷.

Таким образом, лития в лавре преп. Саввы Освященного представляла собой хождение по храмам обители и на гроб преподобного, которое совершалось в том же порядке, в каком и каждение этих храмов перед всенощным бдением. Очевидно, и причина к такому хождению по храмам была

та самая, по которой совершалось их каждение перед всенощным бдением, т. е. отправление в них правила псалмопения в связи с неместимостью всей братии в Великой церкви лавры.

Лития совершалась с пением стихир. При направлении литии в Богозданную церковь пелись мученичны, при переходе же в церковь Предтечи — стихира Предтечи и богородичен и, наконец, при движении ко гробу святого — стихиры в честь его, также с богородичным. Пение стихир Предтече и преп. Савве находится в тесной связи со святынями, к которым шла литийная процессия; что же касается пения мученичных при движении в Богозданную церковь, то оно может быть объяснено тем, что в этой церкви лежали мощи многих мучеников, положенные под алтарем при ее освящении патриархом Саллюстием, о чем говорит Кирилл Скифопольский, «богозданую церковь освятив (патр. Саллюстий). святоу трыпезоу в олтари ономь постави. и многы моще святых мученик под олтарьем полжи. месяца декабря в 12»⁵⁸. Таким образом и пение этих мученичных оказывается в тесной связи со святынями Богозданного храма.

В каждом храме произносилась ектения; кроме того, в храме Предтечи совершалась раздача елея всей братии, которым те помазывали чело и сердце. У гроба святого совершалось каждение его мощей, затем игумена и всей братии, и произносилась особая ектения, где поминались именно все настоятели лавры от преп. Саввы до последнего, кроме того произносилось «Спаси, Боже, люди Твоя», прошение о здравии монахов и читались диптихи о здравии и за упокой. Последняя молитва литийная «Владыко многомилостиве» выслушивалась коленапреклонно.

Такой же характер носила лития в Синайском монастыре великомученицы Екатерины. Ркп. Синайск. библ. № 1097 по этому поводу говорит: «и начинаем стихиру пророка по гласу дня и совершаем литию с кадиллом и лампадой, предносимой пред иереем. По окончании же стихиры возглашает иерей во услышание всех: Спаси, Боже, люди Твоя (упоминаются пророки Моисей, Аарон и Елисей), Господи, помилуй,— 50 раз. После сего возглашает иерей: Еще молимся об оставлении согрешений раба Божия и архиепископа нашего Симеона и т. д. до конца прошения, Господи, помилуй,— 50 раз. После сего возглашает: И услыши ны, Боже, Спасителю наш... И нам преклоншим колена молится иерей велегласно: Владыко многомилостиве (упоминаются пророки Моисей, Илия, Аарон и Елисей и великомученица Екатерина)»⁵⁹.

Хотя типикон не указывает место, куда исходила литийная процессия, однако пение на ней стихир пророку Моисею дает основание полагать, что шествие направлялось в церковь сего пророка. Последняя была расположена в ограде монастыря близ главного храма⁶⁰.

Аналогичный порядок литии был в монастыре Симеона Дивногорца. По ркп. Шио-Мгвимского м-ря: «Мы начинаем стихиры св. муч. Георгия на дневной глас и выходим на литию в ближайшую к великой церкви церковь св. Георгия; священник идет туда с кадильницей в преднесении возженной свечи. По окончании стихир диакон возглашает во всеулышание: Спаси, Боже, люди Твоя... (обычная молитва, только прибавлено «молитвами св. богоносного отца нашего Саввы...»), Господи, помилуй,— 50 раз. После этого начинаем стихиры св. Симеона Чудотворца и входим в его евктирион. По окончании этих стихир диакон возглашает: Еще молимся о благочестивом богохранимем царе нашем..., Господи, помилуй,— 50 раз. Затем начинаем стихиры св. Иоанна Златоуста на глас дня и выходим левыми дверьми в притвор великой церкви. Кандиложигатель украшает в великой церкви лампы. Слава и ныне — богородичен. Диакон, окадив по обычаю притвор, возглашает: Еще молимся об оставлении грехов раба Божия (имя) и всей во Христе братии нашей и о всякой душе христианстей озлобленной..., Господи, помилуй,— 50 раз. После этого он поминает по обычаю живых и мертвых, священник же произносит возглас: Услыши ны, Боже... Мир всем, диакон — Главы наша... и пре-

клоншим нам колена священник читает вслух молитву Владыко многомилостиве...»⁶¹.

По ркп. № 311 Иерус. патр. библ. в неизвестном нам монастыре лития также совершалась с хождением по храмам: «и начинаем стихиру самогласну святого по дню и исходим в евктирион его, иерею кадящу и лампадам предносимым. По исполнении же стихиры возглашает иерей во услышание всех: Спаси, Боже, люди Твоя... (поминается Симеон Чудотворец и святой и всеславный великомученик Георгий)⁶², Господи, помилуй, — 45 раз. Затем также начинаем стихиры преподобного отца нашего Симеона и отходим в его евктирион. И по совершении стихиры его, возглашает иерей во услышание: Еще молимся о благочестивейших и богохранимых царях наших..., Господи, помилуй, — 45 раз. Затем стихиры святой Пятидесятницы и исходим в храм Св. Троицы, и опять по совершении их возглашает иерей во услышание: Еще молимся о рабе Божиим (имярек) прощении и спасении... Господи, помилуй, — 15 раз и переходим в великий притвор, поя стихиры самогласны, иерей кадит в притворе, как обычно, Слава и ныне, богородичен. И по сем возглашает иерей, говоря: Еще молимся о милости, прощении и оставлении грехов раба Божия... Господи, помилуй, — 45 раз. Затем поминает записанных по уставу живых и умерших. По сем возглашает: Услыши ны, Боже..., Мир всем..., Главы ваша... И преклоншим нам колена на землю, иерей велегласно молится: Владыко многомилостиве Господи, Иисусе Христе...»⁶³

Исхождение с вечерней литией по храмам обители в том порядке, в каком оно излагается в приведенных выписках из памятников, представляло собой явление, твердо установившееся в богослужбной практике того или иного монастыря. Об этом свидетельствует сам факт уставного изложения в чине воскресной агрипнии, отправлявшейся в монастырях регулярно каждую субботу, и потому служившей нормой бдения для других праздников. Отступление от установленного порядка литии, как видно по тем же памятникам, имело место в дни храмовых праздников и памятей святых обители. В этих случаях типиконы дают несколько иной порядок исхождения, сохраняя в то же время за ним значение молитвенного посещения местных монастырских святынь. Так, по ркп. Синаиск. библ. № 1096, в лавре преп. Саввы, в день его памяти, 5 декабря, исхождение с литией совершалось только на монастырский двор ко гробу преподобного, без посещения Богозданной и Предтечевой церквей: «и исходит лития и поем самогласен глас 2: «Во благих помысл», Слава и ныне, богородичен, и бывает ектения на гробе святого по уставу»⁶⁴, — говорит в данном случае типикон.

В другой монастырский праздник — 20 марта — день памяти преподобных отцов, избивенных в лавре персами и маврами, лития совершалась в Богозданную церковь и ко гробу преподобного, причем у последнего на ектении читался синодик с именами убиенных отцов: «Исходим с литиею, по обычаю, иерею предыдушу с кадильницей и лампадой; поются самогласны глас 8: Преподобнии отцы, поучаясь день... и отходим в Богозданную церковь, затем говорим: Слава, глас той же: Соангельское житие, и ныне — богородичен: Святая Дева Мария... и иерей творит ектению и исходим на гроб святого, поюще самогласен святого по гласу, Слава и ныне — богородичен; иерей же не отходит ко гробу святого, как положено это обычно, но к аналою. И по исполнении богородична и совершении помазания раскрывает книгу усопших, держа свечу, и начинает ектению: Господу помолимся... Мы же — Господи, помилуй, — трижды. Иерей: Еще молимся о преподобных отцах наших... и читает по порядку книгу от начала до конца, разумеется, не говорит к каждому имени: Господу помолимся, но сколько возможно на одно дыхание соединяет имена и говорит: Еще молимся. Весь же народ, стоя, делает поклоны, и мы говорим: Господи, помилуй, разумеется, не в стасидиях своих, но каждый на месте, где окажется и какое он выбрал во святом дворе, подвизаясь по силе и в

коленипреклонениях. По окончании же книги иерей читает: Спаси, Боже, люди Твоя..., Заступи..., Пресвятую..., Мир всем, и молитву Владыко многомилостиве»⁶⁵.

Таким образом в день памяти преподобных отцов, избивенных в лавре, лития шла сначала в Богозданную церковь и оттуда возвращалась на монастырский двор к гробнице преп. Саввы, минуя церковь Предтечи. Помазание елеем, которое на воскресной литии совершалось в церкви Предтечи, в данном случае происходило во дворе перед гробницей преп. Саввы. Здесь же происходило поминовение усопших преподобных отцов. Чрезвычайный характер этого моления соединялся с разрешением монахам, как и прочим богомольцам, стоять вне стасидий и молиться без уставного порядка.

Такие же изменения в порядке исхождения литии были в Синайском монастыре великомученицы Екатерины. Здесь в день памяти св. мученицы лития ограничивалась исхождением к мощам великомученицы Екатерины, лежащим в приалтарной апсиде храма: «и бывает лития и отходим в усыпальницу святой», говорит ркп. Синайск. библия. № 1097⁶⁶.

В день же памяти пророка Моисея, 4 сентября, совершалась «великая агрипния», и лития представляла весьма продолжительное шествие по многим святыням монастыря: «и бывает лития и поем на ней стихиры глас 3 из последования его, подобен: Великая креста Твоего, Господи, сила..., самогласен глас 6: Днесь вселенная вся..., и ныне — богородичен глас тойже, подобен: Отчаянная..., — Волчцы вкуси праотец... и отходим в усыпальницу св. Екатерины и поем стихиры святой на глас 6, Слава, господский: Прообразуя воскресение..., и ныне — богородичен, ектения и моление, и затем отходим в храм честнаго Предтечи и, войдя в него, поем стихиры гласа 8: Предтече Спасов..., Слава, глас тойже. — Преподобнии отцы..., и ныне — богородичен: Всечестное Твое усение, Пресвятая Дево... и тотчас идем в главные врата, поюще стихиры пророка, подобны. На Славу — Радуйтесь, честнии пророцы, и ныне — богородичен: Радуйся, Мария, Богородице..., и тотчас ектения: Спаси, Боже, люди Твоя... и пр. и по сем отходим во святую Купину⁶⁷, поюще стихирю: Да отверзятся врата небесная днесь. Войдя же в храм, поем стихиры глас 6, самогласен 1-й: Придите, воскликнем... и другой 2-й подобен: Отчаянная... По исполнении же их поем другую: Владычице, пречестная... Во время же пения Владычице... должны все стоять с непокровенною главою, пока не будет произнесена ектения и 100 раз Господи, помилуй и посем иерей молитву: Владыко многомилостиве...»⁶⁸

В свете данных из описания А. С. Норовым расположения святынь Синайского монастыря совершаемая в день памяти пророка Моисея лития представляет собой исхождение из главного храма Преображения Господня в прилегающую к алтарю усыпальницу св. великомученицы Екатерины, оттуда затем шествие направлялось в церковь Предтечи. Судя по тому, что типикон указывает далее выход главными или великими вратами, можно думать, что церковь Предтечи представляла собой придел к главному храму Преображения и соединялась с последним внутренним ходом, как и усыпальница великомученицы Екатерины. Совершив литийное моление в этом приделе, братья выходили главными вратами Преображенского храма во двор и шли за алтарь последнего в церковь Неопалимой Купины. В этом храме, являвшемся величайшей святыней монастыря, совершалось усиленное моление с пением стократного «Господи, помилуй», причем устав, в воспоминание повеления Божия Моисею «извуй сапоги от ног твоих, место бо, на нем же ты стоиши, земля свята есть» (Исх. 3, 5), указывал всем без исключения монахам стоять с обнаженными головами. Здесь читалась последняя литийная молитва «Владыко многомилостиве», после чего лития возвращалась в главный храм.

14 января, в день памяти преподобных отцов в Синае и Раифе избивенных, лития совершалась в тот же придел Предтечи к останкам избивенных

отцов и оттуда в церковь Неопалимой Купины: «и исходит лития, поем Слава и ныне. Бывает же и ектеня на гробе с лампадами в храме Предтечи, в котором почивают честные и святые останки отцов наших⁶⁹, и отсюда исходим в Святую Купину, поя стихиры Святой Купины, которые изводит настоятель, и отсюда возвращаемся в храм», — сказано в ркп. № 1096⁷⁰.

В итоге обозрения литии в рассматриваемый период распространения агриппии в Палестине и тяготевших к палестинскому укладу монашеской жизни обителях — Синайской великомученицы Екатерины, антиохийской преп. Симеона Дивногольца и др., следует вывод, что эта лития, возникнув под непосредственным влиянием практики иерусалимского храма Воскресения, с его исхождениями после вечерни во святой двор и на Голгофу (*ante Crucem et post Crucem*), представляла собой хождение к местным святыням обители с пением стихир в честь этих святынь⁷¹, с произношением ектений, поминовением живых и умерших и чтением завершающей литию молитвы «Владыко многомилостиве». В лавре преп. Саввы, кроме того, с литней соединялось раздаяние монахам елея, которым те помазывали себе чело и грудь против сердца, и чтение диптихов с поименным поминовением всех игуменов лавры от преп. Саввы до последнего, здравствующего.

В день памяти избивенных от персов и мавров отцов лавры последние поминались поименно.

С возвращением литии в храм рассматриваемые памятники указывают пение стиховных стихир, после чего следует Ныне отпускаеши, Трисвятое, Отче наш и, по возгласе иерея, трижды «Богородице Дево, радуйся». В части порядка отправления стиховных стихир в памятниках есть расхождения. Ркп. № 1096 Синайск. библ. указывает воскресную стиховную стихирю, затем стихиры алфавита со стихами «Исповемся Тебе, Господи» и «Воскресни, Господи, Боже мой», добавляя при этом, что если случится праздник празднуемого святого или владычный и имеем самогласен, говорится и другой стих «Господь воцарися» и поются 3 стихиры алфавита, на Славу же особая, и ныне — богородичен по гласу этого самогласна⁷².

Ркп. № 1047 той же библиотеки указывает стихирю стиховную и две стихиры алфавита со стихами «Исповемся Тебе, Господи» и «Возвеселихся и возрадовахся». Относительно добавления 3-й стихиры алфавита в случае совпадения господского праздника или святого с воскресеньем, как это указывает ркп. № 1096, данный памятник ничего не говорит: он в таком случае указывает на «Славу», самогласен и на «и ныне» — богородичен гласа из «анатолиевых»⁷³.

Ркп. Иерус. патр. библ. № 311 говорит кратко: «начинаем воскресные стиховные стихиры и входим в храм, стихи же говорим: «Господь воцарися...»⁷⁴. Ркп. Шио-Мгвимского монастыря ничего не говорит об отправлении стихир при совпадении с воскресным днем господского праздника или чтимого святого, и указывает две стихиры алфавита петь со стихами, а третью на «Славу». После «аминь» и воскресных стихир мы входим в великую церковь, поя следующие стихи: «Господь воцарися... Ибо утверди вселенную...» Затем после стихиры по алфавиту св. Иоанна Слава — 3-я стихира, и ныне — богородичен»⁷⁵.

Относительно чтения «Ныне отпускаеши» предстоятелем, как указывает современный Типикон, памятники ничего не говорят. Ркп. Синайск. библ. № 1097 говорит о пении стихир, что они исполняются всей братией сообща, и добавляет затем «Ныне отпускаеши», давая этим полагать, что это песнопение исполнялось всей братией⁷⁶.

После пения «Богородице Дево» по всем рассматриваемым памятникам предписывается благословение хлебов и их вкушение. Памятники о каждом благословляемых хлебов ничего не говорят, отсюда хлебоблагословение оказывается вне связи с пением отпустительного тропаря и представляет собой обряд вполне самостоятельный от чина вечерни. Памятники

в указаниях хлебоблагословения отражают прежде всего практическое значение его как освящения пищи для вкушения ее ввиду целонощного богослужения. Так, ркп. Шио-Мгвимского м-ря указывает благословение только хлеба и вина — продуктов, могущих быть употребляемыми в пищу сразу после их благословения, без того предварительного приготовления, какого требуют, например, елей и пшеница. Из этих же практических соображений самые хлеба указаны к освящению из обычно подаваемых на трапезе: «Келарь полагает на столе 3 хлеба, какие обыкновенно употребляем в пищу; по близости с ними или на том же аналое и вино»⁷⁷. По ркп. Иерус. патр. библ. № 311 — для благословения полагают пять хлебов из обычно подаваемых на трапезе и вино⁷⁸.

Это практическое соображение еще яснее выступает в ркп. № 1096 Синайск. библ., отражающей особенности агрипнии лавры Саввы Освященного. Здесь не указано количество хлебов, но сказано, что они приносятся в корзине разрезанными на куски: «кандилапт же приготовляет нарезанные на куски хлеба и аккуратный кусочек от братских в корзине полагает на аналое»⁷⁹. Ркп. № 1097 той же библиотеки, излагающая агрипнию Синайского монастыря великомученицы Екатерины, указывает благословлять 3 хлеба, какие вкушает братия, но при этом отмечает, что это поставление хлебов кандилапт делает в корзине наверху в библиотеке⁸⁰.

Это странное на первый взгляд указание устава, в смысле связи благословляемых хлебов с библиотекой, становится понятным в свете описания Синайского монастыря архимандритом Антонином: «Я повторил желание, — пишет отец архимандрит, — видеть библиотеку, на что отец скевофилакс отвечал, что она отперта и к нашим услугам. Тут же от ступеней прямо от храма мы сделали малый поворот влево и вошли в темную комнату, ведущую в другую, еще более темную. Это была малая церковь Живоносного Источника. Во время оскудения в обители масла, когда-то старцы пожаловались на то отшельнику Георгию Арселаиту и просили его помочь им в нужде. Угодник Божий пришел в кладовую монастырскую, где стояли пустые сосуды елейные. По молитве святого они наполнились елеем, потекшим через край. Братия в память чуда обратили кладовую в церковь. После придела Неопалимой Купины она в наибольшем почтении теперь у синаитов, и еженедельно по средам совершается в ней Божественная литургия. Из передней комнаты каменная лестница ведет в игуменские покои. Прежде всего мы вошли в довольно просторную комнату с 3 окнами, почтенную именем Синодика, с лавками кругом стен и большим столом, украшенную по стенам 2—3 портретами. Окончины сборни изукрашены изурочными обводами из разноцветных стеклышек и вместе с мраморным полом комнаты составляют славу обители. Собственно покои игуменские далее к востоку от Синодика. Первая комната, шагов в 10 длины и 5 ширины, заставлена сундуками и старомодными креслами. Вдоль западной стены поставлена этажерка с 40—50 печатными книгами, большую часть фолиантами на греческом языке, очевидно, предназначенными для пользования братии»⁸¹.

Из этого описания видно, что к главному храму Синайского монастыря прилегал ряд помещений: одно из них, обращенное в церковь Живоносного Источника, раньше было кладовой, где хранился провиант; другое, расположенное над ним, было монастырской сборней и библиотекой. Литийная процессия, направляясь из храма Неопалимой Купины обратно в главную церковь Преображения Господня, проходила мимо этих помещений. Кандилапт, в целях удобства, чтобы не носить большого количества хлеба, требуемого для вкушения, в храм, выносил его из кладовой в помещение библиотеки. Иерей, следуя в храм при пении стиховных стихир, здесь останавливался и по окончании тропаря благословлял вынесенные хлеба.

Подобный заход литии в монастырское служебное помещение для благословения продуктов питания, как видно из ркп. № 1096 Синайск. библ.,

существовал и в лавре преп. Саввы Освященного. Излагая порядок хлебо-благословения, типикон говорит, что эту молитву, т. е. «Господи Иисусе Христе, Боже наш, благословивый пять хлебов», иерей читает не только над хлебами, но и над тестом: «Сия молитва читается и над тестом»⁸². Кирилл Скифопольский сообщает, что когда в лавре увеличилось количество монахов, так что они не могли вместиться в Богозданной церкви, а армяне в малой церкви, преп. Савва, прежде чем построить великую церковь в честь Пресвятой Богородицы, построил еще больницу и хлебопекарню⁸³, а между Богозданной и Великой Богородичной церковью — галерею, в которой могли молиться во время агрипнии монахи, невместившиеся в храмах. Таким образом все постройки составляли единый архитектурный комплекс. Возможно, что хлебопекарня, как и кладовая, где хранились испеченные хлебы, прилежала к храму, а может быть была под самым храмом. Литийная процессия, посетив Богозданную и Предтечеву церкви и расположенную в ограде гробницу преподобного, с пением стиховных стихир направлялась в Великую церковь. Поднимаясь в последнюю, иерей заходил в склад и в пекарню и освящал хлебы, которые затем кандилапт разрезал на куски, и тесто⁸⁴.

Этот умирительный и поучительный обычай славных обителей преп. Саввы и великомученицы Екатерины позднее предавался постепенному забвению. Уже ркп. № 1097 Синайск. библ., предписывая кандилапту выносить для благословения хлебы наверх библиотеки, тем самым освобождает иерея от захождения в монастырский склад. По этому же типикону лития в склад святого елея, связанная с именем св. Георгия Арселанта, совершается после утрени только 14 января, в день памяти отцов в Раифе и Синае избивенных: «и исходим с литией в склад святого елея, чудесно сотворенного преподобным отцем нашим Георгием, поюще стихиры сего преподобного отца нашего Георгия, Слава и ныне — богородичен, затем возвращаемся в храм»⁸⁵. К изложенному остается добавить, что еще позднее, в период повсеместного распространения иерусалимского устава на Востоке, освящение монастырского провианта было перенесено на утреннюю литию, о чем замечается в ркп. Парижской нац. библ. № 385 (XIV в.): «во многих монастырях и наипаче в святейшем монастыре Студита известен ныне прекрасный обычай: на каждой агрипнии по отпущении исходят с литией в житницу, поюще самогласен святого обители и празднуемого святого, когда на агрипнии вспоминается память великих святых, и читают в житнице молитву, именно: «Господи, Иисусе Христе, благословивый пять хлебов...», и благословляют в житнице зерно окроплением иерея и благословенным на великой вечерне хлебом»⁸⁶.

Чин хлебоблагословения, а за ним и освящение монастырского провианта при совершении чина всенощного бдения, обязаны своим появлением не спудеям, которые едва ли имели возможность питать постоянно находящихся в храме богомольцев и едва ли сами нуждались в подкреплении сил во время бдения, которое прерывалось патриаршими службами вечерни и утрени и не имело той продолжительности, какую получило в палестинских монастырях. Скорее они обязаны своим происхождением палестинским монастырям, в частности, лаврам Евфимия Великого и Саввы Освященного, где чин всенощного бдения занимал весьма много времени, начинаясь по заходе солнца и оканчиваясь с наступлением утра. Здесь поддержание физических сил монахов, среди которых многие были в старческом возрасте, было насущным делом, и отсутствие такой поддержки их физических сил могло отразиться на самом отправлении чина всенощного бдения. Кирилл Скифопольский, описывая житие преп. Саввы, рассказывает, что в голодный год эконоом лавры пришел к преп. Савве и сказал, что нельзя «ударить в било» в субботу, потому что нечего дать кушать монахам, которые придут к агрипнии. Савва на это сказал, что он не будет отменять службу, но «пусть канонарх пошлет с просфорником в город какую-нибудь драгоценную церковную вещь или одежду и, продав

ее, купит что нужно и мы совершим божественную службу»⁸⁷. Этот эпизод со всей ясностью показывает как ревность преп. Саввы к соблюдению установленного им в лавре чина всеобщего бдения, так и то значение, какое он сам и эконом лавры придавали вопросу питания иноков во время агриппии. Преподобный, считая вескими доводы эконома лавры к отмене всеобщего бдения за отсутствием в обители какой-либо пищи для вкушения во время бдения и в то же время горя ревностью к церковной службе и, отсюда, не желая отменять богослужение, предпочел послать в город с каким-либо ценным сосудом или ризой, чтобы продали их и купили необходимые для совершения всеобщего бдения продукты питания.

Обряд хлебоблагословения совершается по всем памятникам чтением молитвы «Господи, Иису́се Христе, Бо́же наш, благословивый пять хлебов...», причем по ркп. № 1096 Синайск. библ., отражающей практику лавры преп. Саввы, в этой молитве упоминается его имя⁸⁸, а по ркп. № 1097 той же библ., отражающей практику Синайского монастыря, здесь упоминаются пророки Моисей, Аарон, Илия и Елисей и великомученица Екатерина⁸⁹. Ркп. № 1097 указывает иерею взять один из благословляемых хлебов в руки и начертать им образ креста⁹⁰, по ркп. № 1096 — иерей левой рукой держит корзину, а правой трижды благословляет⁹¹.

По Шио-Мгвимской ркп. — «священник берет один из хлебов, осеняет крестообразно и говорит...»⁹² Ркп. № 311 Иерус. патр. библ. уточняет Шио-Мгвимскую: иерей берет в руки один из хлебов и им делает образ креста⁹³.

После молитвы непосредственно по всем памятникам читается 33-й псалом до слов «не лишатся всякаго блага», священник становится перед святыми вратами и, благословляя крестообразно, говорит: «Благословение Господне да придет на нас»⁹⁴; то же по ркп. № 1096 Синайск. библ.: «Благословение Господне да придет на нас»⁹⁴; то же по ркп. № 1097 той же библиотеки⁹⁵.

О раздаче и вкушении хлеба ркп. Шио-Мгвимского м-ря говорит: «Келарь разламывает один из благословенных хлебов и дает братии, а также и по чаше вина «ради усталости», как это предано нам отцами»⁹⁶. Близкий этому порядок раздачи благословенного хлеба дает ркп. Синайск. библ. № 1097, с той разницей, что здесь вместо вина, которое не предлагалось для благословения, раздавалась вода — «келарь, разломав один хлеб из благословенных, раздает его братии, а также воду»⁹⁷. По ркп. Иерус. патр. библ. № 311 — «салятся все за стол и вкушают хлеб и по чаше вина»⁹⁸.

Значительно отличается от указанных порядок раздаяния хлеба в лавре Савы Освященного. Здесь (по благословении иерея): «сидящим нам, как положено, кандилапт раздает братиям куски хлебов, начиная от игумена, и по выполнении этого в Великой церкви, выходит в святую ограду и раздает также всем находящимся там, затем в Богозданной и Предтечевой (церквях). Один из параксенодохов⁹⁹ приносит воду и раздает ее по чаше, начиная от игумена, и по совершении этого служения входят и другие (разумеется, параксенодохи, разносившие воду во дворе и других храмах), делают поклон между святыми вратами и к хорам по одному и отходят. Благословенный же иереем кусок сам чередной, взяв, делит на 4 части и одну часть берет себе, другую берет водонос, другую (третью) читавший праксапостол и другую (четвертую) — келарь, которую он, подсушив, сохраняет, дабы послать всюду для исцеления болезней душевных и телесных, принимаемую и испиваемую с водой»¹⁰⁰.

По данному памятнику, как и по ркп. Синайск. библ. № 1097, вместе с хлебом раздается вода, опять же по той причине, что здесь вино не предлагалось для благословения.

Первой особенностью описываемого порядка раздачи хлеба в лавре преп. Саввы является раздача его братиям, молящимся не только в Великой церкви, но и в ограде или дворе, соединяющем церкви, в Богозданном и Предтечевом храмах. Этим подтверждается сказанное выше о при-

чинах каждения этих святынь пред началом всенощного бдения, как мест, которые в это время были наполнены молящейся братией.

Второй особенностью излагаемого порядка раздачи хлеба является деление чередным иереем благословенного куска, который полагался отдельно от братских в корзине, на четыре части, из коих одну келарь засушивал с тем, чтобы можно было послать ее для вкушения с водою больным. Этот благочестивый обычай послужил к появлению в Шиио-Мгвимской рукописи замечания «благословенный же хлеб имеет благодать многоразличную, именно: принимаемый с водою изгоняет горячку и всякий недуг исцеляет, уничтожает также вредных для пшеницы червей»¹⁰¹.

Вкушение благословенных хлебов ркп. Шиио-Мгвимского м-ря заканчивается указанием на то, что братия, приняв хлеб и вино, «клянутся алтарю и выходят из церкви»¹⁰². Аналогичный выход братий как пивших воду, так и послуживших при раздаче хлеба и воды, указывает и ркп. Синайск. библ. № 1097¹⁰³.

Памятники не указывают цели этого выхода. Нужно думать, что он разрешался для естественных надобностей монахов. Будучи узаконен специальным уставным указанием в смысле времени, он служил к укреплению дисциплины в храме. Этим устранялась возможность злоупотребления выходами из храма в последующее богослужбное время под предлогом испивания воды и т. п. Поэтому данные памятники, вслед за указанием на выход из храма, добавляют, что «с этого времени, в видах причащения Святых Таин, они (т. е. монахи) не должны пить воды»¹⁰⁴.

То же самое указывает и ркп. № 1096 Синайск. библ.: «с этого часа никто из желающих причаститься Пречистых Таин не имеет права пить воды»¹⁰⁵.

Предметом чтения во время вкушения хлеба служат по ркп. Синайск. библ. № 1096 Деяния апостолов и Апостольские послания, распределяемые для сего на целый год, причем круг этих чтений устанавливается с Пасхи: «должно знать, что от Пасхи до (недели) Всех святых на этом чтении читаются Деяния, в прочие же недели года 7 соборных и 14 посланий апостола Павла». Кроме того, этот памятник указывает, в случае совпадения господского праздника или святого, увеличивать чтение еще посвященным празднуемому событию или памяти святого: «если придется господский праздник или святого, то полагается большое чтение им»¹⁰⁶. Другие из рассматриваемых типиконов об этих дополнительных чтениях памяти праздника или святого ничего не говорят, зато ркп. Шиио-Мгвимского м-ря указывает, наряду с перечисленными священными книгами, читать Апокалипсис: «Ведати подобает, что с Пасхи до недели Всех святых читаются Деяния святых апостолов, в прочие же недели года 7 соборных посланий, 14 Павловых и Апокалипсис»¹⁰⁷.

То же самое указывает ркп. № 1097 Синайск. библ., с той лишь разницей, что чтение Апокалипсиса предоставляется усмотрению предстоятеля¹⁰⁸. По той же ркп. в день памяти преподобных отцов в Синае и Раифе избивенных предлагалось чтение о мученичестве этих отцов¹⁰⁹.

Ркп. Синайск. библ. № 1095 (XII в.) указывает читать не самые Послания апостольские, а толкования на них Златоуста: «должно знать, что от недели Пасхи до Всех святых на чтениях великой вечерни читаются Деяния святых апостолов, в прочие же недели всего Златоуста 7 посланий соборных, 14 посланий апостола Павла и Апокалипсис Богослова»¹¹⁰.

4. Утренняя

Следующая после чтения часть всенощного бдения до утренней литии мало чем отличается от изложения ее во второй главе современного типикона. Остановимся лишь на тех особенностях, которые составляют отличие от этого порядка. Так, ркп. Синайск. библ. № 1096 говорит о певче-

ском отправлении шестопсалмия всем братством: «после чтения праксапостола начинаем Слава в вышних Богу, поем сообща шестопсалмие»¹¹¹. Ркп. Шиио-Мгвимского м-ря дополняет отправление шестопсалмия благовестом в «великое» и каждением, совершаемым иереем: «По окончании чтения начинаем шестопсалмие. Кандиловжигатель, приготив кадило, выходит и звонит в «великое»¹¹². Священник совершает каждение». То же самое предписывает ркп. Иерус. патр. библ. № 311¹¹³.

Отправление непорочных¹¹⁴ и полиелея¹¹⁵ в рассматриваемый период действия иерусалимского устава характеризуется отсутствием единства богослужбной практики. Синайский монастырь великомученицы Екатерины не только на воскресной агрипнии, но и на бдениях памяти чтимых святых, отправлял непорочны с пением на каждой статье особого припева. Ркп. Синайск. библ. № 1097 содержит такие припевы. На память пророка Моисея:

К 1-й статье: «Ублажаем тя, Боговидче Моисее, вечноблаженного и богославного и пророка Христа Спасителя».

Ко 2-й: «Достойно есть яко воистину блажити тя, законодавца, со ангелы согласно поющаго песнь небесную».

К 3-й, глас 8: «Роди вси тя ублажаем, Боговидче Моисее»¹¹⁶.

В праздник великомученицы Екатерины полагались припевы:

К 1-й статье: «Ублажаем тя, честная дево мученице, вечноблаженную и богоневестную, яко избранную Христом Богом».

Ко 2-й, глас 6: «Достойно есть яко воистину блажити тя, дево невесто, юже увести Христос и постави одесную Себе».

К 3-й, глас 8: «Роди вси тя ублажаем, Екатерино мученице»¹¹⁷.

На память отцов в Синае и Раифе избивенных:

К 1-й статье, глас 8: «Ублажаем вас, богоноснии отцы, яко преподобномученицы и соангельское житие на земли совершившии».

Ко 2-й статье, глас 6: «Достойно есть яко воистину ублажати вы, преподобнии отцы, яко преподобномученицы Христовы и бесплотных сослужители».

К 3-й статье, глас 8: «Роди вси песнями достойно почтим отцев»¹¹⁸.

Великомученице Екатерине в той же рукописи, кроме того, даны и другие припевы:

К 1-й статье, глас 5: «Ублажаем тя, мзду от Христа приемшую, и чтим гроб с останками твоими на Синае обитающими».

Ко 2-й: «Достойно есть яко воистину величати тя, Екатерино, яко избра ты Господь в насаждение обители Своея».

К 3-й: «Екатерино, мученице Христова, не отврати лице твое от тебя воспевающих»¹¹⁹.

Типикон не указывает тропарей для пения на воскресной агрипнии. По-видимому, это были те же тропари «Благословен еси, Господи..., Ангельский собор» и проч., которые положены для пения после непорочных и в современном типиконе. Так можно полагать потому, что в ркп. Иерусалимского Крестного монастыря № 43 для Недели вайй, Великого четверга и Великой субботы положены особые тропари, которые представляют своего рода варианты воскресных.

В неделю вайй: «Благословен еси, Господи... Ангельский собор удивися, зря Тебе на жребяти сидяща, дети же, приемши вайй ветви, Тебе осанна взываху, Сыне Давидов, одежды своя расстилающе».

«Благословен еси, Господи... Ангельский собор удивися, зря Тебе восшедша на жребя, ваяями и ветвьми всеми прославляема, на херувимских колесницах носима, осанна Сыну Давидову слышавша».

«Благословен еси, Господи... Херувим, иже на раменах серафимов сидящий, яко содержащий всяческая, на жребя восшел еси, языки покаяя, Владыко, и неверных родителей, через верных детей прославляющих Тя».

«Благословен еси, Господи... Зело рано мироносицы течаху...»

«Благословен еси, Господи... Почто мира с милостивными слезами...»

«Благословен еси, Господи... Мироносицы жены с миры пришедшия...»
 «Слава... Поклонимся Отцу... И ныне... Жизнодавца рождши...»¹²⁰

В Великий четверг:

«Благословен еси, Господи... Ангельский собор удивися, зря Тебе на Сионе в иперооне свечеряюща другом и омывающа нозе, ученика же спешаша предати Тя беззаконным и врагом на смерть...»

«Благословен еси, Господи... Ангельский собор удивися, зря Тебе учеником беседующа, Тело Твое в пищу тайно подающа, нозе же, Спасе. умывающа рабов Твоих и от друга предана на смерть».

«Слава... Трисиятельное Единого Божества благочестно поем вопиюще: Свят еси, Отче Безначальный, Собезначальный Сыне и Божественный Душе, защити нас страстно Тебе служащих, и вечнаго огня исхити!».

«И ныне... Безначального и Сына Твоего, Госпоже, и Бога нашего непрестанно, его же родила еси, моли, Пречистая, материнским Твоим предстательством одесную Его стояния получитьи нам и пищи вечныя наслаждения»¹²¹.

В Великую субботу:

«Благословен еси, Господи... Ангельский собор удивися, зря Тебе гробу предана и плащаницею и смирною яко мертвеца повита, Его же Иосиф во гробе положи, вся дланию содержащаго».

«Благословен еси, Господи... Ангельский собор удивися, зря Тебе на земле опрятываема и плащаницею и смирною повита, бездыханна, во гробе новом погребяема, якоже странна Иосифова вышняго».

«Благословен еси, Господи... Ангельский собор удивися, зря Тебе в мертвых вменишася, Адам же ликуя с Евою, взываше: погибшее овча аз есмь, воззови мя, Спасе, и спаси мя...»

«Слава... Поклонимся Отцу...»

«И ныне... Жизнодавца рождши...»¹²²

Иную практику видим в монастыре Симеона Дивногогорца. Ркп. Шио-Мгвимского м-ря указывает на всех агрипниях отправление и непорочных, и полиелей, который предшествовал непорочным и имел значение третьей кафизмы: «Бог Господь..., кафизма вторая, седален воскресный, Слава и ныне — богородичен, чтение и кафизма: Возлюблю Тя, Господи, крепосте моя... Седален воскресный, чтение, Исповедайтесь Господеви... с тремя аллилуиа. Седален воскресный, чтение и непорочны, во время которых священник кадит; ипакой и чтение. После каждой кафизмы диакон говорит малую ектению, а священник возглас. На непорочны мы поем три воскресных стихир 5 гласа, после ипакой и чтения говорим степенна гласа»¹²³. Как видно из цитированного текста, в монастыре Симеона Дивногогорца полиелей состоял из одного псалма (135-го) и составлял 3-ю кафизму.

Частные особенности в чине утрени в рассматриваемых праздниках составляют: указания ркп. Иерус. патр. библ. № 311 на каждение евангелия после его целования¹²⁴, замечание Шио-Мгвимской ркп. об условном чтении после 6-й песни канона, в зависимости от наличия на то времени: «После 3-й песни бывает чтение, так же и после 6-й, если только время позволяет»¹²⁵, и, наконец, предписание ркп. Синайской библ. № 1096 на пение 9-й песни канона двумя хорами «на сходе» и одновременное совершение поющими земного поклона: «на 9-й песне иерей кадит по чину. Пред тем как начать ирмос, т. е. «Хвалим, благословим», отходим и совершаем все вместе поклон до земли и тотчас начинаем ирмос 9-й»¹²⁶.

В отношении хвалитных стихир ркп. Шио-Мгвимского монастыря указывает пение их в количестве 4-х, затем на «Славу» евангельскую стихир, называемую стихирой дня, и на «Ныне» — «Преблагословенна еси...» На «Хвалитех» 4 воскресных стихир гласа, Слава — одна из одиннадцати евангельских стихир, стихира дня, И ныне — «Преблагословенна еси...»¹²⁷

Ркп. Синайск. библ. № 1096 указывает петь 4 стихир воскресных и 4 «анатолиевых», кроме того, при совпадении господских праздников или

памяти великих святых с воскресным днем, заменять евангельскую стихирю стихирой праздника: «затем (после ексапостилария и его богородична) Всякое дыхание на глас и хвалитны; ставим стихов шесть и поем воскресных 4 и восточных 4, для недостающих же стихир говорим стихи «Исповемся...» и «Воскресни...», на Славу, если есть владычный праздник или память празднуемого святого, оставляем дневную и поем праздника»¹²⁸.

Относительно пения великого славословия ркп. Шио-Мгвимского м-ря замечает, что это песнопение должно исполняться «голосом», то есть распевно¹²⁹. После великого славословия ркп. Синайск. библ. № 1096¹³⁰ и ркп. Шио-Мгвимского м-ря¹³¹ указывают пение одного из воскресных тропарей — «Днесь спасение миру...» или «Воскрес из гроба...», после чего полагаются сугубая и просительная ектении. Ркп. Синайск. библ. № 1097, очевидно «труда ради бденного», указывает сразу после великого славословия просительную ектению «Исполним утреннюю молитву...»¹³²

5. Утренняя лития

Значительным разнообразием отличается утренняя лития, которая по ркп. Синайск. библ. № 1096 начинается по возгласе просительной ектении¹³³, по ркп. № 1097 той же библ. — после слов иерея «Мир всем»¹³⁴ и по ркп. Шио-Мгвимского м-ря — по отпусте¹³⁵.

Во всех случаях утренняя лития, подобно вечерней, представляет хождение по храмам и святым местам обители, в отдельных случаях в новом варианте в смысле порядка этого хождения сравнительно с вечерним. Порядок литии в лавре преп. Саввы ркп. Синайск. библ. № 1096 излагает следующим образом: «по окончании возгласа начинает еклисиарх на 5-й глас: Отче преподобне, Церкви слава и монахов похвало и пред Богом непорочный предстатель, и сего ради с лики святых упокоился блаженне. И с пением сего исходим в притвор ко гробу святого, Слава и ныне — богородичен: «Пред тобою трепещем... Иерей кадит гроб святого и игумена и говорит: Паки и паки... Заступи... Пресвятую..., возглас: Яко подобает, Мир всем, и тотчас поем: Подобает Иоанну похвала... и поюще отходим в храм св. пророка Предтечи и Крестителя Иоанна, Слава и ныне — богородичен Прими гласы... Затем иерей также совершает ектению и лития исходит в Богозданную и поем там 4 воскресных стихирь из хвалитных, Слава и ныне — богородичен. Затем иерей: Паки и паки... Заступи... Спаси, Боже, люди Твоя... до конца, Господи, помилуй — 12 раз. Иерей: Еще молимся о братьях наших в немощех лежащих, о здравии и спасении, скором поспешении, посещении и исцелении их, Господу помолимся. Господи помилуй, — трижды. Иерей молитву: Владыко многомилостиве, Господи Иисусе Христе, Боже наш, предстательством Пречистыя Твоя Богородицы и иже во святых отца нашего Саввы, посети их милостию и щедротами, уврачуй их душу и тело, яко милостив Бог еси и Тебе слава... Народ: Аминь. Иерей: Премудрость. Народ: Благословите, святии, благословите. Иерей: Сый благословен Христос Бог наш всегда, ныне... и отпускает»¹³⁶.

Таким образом в лавре преп. Саввы утренняя лития в смысле хождения по храмам совершалась в порядке обратном тому, какой был положен на вечерне, т. е. сначала к гробнице преподобного, затем в церковь Предтечи и уже оттуда в Богозданную церковь. При движении к гробнице святого пелась стихира в честь его и богородичен, а при направлении ко храму Предтечи — стихира Предтечи, также с богородичном, при шествии же в Богозданную церковь вместо мученичных стихир, исполнявшихся на вечерней литии, теперь пели воскресные хвалитные. На каждой остановке произносились ектении, в первых двух случаях — малая, в последнем же — с произношением «Спаси, Боже, люди Твоя...» и особого прошения о болящих, которое завершалось молитвой «Владыко многомилостиве». Эта

молитва, как и последнее из прошений, возносилась за болящих и со стороны содержания представляла перифраз молитвы «Владыко многомилостиве», читаемой на вечерней литии. У гробницы преподобного совершалось кажденне, но раздачи елея для помазания братии не было.

В неделю мясопустную при шествии в Богозданную церковь пели: стиховные стихиры, затем Славу и самогласен дня, «Предочистим самих себе»¹³⁷.

В Синайском монастыре великомученицы Екатерины утренняя лития совершалась в храм Неопалимой Купины (вечерняя лития совершалась в храм пророка Моисея): «исполним утреннюю молитву, иерей возглашает: Мир всем, и начинаем петь по обычаю и исходим к Святой Купине, войдя же внутрь храма Святой Купины с обнаженными головами (поем): Владычице, молися спастися нам, яко Ты еси надежда отчаянных и прибежище душ наших. Иерей — ектению, Господи помилуй, — 100 раз и поминает иерей и отпускает»¹³⁸.

В день памяти преподобных отцов в Синае и Раифе избивенных, 14 января, лития совершалась в склад святого елея, связанный с чудом преп. Георгия Арселанта¹³⁹.

В монастыре Симеона Дивногорца утренняя лития, очевидно «труда ради бденного», совершалась не по храмам обители, а лишь в притвор, с пением стихир Иоанну Златоусту, имени которого посвящен был главный храм, где совершалось бдение. Кроме того, здесь на литии предлагалось чтение из творений Феодора Студита. Последнее составляло собственно принадлежность константинопольского Студийского монастыря. Появление его в чине бдения Дивногорской обители, как и ограничение литии исхождением в притвор, было, очевидно, нововведением XII века в иерусалимский устав. Самый порядок литии по Шио-Мгвимской рукописи представляется следующим: «По окончании утрени выходим на литанию, поя вышеописанные стихиры самогласны; при пении стихир св. Иоанна Златоуста мы входим в притвор церкви; Слава и ныне — богородичен. Диакон кадит братий и произносит вышеописанную великую ектению, мы же «Господи, помилуй» — 25 раз. Обычные моления и чтения относящегося к тому дню поучения Феодора Студита. После поучения диакон (sic!) возглашает: Услыши ны, Боже... Мир всем... Главы наша... Когда мы преклоняем колена, священник молится: Владыко многомилостиве... и таким образом заканчиваем всё»¹⁴⁰.

Исхождение в притвор, а равно и чтение оглашения Студитова, указываются также в ркп. Иерус. патр. библ. № 311; кроме того, памятник предписывает совершать в конце литии после молитвы «Владыко многомилостиве» чин прошения: «исходим в притвор, Слава и ныне — богородичен, иерей кадит братий и говорит великое прошение (разумеется «Спаси, Боже, люди Твоя»), Господи, помилуй, — 30 раз, и обычные прошения, и читается дневное оглашение Студита. По исполнении же его возглашает иерей: Услыши ны..., Мир всем..., Главы наша..., нам же преклоншим колена на землю, молится иерей: Владыко многомилостиве, и отпускаемся, затем иерей творит поклон, говоря: Помолитесь о мне ко Господу, отцы и братия, да избавлюся от страстей и соблазнов злаго. Братия же, стоя на коленях, отвечают: Бог да спасет и будет с тобою, честный отче, помолися и о нас, отче святой, да избавимся от страстей и соблазнов злаго. И предстоятелю рекшу: Бог молитвами отцев наших спасет и сохранит нас, говорят братия: Аминь. И встав, отходим в келлии свои и отдыхаем»¹⁴¹.

В итоге обозрения чина всенощного бдения в период распространения его в палестинских и тяготевших к Палестине монастырях следует вывод, что этот чин, будучи обязан своим происхождением местным условиям и богослужебной практике иерусалимского храма Воскресения, при своем распространении в монастырях всюду сохранял свойственную ему особенность приношения к местным монастырским условиям и укладу жизни той или иной обители. Это была характерная черта чина всенощного бде-

ния рассматриваемого периода, предельно простирившегося до XIII века (условно), с одной стороны обеспечивавшая ему успешность распространения, с другой — обогащавшая его содержание новыми обрядами и священнодействиями, создававшимися на основе действительности.

Примечания к третьей главе

¹ О лавре преп. Саввы Освященного А. С. Норов пишет: «Вдруг открывается перед вами поразительно грозное и мрачное ущелье лавры преп. Саввы. Несмотря на мое давнее знакомство с этим страшным уединением, внезапный вид на эту грозную пропасть удивил и как бы испугал меня. Медленно мы поднялись по ужасным скалам к твердым стенам монастыря, которыми иноки тщательно отделены от соприкосновения с мирянами. Доступ туда может быть только с этой одной стороны, потому что другая сторона обращена в глубокую отвесную пропасть, по которой и козы не могут к ним добраться». (Иерусалим и Синай. СПб., 1878, с. 50.) То же самое говорит игумен Даниил: «Лавра же святого Саввы есть уставлена от Бога дивно и несказанно: поток бе некако страшен и глубок зело и безводен, стены имя бе высоки, и на тех стенах лпять келии прилеплены и утвержены от Бога некако дивно и страшно; на высоте бо той стоят келии по обема странама потока того страшнаго и лпят на скалах, яко звезды на небеси утвержены». (Житие и хоженье игумена Даниила. СПб., 1883, с. 54.)

² Начало синайскому иночеству положили еще в половине III века укрывавшиеся в Синайских горах от гонений египетские христиане (*Евсевий*, Церковная история, VI, 42). «Во время страшного гонения Диоклетиана многие аскеты, т. е. подвижники египетские, пришли на Синай и с помощью библии и туземного предания отыскали те священные места, где горела и не сгорала купина, где Бог дал закон Моисею, где изведена им вода из скалы, и где пророк Илия беседовал с Богом, и, водворившись тут, стали служить Господу постом и молитвой. По их просьбе мать Константина Великого в бытность свою в Иерусалиме приказала префекту Египта построить на месте Неопалимой Купины небольшой кириакон, т. е. храм Господень и близ него крепкую башню. В этом храме синайские подвижники собирались в воскресные дни для богослужения. А в башне жил их игумен с пресвитером и несколькими послушниками. Так гласит монастырское предание». (*Еп. Порфирий Успенский*, Первое путешествие в Синайские монастыри в 1845 г. СПб., 1856, с. 91—92.) По сообщению Этерии в ее время на Синае «было много келлий святых мужей и церковь в том месте, где находится Купина... Перед церковью прелестный сад с обилем превосходной воды, и в этом саду купина». (*Этерия*, гл. 4.)

³ Преп. Симеон Дивногорец родился ок. 390 г., скончался в 460 г. Монастырь, возникший у столпа, где он подвизался, был расположен в скалистой местности, в 40 километрах от Антиохии. Со времени своего основания в течение ряда столетий монастырь был центром иноческой жизни Антиохии. (*Ф. Успенский*, История Византийской империи, т. I, с. 310—312.) Монастырский уклад жизни приближался к палестинскому. Никон Черногорец в XI веке в своей редакционной работе над типиконом, воспользовавшись одним из древних списков устава лавры преп. Саввы Освященного, затем положил его на хранение в монастыре Симеона Дивногольца для списывания всем желающим. (Тактикон, сл. 6, л. 62 об.)

⁴ Ркп. Синайской библи. № 1094 (XII—XIII в.), № 1095 (XII в.), № 1096 (XII в.). *А. Дмитриевский*, Описание, III.

⁵ Ркп. Синайской библи. № 1097, описана там же.

⁶ Ркп. Шио-Мгвмского монастыря XIII в. Описана *К. Кекелидзе*, Литургические грузинские памятники.

⁷ Ркп. Иерус. патр. библи. № 311. XVI в., *А. Дмитриевский*, Описание, III.

⁸ *А. Дмитриевский*, Описание, III, с. 1.

⁹ Там же, с. 398.

¹⁰ *К. Кекелидзе*, Литургические грузинские памятники, с. 315.

¹¹ *А. Дмитриевский*, Описание, III, с. 347.

¹² *Этерия*, гл. 29 и 30.

¹³ *Еп. Феофан*, Древние иноческие уставы. М., 1892, с. 126.

¹⁴ *И. Помяловский*, Житие св. Саввы, гл. 59.

¹⁵ Житие преподобного Кириака Отшельника. Палестинский патерик, вып. 7, СПб., 1895, гл. 8.

¹⁶ *А. Дмитриевский*, Описание, III, с. 20.

¹⁷ Там же, с. 1, 347, 398.

¹⁸ Там же, с. 20.

¹⁹ *П. Савваитов*, Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872, с. 103—104.

²⁰ «Император Феодосий II и сестра его, царица Пульхерия, переписывались с Симеоном по церковным делам и спрашивали его мнение по волнующим государство вопросам» (*Ф. Успенский*, История Византийской империи, т. I, с. 316.) Царица Пульхерия, кроме того, принимала участие в устройстве монастыря (там же, с. 314).

²¹ *А. Дмитриевский*, Описание, III, с. 20.

²² Там же, с. 1, 398—399 и 347.

²⁸ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 315.

²⁴ Келѣвсате или, что то же, латинское jubete, славянское «повелите» — применялся в римской империи. С ним распорядители народных игр обращались к консулу за разрешением на их открытие (И. Мансветов. Церковный устав, с. 197). Отсюда он перешел в византийский придворный церемониал, где получил широкое применение. В одних случаях он служил приглашением придворным разойтись в связи с прекращением приема императором. Заканчивая прием, император говорил папии (высший ключарь дворца): «Ступай, сделай отпуск»; папия брал ключи и шел объявлять отпуск, причем потряхивал и гремел ключами, чтобы все слышали о приближающемся расхождении; входил силенциарий (один из церемониймейстеров) и говорил: «келѣвсате». По этому слову все присутствовавшие расходились. (Д. Ф. Беляев. Byzantina, кн. II. СПб., 1893, с. 24—25.) В других случаях «келѣвсате» имело значение приглашения покинуть дворец или, наоборот, пожаловать на царский обед. Так, в воскресные дни, прослушав обедню в дворцовом храме, самые высокие чины шли в один из залов (Лавсиак), менее высокие — в другой (Юстинианов). К последним выходил церемониймейстер и возглашал «келѣвсате». По этому возгласу все присутствовавшие расходились по домам. Затем аколуп (должное лицо при дворе, на обязанности которого лежало исполнение поручений императора и высокопоставленных лиц, нечто вроде адъютанта), по знаку церемониймейстера обращался со словом «келѣвсате» к друнгарии (начальнику гвардии), и тот по этому слову становился в почетный караул. Аколуп, стоя между дверями освобожденного зала Юстинианова и зала Скилы, где в это время находились высшие чиновники, возглашал им «келѣвсате» и те переходили в зал Юстинианов. Служитель обращался к нижним чиновникам, секретарям, с возгласом «келѣвсате, секретик!» и те также переходили в Юстинианов зал. Таким же возгласом приглашались военные чины к переходу в тот же зал. Здесь читался список лиц, приглашенных к столу из присутствовавших, после чего силенциарий опять возглашал «келѣвсате». По этому возгласу те, кто были в списке приглашенных на обед, шли к столу, а неприглашенные покидали зал. (Там же, с. 30—33.) Таким образом, один и тот же возглас имел широкое значение. В одном случае им указывался выход, оставление зала, в другом — приглашение к столу, в третьем — просто переход из зала в зал и, наконец, приглашение к тому или иному действию (несение почетного караула друнгарием). Это многозначное слово, по-видимому, приближалось к нашему «пожалуйста», имеющему широкое применение при деликатном обращении.

²⁵ И. Помяловский, Житие св. Савы, гл. 51, 52, 54, 71, 73, 74.

²⁶ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 20.

²⁷ Е. Голубинский. Археологический атлас. М., 1906, с. 24—29 и таблицы XLVI, XLVII, XLVIII, L.

²⁸ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 1—2 и 399.

²⁹ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 315.

³⁰ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 21.

³¹ И. Помяловский, Житие св. Савы, гл. 16.

³² Там же.

³³ Там же, гл. 32.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 21.

³⁷ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 316.

³⁸ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 399.

³⁹ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 316.

⁴⁰ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 21.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же, с. 399.

⁴³ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 316.

⁴⁴ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 399.

⁴⁵ Там же, с. 21.

⁴⁶ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 316.

⁴⁷ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 21.

⁴⁸ Там же, с. 400.

⁴⁹ Там же, с. 347—348.

⁵⁰ Все памятники указывают количество стихир на «Господи, воззвах» — 10 (три воскресные гласа, четыре восточные и минен 3). Но эти указания сравнительно поздние. Начало стихирам на «Господи, воззвах», на стиховне и на хвалитех положили те тропари, о которых спрашивали авву Нила Синайского Иоанн Мосх и Софроний («С вечера на святое воскресенье ни после Господи воззвах, ни после Свете тихий, ни по Сподоби... ни после Величит на Всякое дыхание...»). Но путь развития стихирного творчества от этих тропарей был долгим и остается до конца не исследованным. Полагают, что древнейший слой воскресных стихир Октоиха составляют первые три стихир на «Господи, воззвах», первая стихира на стиховне и четыре первые стихир на хвалитех. Авторская принадлежность их остается неуточненной. Этот слой восходит к VIII—IX столетиям. Второй слой составляют четыре стихир на «Господи, воззвах» с надписанием «Ины стихир анатоліевы» и четыре последние на хвалитех с таким же надписанием. Принадлежность их Константинопольскому патриарху Анатолию (449—458) вызывает у ученых сомнение, поскольку в середине V века существование подобных композиций не известно.

Большинство ученых видят в названии «анатолиевы» указание на восточное происхождение этих стихир. Частично это подтверждается тем, что «анатолиевы» стихиры имеются в иерусалимском уставе, тогда как некоторые уставы студийского происхождения их не имеют. К этому же слою относятся стиховные стихиры с надписанием «Ины стихиры по алфавиту». Как показывает это надписание и акростих стихир в греческом оригинале, они когда-то представляли единое многострофное произведение типа кондака, позднее разделенное на восемь частей и в таком виде распределенное в восьми воскресных службах Октоиха. Произведение могло быть написано в эпоху кондакарного творчества (VI—VII вв.). Деление его на восемь частей было сделано из соображений включения в Октоих, как и «анатолиевых» стихир, что могло быть не ранее конца IX века. Что касается стихир на «Господи, воззвах» из миней, то это самый поздний слой из трех перечисленных. Он мог возникнуть не ранее XI века, потому что самые ранние миней восходят к этому веку. (Ch. Hannick. Studien zu den Anastasima in den sinaitischen Handschriften. Diss. Vienne, 1969.)

⁵¹ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 400—401.

⁵² К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 316.

⁵³ Там же.

⁵⁴ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 401.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 316.

⁵⁷ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 21—22.

⁵⁸ И. Помяловский, Житие св. Саввы, гл. 19.

⁵⁹ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 401.

⁶⁰ По сообщению архимандрита Антонина, на Синае, кроме главного храма в честь великомученицы Екатерины, было еще 16—17 «малых церквей», из них вблизи главного храма церковь архангелов, церковь трех святителей и церковь св. Моисея — «Итак на протяжении 50 сажень 4 церкви» («Труды Киевской духовной академии», 1873, март, с. 369). А. С. Норов уточняет расположение церкви пророка Моисея: «В полуденной стороне ограды находятся приделы св. Николая, пророка Моисея, св. Димитрия и трех иерархов...» (Иерусалим и Синай. СПб., 1878, с. 117.)

⁶¹ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 316—317.

⁶² Судя по упоминанию в литийном прошении имени Георгия Победоносца, описываемая лития совершалась в храм его и храм Симеона Чудотворца. Такие храмы были в монастыре Симеона Дивногольца, устав которого излагает Шно-Мгвимская рукопись. Однако это не дает нам основания видеть в обоих памятниках устав одного и того же монастыря Симеона Дивногольца, так как ркп. № 311 говорит в этом же чине бдения еще о храмах апостола Иакова, брата Господня, и Пресвятой Троицы, о чем не упоминает вовсе Шно-Мгвимская. Более вероятно, что ркп. № 311 имеет в виду какой-то другой монастырь, быть может находившийся под влиянием обители Симеона Дивногольца и имевший храмы, как и тот, в честь преп. Симеона и великомученика Георгия. Влияние на неизвестную обитель славного монастыря преп. Симеона Дивногольца вполне возможно, как было и влияние лавры преп. Саввы Освященного на монастырь самого преподобного столпника, отражением чего в Шно-Мгвимской рукописи является упоминание в литийных прошениях имени преп. Саввы.

⁶³ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 348.

⁶⁴ Там же, с. 34.

⁶⁵ Там же, с. 43.

⁶⁶ Там же, с. 411. О месте, где покоятся мощи великомученицы Екатерины, А. С. Норов говорит: «По окончании литургии мы введены были в алтарь, где покоятся мощи великомученицы Екатерины. Я поражен был великолепием алтарного свода, который весь состоит из превосходной мозаичной картины, изображающей Преображение Господне и современной построению храма. Мощи св. Екатерины заключены в небольшой раке из белого мрамора. Левая часть этой раки находится в алтаре, а правая сторона выходит из алтаря, так что можно приладываться к святыне, не входя в алтарь» (Иерусалим и Синай, с. 86).

⁶⁷ «На месте, где находилась Неопалимая Купина, устроена трапеза, не закрывающая его, ибо ее доска на 4 столбах; из-под нее висят 3 драгоценные неугасимые лампы, прообразующие Пресвятую Троицу; из-под нее висят 3 драгоценные неугасимые лампы, прообразующие Пресвятую Троицу; и они освещают положенную на земле святой мраморную плиту, окованную золотыми листами, на которых вычеканены: Купина, распятие, евангелисты, святая Екатерина и Синай, и на ней почтуют несметные молитвенные поклонения человекам. Два небольшие окна, обращенные на восток, освещают эту церковь... В этой церкви нет иконостаса, который заменен шелковой завесой, идущей от одного края стены до другого. Несколько драгоценных лампад, спущенных с узорчатого кафельного потолка, горят перед расположенными без симметрии по стенам образами, из которых многие весьма древние. Пол устлан дорогими персидскими коврами, на которые не иначе ступают, как без обуви; такими же коврами одеты три стены, а четвертая покрыта изразцами». Так описывает церковь Неопалимой Купины А. С. Норов (Иерусалим и Синай, с. 116). О расположении этого храма в монастыре среди других храмов он же сообщает: «Этой торжественной местности посвящен особый придел, находящийся за стеной великого алтаря. Этот придел можно назвать по своей святости, по своему богатству и по своему малому объему как бы дарохранительницею храма. Площадка в три кв. сажени и в высоту около двух сажень». (Там же, с. 87.)

- ⁶⁸ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 409—410.
- ⁶⁹ По А. С. Норову, теперь мощи избитых в Раифе лежат в особом приделе в честь этих святых, с правой стороны от церкви Святой Купины (Иерусалим и Синай, с. 117).
- ⁷⁰ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 412.
- ⁷¹ Отсюда происходит указание нашего Типикона при совершении литии на воскресном бдении петь стихирь храма.
- ⁷² А. Дмитриевский, Описание, III, с. 22—23.
- ⁷³ Там же, с. 401.
- ⁷⁴ Там же, с. 349.
- ⁷⁵ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 317.
- ⁷⁶ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 401.
- ⁷⁷ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 317.
- ⁷⁸ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 349.
- ⁷⁹ Там же, с. 23.
- ⁸⁰ Там же, с. 401.
- ⁸¹ Архимандрит Антонин. Записки Синайского богомольца. «Труды Киевской духовной академии», 1873, март, с. 371—372.
- ⁸² А. Дмитриевский, Описание, III, с. 23.
- ⁸³ И. Помяловский, Житие св. Савы, гл. 32.
- ⁸⁴ Эта древняя практика освящения в монастырской кладовой продуктов питания — зерна, елєя и даже теста, в последующее время привела к благословению в храме, наряду с хлебом и вином, пшеницы и елєя.
- ⁸⁵ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 413.
- ⁸⁶ Там же, с. 183.
- ⁸⁷ И. Помяловский, Житие св. Савы, гл. 59.
- ⁸⁸ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 23.
- ⁸⁹ Там же, с. 401.
- ⁹⁰ Там же.
- ⁹¹ Там же, с. 23.
- ⁹² К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 317.
- ⁹³ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 349.
- ⁹⁴ Там же, с. 23.
- ⁹⁵ Там же, с. 401.
- ⁹⁶ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 318.
- ⁹⁷ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 402.
- ⁹⁸ Там же, с. 349.
- ⁹⁹ Странноприимник — несущий послушание по уходу за паломниками в лаврской гостинице. У лавры преп. Саввы было несколько таких гостиниц, построенных, помимо самой лавры, еще в Иерусалиме на земле, купленной у монастыря спудеев, а также в Иерихоне, о чем говорит Кирилл Скифопольский: «Отец наш Сава клетки купив ксенодохион створи в лавре. бяхоу же и ины клетки от северных страны, откоупленных клетий. яже хотяще коупити, даеть ценоу хлевинам и створи на покой от иноуда приходящим, червнцем бяше же и кастелии. створив ксенодохион и другою в святемь граде, не далече от давидова столпоу и в иерихоне, иже бяше оград коуплен им». (И. Помяловский, Житие св. Савы Освященного, гл. 31.)
- ¹⁰⁰ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 23.
- ¹⁰¹ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 318.
- ¹⁰² Там же.
- ¹⁰³ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 402.
- ¹⁰⁴ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 318, и А. Дмитриевский, Описание, III, с. 402.
- ¹⁰⁵ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 23—24.
- ¹⁰⁶ Там же, с. 23.
- ¹⁰⁷ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 317—318.
- ¹⁰⁸ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 402.
- ¹⁰⁹ Там же, с. 412.
- ¹¹⁰ Там же, с. 66.
- ¹¹¹ Там же, с. 24.
- ¹¹² К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 318.
- ¹¹³ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 349.
- ¹¹⁴ Непорочны — древний элемент утреннего богослужения. О них упоминает Иоанн Кассиан († 435) в описании египетского правила псалмопения (Еп. Феофан. Древние иноческие уставы. М., 1892, с. 547). Их повседневно пели в соборных и приходских храмах на песенной утрени, не исключая утрени первого дня Пасхи (А. Дмитриевский, Описание, I, с. 135).
- ¹¹⁵ Термин «полиелей» впервые встречается в Иерусалимском канонаре VII века, где в связи с пасхальным бдением сказано: «входят на всенощное бдение, кафизмы не говорят, читают только книгу, ибо радоваться подобает в эту ночь. На утрени полиелей глас 8-й с аллилуа» (К. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь, с. 94). Возможно, что здесь под полиелеем имеется в виду 117-й псалом, первые четыре стиха которого и последний заканчиваются словами «яко в век милость Его». Один из стихов этого псалма — «Сей день,

его же сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся в онь» — до сих пор входит в состав стихов «Да воскреснет Бог», которыми начинается пасхальная утренняя.

Появление полиелей в современном его значении связано с именем преп. Феодора Студита. Он сочинил 72 аллилуария, то есть напева с словом «аллилуиа», которые в Студийском монастыре прилагались к кафизмам. Система аллилуариев была связана с пением осмогласия, но были псалмы и группы псалмов, гласовой напев аллилуариев которых не зависел от столпа осмогласия. В частности, независимую группу составляли 134, 135 и 136 псалмы, которые на утрени пятницы составляли первую «славу» 19-й кафизмы. В какой бы из первых четырех гласов столпа ни приходилась пятница, эту «Славу» пели особым напевом 4-го гласа, а в период пения остальных гласов столпа — особым 6-го гласа. Многократное повторение в 135 псалме слов «Яко в век милость Его», даю название всей «Славе» полиелей (πολυελεος), то есть «многомилостивое», а музыкальное оформление аллилуария этой «Славы» выделило ее среди прочих кафизм. Все это обеспечило полиелею широкое распространение за пределами Студийского монастыря, до патриарших соборов включительно, где совершалась песенная утренняя. В Патмосской рукописи № 266 устава Великой Константинопольской церкви полиелей еще не упоминается, а Дрезденский список № 104 уже указывает пение полиелей в праздник Воздвижения (А. Дмитриевский, Древнейшие патриаршие типиконы, с. 281). Из Константинополя полиелей заимствуется в иерусалимское патриаршее богослужение, но здесь он предваряет пение непорочных и занимает место третьей кафизмы (А. Пападопуло-Керамевс, Аналекта, с. 5). Со временем он появляется в иерусалимском (Саввинском) уставе. Из списков устава устава на всем Православном Востоке полиелей входит в общецерковное обхождение, при этом наблюдается многообразие практики его совершения. В типиконах появляется указание предварять полиелей пением других псалмов, соответствовавших содержанию праздника. В других типиконах пение нарочитых псалмов указывается в конце полиелей вместо 136-го псалма. Впоследствии из нарочитых псалмов образовались «избранные», то есть составленные из отборных стихов разных псалмов. Замена этими псалмами псалма «На реках Вавилонских» вытеснила его из полиелей. Псалом сохранился только в службах недель блудного сына, мясопустной и сыропустной и поэтому обычно рассматривается как покаянное песнопение, в то время как в типиконе сохранилось указание на его торжественное исполнение «со аллилуиа красною».

С именем преп. Феодора Студита связан другой вид гимнографии, который в чине всенощного бдения сопутствует полиелею, а также и непорочным, когда устав указывает их пение вместо полиелей. Это — степенны. Никифор Каллист Ксанфопул (XIV в.) в Толковании на степенны говорит, что они были написаны Феодором Студитом в Салониках во время пребывания его там в ссылке (794—797 гг.). Строгий аскет по воззрению и в личной жизни Феодор считал, что монаху должно быть свойственно постоянное сокрушение о грехах и мольба к Богу о помощи в борьбе с искушениями и страстями. Исходя из этого он находил, что пение непорочных, которые представляют гимн праведников, соблюдавших заповеди Божии, для монахов следовало бы заменить псалмами 18-й кафизмы. С этой целью он распределил псалмы этой кафизмы применительно к осмогласию следующим образом:

для 1 и 5 гласов	119, 120 и 121,
» 2 » 6 »	122, 123 и 124,
» 3 » 7 »	125, 126 и 127,
» 4 » 8 »	128, 129 и 130.

На основе текста каждого из псалмов он сочинил две инопсалмы, то есть два кратких тропаря, которые должны были служить связью при пении стихов псалма. Инопсалмы текстуально были близки первым стихам поемого псалма. В этом отношении Феодор использовал древнехристианский прием сочинения тропарей. Со стороны содержания инопсалмы раскрывали сущность христианской аскезы. Распевая таким образом написанные антифоны, монах постигал сокровенный смысл того или иного псалма.

Каждая инопсалма была написана в двух вариантах. Один вариант исполнялся на воскресной утрени одного из первых четырех гласов октоиха, а другой в воскресенье параллельного ему гласа из второй половины октоиха. Это видно из сопоставления степенн с псалмами. Например, первая инопсалма первого антифона 1-го гласа «Внегда скорбети ми, услыши моя болезни» и 5-го гласа «Внегда скорбети ми, Давидски пою Тебе» текстуально близки 1-му и 2-му стихам 119 псалма. Вторая инопсалма того же антифона «Пустынным непрестанно Божественное желание» (1 глас) и «Пустынным живот блажен есть» (5 глас) текстуально близки 3-му и 4-му стихам псалма. Исходя из того, что всякий аскетический подвиг нуждается в содействии Святого Духа, Феодор к каждому антифону приписал Троичен, начинающийся словами «Святому Духу» или «Святым Духом». Для праздников, не совпадающих с воскресеньями, преподобный Феодор написал особый антифон, положив в основу его 132 псалом «Се что добро или что красно». Итак получилась система антифонов, в которой каждый отдельный антифон, состоящий из двух инопсалм

и Троицна, и три антифона на каждой воскресной или праздничной утрени выражали идею триничности при единстве композиции в целом.

Исполнялись антифоны таким образом. Пели первую ипосалму и первый стих псалма. Еще ту же ипосалму и второй стих. Затем вторую ипосалму и третий стих. Еще эту ипосалму и следующий стих псалма и так до конца псалма. Затем Троицен, малое словословие («Слава и ныне») и снова Троицен. (И. Мансветов, Церковный устав, с. 96, прим. 1; Π. Τρεμπλας, Ἐκλογή, Ἑλληνικῆς Ὀρθοδόξου Ἰμνογραφίας. Αθήνα, 1949, σελ. εδ'—ιζ', καὶ 225—227; Oliver Strunk, The Antiphons of the Oktoechos. "Journal of the Americ. Musicolog. Society", vol. XIII, Nos. 1—3, 1960, p. 50—67.)

В Студийском монастыре степенны заменили собой непорочны и исполнялись после кафизм и уставного чтения, по исполнении же их следовал прокимен и евангелие. (А. Дмитриевский, Описание, I, с. 229.) В Русской Церкви в период действия Студийского устава степенны также заменяли собой непорочны. (См. Е. Голубинский. История Русской Церкви, т. I, вторая половина тома, М., 1904, с. 496, 502 и 506, где приведены такие службы великих праздников из Студийско-Алексиевского устава XII—XIII вв.) До XII века включительно сохранялся у нас и способ их пения, связанный с чередованием ипосалм со стихами псалмов, что видно из так наз. Типографского устава конца XI—нач. XII века, в котором даны ипосалмы и стихи псалмов, записанные крюковой нотацией (Моск. Третьяковская галерея, библ. шифр Тип. 142).

В эпоху распространения на всем Православном Востоке иерусалимского устава степенны вносились в этот устав. Мы видим их в ркп. Шю-Мгвимского монастыря, где они занимают то же место, что и в современном русском Типиконе. В связи с внесением в иерусалимский устав степенны подверглись существенной трансформации. В богослужебной практике прекратилось пение псалмов, с которыми органически были связаны ипосалмы антифонов. В богослужебные книги стали вносить только ипосалмы и троицны, а 25-й антифон, написанный преп. Феодором специально для праздников, несовпадающих с воскресеньями, был отнесен к антифонам 8-го гласа, где таким образом оказалось необычное их количество — четыре антифона. Идея триничности, которую Феодор Студит положил в основу конструкции созданного им нового вида церковной гимнографии, этим была нарушена. Пение же ипосалм, хотя бы и двухкратное, как это указано в октоихе («Их же стихи повторяюще поем»), без стихов псалтири, текстуально связанных с ипосалмами, сделало непонятным цель написания степенн. Поэтому нет ничего удивительного в том, что преосвященный Филарет, архиепископ Черниговский, о степеннах писал: «Кажется, это не что иное, как песни на погребение Господа Иисуса» (Исторический обзор песнопевцев. Чернигов, 1864, с. 306). В современном русском Типиконе следом Студийского устава является указание в Марковой главе, касающейся праздника Благовещения, «О том же празднике, еще случится в великий пяток», где читаем: «и по чтении 7-го евангелиа, чтение дне. Посем степенна, 1-й антифон 4-го гласа. Прокимен праздника; Всякое дыхание; евангелие праздника».

¹¹⁶ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 417.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же, с. 418.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ А. Пападопуло-Керамевс, Аналекта, 2, с. 6—7.

¹²¹ Там же, с. 84—85.

¹²² Там же, с. 163—164.

¹²³ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 318.

¹²⁴ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 349.

¹²⁵ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 318.

¹²⁶ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 24.

¹²⁷ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 318—319.

¹²⁸ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 24.

¹²⁹ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 319.

¹³⁰ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 24.

¹³¹ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 319.

¹³² А. Дмитриевский, Описание, III, с. 402.

¹³³ Там же, с. 24.

¹³⁴ Там же, с. 402.

¹³⁵ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 319.

¹³⁶ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 24.

¹³⁷ Там же, с. 57.

¹³⁸ Там же, с. 402.

¹³⁹ Там же, с. 413.

¹⁴⁰ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 319.

¹⁴¹ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 349—350.

Глава IV

ВСЕНОЩНОЕ БДЕНИЕ В ПЕРИОД ПОВСЕМИСТНОГО
РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИЕРУСАЛИМСКОГО УСТАВА
НА ПРАВОСЛАВНОМ ВОСТОКЕ1. Причины повсеместного распространения иерусалимского устава
на Православном Востоке

Начавшееся много раньше XII столетия проникновение в Константинополь иерусалимских обрядов и обычаев, заимствование канонов и других песнопений иерусалимского происхождения, а также праздников, привело в XII веке к постепенному распространению в константинопольском патриархате иерусалимского устава¹. Этому способствовали, во-первых, постоянные близкие взаимоотношения между обоими патриархатами; патриархи иерусалимские присутствовали на константинопольских поместных соборах, напр. патриарх Симеон — на соборе в царствование Алексия Комнена, осудившем Льва, митрополита Халкидонского²; а Константинопольскую кафедру занимали прежде бывшие иерусалимские патриархи Косьма (1075—1091 гг.) и Досифей (1190—1191 гг.)³; Марк, епископ Отрантский, до занятия кафедры в Отранто, был экономом церкви св. Мокия в Константинополе, а ранее этого — монахом лавры преп. Саввы Освященного⁴. Во-вторых, сама лавра преп. Саввы Освященного, являвшаяся центром духовного просвещения в Палестине и, отсюда, имевшая исключительно большое значение в истории иерусалимского устава, обладала рядом филиалов далеко за пределами Иерусалима. Составитель жития св. Григория Агригентского называет себя «игуменом монастыря св. Саввы в Риме»⁵. В Александрии с 730 года существовал храм, а затем и подворье преп. Саввы⁶.

Наряду с этими причинами, можно сказать, внешнего характера, обеспечивавшими распространение иерусалимского устава далеко за пределами его родины, была еще одна причина, немало содействовавшая успеху его распространения, вытекавшая из характера самого устава. Иерусалимский устав отличался не только от устава Великой Константинопольской церкви, но и от константинопольских монастырских, в частности, от виднейшего из них Студийского, простотой в смысле доступности отправления по нему богослужения, о чем Симеон Солунский говорит: «В обителях и почти во всех церквах соблюдается чин одного иерусалимского устава св. Саввы, потому что его можно совершать и одному, так как он и составлен для монахов, и он часто выполняется в киновиях без пения»⁷.

Это качество устава тем более становится ценным в Константинополе в начале XIII столетия, в условиях разгрома его крестоносцами (1204 г.), когда патриарх должен был покинуть столицу и переселиться в Никею и когда многие константинопольские монастыри, в том числе и славный своим уставом Студийский, подверглись опустошению и разрушению. Начавшееся с этого времени постепенное ослабление мощи империи, а с нею и связанной с государством бытовыми и экономическими узами Церкви, тем более способствовало успешному распространению иерусалимского устава. XIII век можно считать временем повсеместного распространения иерусалимского устава на Православном Востоке. Показательно в этом отношении то обстоятельство, что архиепископ сербский Никодим в 1319 году заимствовал для своей церкви полный список иерусалимского устава не в ином каком-либо месте, а в Константинополе, по совету восточных патриархов «дрьжащих типик по обычаю святого града иер(оу)салима, по оуставу святого Сави поустинежителя»⁸.

Повсеместное распространение на Православном Востоке иерусалимского устава, а с ним и чина всеобщего бдения, происходило под знаком существенных изменений в нем самом. Эти изменения прежде всего

сводились к исчезновению в нем тех особенностей, какие создавались в силу местной богослужбной практики великих и славных обителей: лавры преп. Саввы Освященного, Синайского монастыря великомученицы Екатерины и др. Мы разумеем здесь такие особенности, как каждение всех храмов пред началом агрипнии, исхождение с литией как в конце вечерни, так и в конце утрени, по храмам и святыням обители, обряд елеопомазания, совершаемый во время литии в храме Предтечи в лавре преп. Саввы, хлебоблагословение и раздаяние хлеба и воды в целях подкрепления физических сил участников бдения, в частности, в лавре преп. Саввы, наполнявших все храмы монастыря; заход, в связи с хлебоблагословением, литийной процессии в монастырские служебные помещения («библиотека» в Синайском монастыре, «хлебница» в лавре преп. Саввы) и, в связи с этим, освящение провианта и, в частности, теста. Все эти особенности по мере распространения чина агрипнии естественно теряли свое практическое значение, в особенности в условиях богослужения малых обителей и приходских храмов.

Наряду с этим обстоятельством в чине агрипнии исторически создавались новые порядки священнодействия, какие не имели места в нем в условиях устройства и быта древних монастырей и их храмов. Так, появление в храмах иконостасов, заменивших собой балюстрады, отделявшие в древней церкви алтарь, а также дверей в них, закрывающих главный или средний и боковые входы в алтарь, ставило вопрос о времени открытия и закрытия святых врат в тот или иной богослужбный момент, а равно о порядке выходов из алтаря, о чем, как видим, в ранний период существования агрипнии памятники ничего не говорят.

Изменились условия в смысле состава монастырского клира; если в ближайшие к преп. Евфимию и Савве времена среди монахов лица в иерейском сане были не многочисленны, а диаконы, прямым назначением которых было сослужение епископу, там вовсе отсутствовали, то в условиях церковной действительности XIII и последующих столетий те и другие в каждом монастыре были в достаточном количестве. Отсюда, в чин агрипнии вводится новое действующее лицо — диакон, а в связи с этим видоизменяется и обрядовая сторона богослужения.

Наконец, иерусалимский устав, проникая в храмы, руководствовавшиеся до XIII века различными ктиторскими типиконами и уставом Великой Константинопольской церкви, встречал в них несвойственную ему, но прочно сложившуюся здесь веками богослужбную практику. Последняя, сохраняясь при введении нового устава, влияла на него и должна была получить в нем свое отражение.

В силу вышензложенного распространение чина агрипнии протекало под знаком переосмысливания издревле существовавших в нем обрядов и установления единства появляющихся в нем нововведений. Отражающими этот сложный процесс видоизменения чина агрипнии являются многочисленные списки иерусалимского устава XIII—XVI столетий и *Διατάξεις τῆς ἱεροδιακονίας*, приписываемый творчеству константинопольского патриарха Филофея⁹.

Если типиконы излагают чинопоследование агрипнии, как таковое, то данный памятник, не затрагивая общего хода службы на клиросе, как напр. способа исполнения предначинательного псалма и первой кафизмы, порядка отправления стихир и канонов, что предполагается известным из других богослужбных книг, а также не отрицая указаний устава в части времени совершения агрипнии, приготовления храма к его отправлению, стремится изложить обрядовую обстановку службы, о которой устав молчит или ограничивается краткими замечаниями. Короче говоря, Диатакسيس устанавливает богослужбные обязанности в чине для священника и сослужащего ему диакона и определяет единообразное отправление таких обрядов, как каждение храма, отправление литии, хлебоблагословения, которые в древней богослужбной практике отличались разнообразием.

2. Вечерня

Первую особенность иерусалимского устава рассматриваемого периода составляет наличие в нем особого чина малой вечерни, предваряющего собой агрипнию. В период распространения чина агрипнии в палестинских и тяготевших к Палестине монастырях малой вечерни не существовало. Появление ее может быть объяснено тем обстоятельством, что чин агрипнии с устранением из него всех тех особенностей, которые присущи были ему в практике палестинских монастырей и лавры преп. Саввы, в частности, значительно сократился во времени. Чтобы окончить бдение перед восходом солнца, его не нужно было начинать вскоре после захода солнца, и замечание устава «екклесиарх должен быть опытен, чтобы бдение кончилось к восходу солнца, ибо мы всю ночь бодрствуем и не спим до литургии»¹⁰, теряло свое значение. Начало агрипнии естественно относилось на более поздние часы по заходе солнца. Благодаря этому вечернее время, предшествующее празднику или воскресному дню, у монахов оказывалось молитвенно незаполненным, тогда как до появления иерусалимского устава те же константинопольские монастыри в это время отправляли великую вечерню. Вставала новая задача заполнения освободившегося времени из тех соображений, чтобы вечер был освящен молитвой и агрипния оканчивалась утром. Эта проблема разрешалась введением новой службы — малой вечерни, которая начиналась «по малом заходе солнца». Введение ее тем более было удобно, поскольку монастыри Константинопольского патриархата имели не келлиотский, а общежительный уклад жизни. Трудности сообщения и дальность расстояния между храмом и кельями, какие имели место в условиях келлиотского устройства древних палестинских монастырей, здесь отсутствовали; для монахов не составляло никакого труда пройти в храм к малой вечерне и, после отправления ее, в трапезную, с тем, чтобы после подкрепления пищей опять вернуться в храм ко всенощному бдению. Напротив, такой распорядок монастырского режима дня был более приемлемым, если учесть, что благословение хлебов с тем назначением, какое оно имело в агрипнии лавры преп. Саввы Освященного или на Синае, прекратило свое существование и приняло характер чисто богослужебного обряда. Возникновение чина малой вечерни составило первую особенность в истории агрипнии в рассматриваемый период.

Самый чин агрипнии, как отмечено было выше, в условиях повсеместного распространения его в Церкви, естественно подвергся частичным изменениям и дополнениям. Эти дополнения и изменения происходили в одних случаях за счет изъятия из него тех особенностей местного характера, какими отличалось отправление чина в лавре преп. Саввы Освященного, в Синайском монастыре великомученицы Екатерины, Дивногорском преп. Симеона и в других, в иных случаях — через введение новых особенностей как вызванных прежней богослужебной практикой греческой Церкви, так и возникавших вновь с постепенным изменением самой действительности.

В начале изложения чина бдения устава сохраняют общий порядок приготовления кандилаптом храма к богослужению, возжжение лампад, установку подсвечника в храме против святых врат. Лишь в части благовеста появляется указание на чтение вместо непорочных 50-го псалма в количестве 12 раз, соответственно числу ударов в било: «ударяет медленно в «тяжелое» до двенадцати раз, поя при этом непорочны, и делает 12 остановок на непорочных или, как этого придерживаются многие, двенадцать раз 50-й псалом»¹¹. Мотив, по которому устав заменяет чтение непорочных 50-м псалмом, «как этого держатся многие», наводит на мысль о причинах появления этого указания в уставе. То знание псалтири, каким отличались монахи времени великих Пахомия и Евфимия, а также преп. Саввы Освященного, среди которых многие ежедневно прочитывали почти всю эту книгу, со временем исчезло. Знание непорочных наизусть

становилось редкостью, между тем ревность к соблюдению благочестивой традиции подвижников побуждала к совершению благовеста с молитвой. Отсюда естественно возникает указание на чтение 50-го псалма, как пользующегося исключительной известностью среди прочих псалмов псалтири. В то же время двенадцатикратное его чтение служило к сохранению того хронометража, который установился за благовестом в «тяжкое».

В некоторых памятниках чтение кандилаптом непорочных или 50-го псалма оказывается в тесной связи со временем года, в какое совершалось бдение. Так, в ркп. № 487 Моск. Синод. библ. (XIV в.) говорится, что кандилапт читает во время благовеста непорочны, в малые же ночи «Помилуй мя, Боже»¹².

О колокольном звоне уставы, как правило, ничего не говорят. Исключение составляет ркп. Афоно-Ватопедской библ. № 320/931, датированная 1346 годом и отражающая богослужебную практику Трапезундского монастыря великомученика Георгия. Этот памятник указывает колокольный звон после благовеста в било в том случае, если есть колокола¹³. Сам по себе условный характер данного указания о колоколах говорит, что они представляли собой редкое явление.

Наличие среди монахов лиц в диаконском сане, а также распространение чина в приходских храмах, вызвали специальные указания о порядке облачения священнослужителей. Диатаксис указывает два порядка: по первому из них диакон облачается вместе с иереем до начала всенощного бдения и, таким образом, участвует в нем с самого начала. Самый порядок облачения излагается следующим образом: «Когда настанет время для совершения великой вечерни, отходят иереи с диаконом и творят три поклона перед иконой Владыки Христа, в то время как все братия сидят. Подобно делают и перед иконой Богородицы 3 поклона, один на средину (разумеется, храма) и по одному к хорам. Затем входят во святилище. Диакон, взяв свой стихарь и орарь и поклонившись трижды к востоку, подходит к иерею и говорит: *Благослови, Владыко, стихарь с орарем.* Иерей благословляет их, говоря: *Благословен Бог наш всегда, ныне и присно и во веки веков.* Затем каждый облачается в положенные ему одежды»¹⁴.

Другой порядок подразумевает облачение диакона во время пения 3-го антифона первой кафизмы: «должно знать, что если диакон не облачается в начале вечерни, то он облачается во время пения 3-го антифона псалтири, если есть стихология; если же нет, то во время пения предначинательного псалма, как положено. Облачается же так: делает поклон предстоятелю и входит боковой дверью во святой алтарь; здесь находит стоящего иерея, направляется к нему и, взяв стихарь свой, подходит к иерею и говорит: *Благослови, Владыко, стихарь с орарем, иерей же благословляет его, говоря: Благословен Бог наш всегда, ныне и присно и во веки веков.* И облачившись в него, диакон по исполнении стихологии исходит и становится на обычное место и говорит малую ектению»¹⁵.

Оба порядка отличаются друг от друга не только временем, с которого приступает к богослужению диакон, но и теми действиями, с которыми связано это вступление. Сопоставляя тот и другой порядок с порядком приготовления к совершению всенощного бдения иереем, какой дают памятники, излагающие этот чин в отправлении его в лауре преп. Саввы Освященного и в Синайском монастыре, нетрудно заметить, что второй порядок, а именно, когда диакон облачается во время пения 3-го антифона, скорее приближается к древнему монастырскому, нежели первый. В первом случае обращает на себя внимание отсутствие указания на поклоны перед святыми вратами и игумену, тогда как типиконы палестинского периода действия иерусалимского устава указывают их совершение, повелевая, при отсутствии в храме игумена, делать поклон его месту. Во втором случае, наоборот, Диатаксис не указывает диакону делать поклоны перед иконами, зато здесь упоминается о поклоне настоятелю. Составитель

Диатаксиса относительно первого порядка замечает, что он в его время не имел места — *τοῦτο οὐκ οὕτω γίνεται* (это теперь бывает не так)¹⁶. Фраза весьма многозначительная. Она дала Гоару основание полагать, что автор Диатаксиса составлял свой труд на основании не только живой богослужбной практики его времени, но и используя существовавший когда-то в Церкви обычай¹⁷. Возможно, что этот «старый» порядок существовал в практике приходских храмов, державшихся устава Великой Константинопольской церкви, с его песненными чинопоследованиями. С прекращением действия этого устава старый порядок был перенесен в чин агриппии и имел частичное применение.

В части каждения алтаря, храма и притвора перед началом агриппии, а равно пения 103-го псалма и первой кафизмы, памятники рассматриваемого периода ничего нового не дают, зато они устанавливают определенное время для чтения иереем светильничных молитв. Таковым моментом по Диатаксису является пение слов предначинательного псалма: «Вся премудростию сотворил еси»¹⁸. Ркп. Афоно-Ватопедской библии. № 320/931, 1346 г., дополняет указание Диатаксиса в части исполнения последнего стиха предначинательного псалма на середине храма обоими хорами, о чем типиконы предшествующего периода действия иерусалимского устава ничего не говорили: «По исполнении псалма конечный стих «Вся премудростию сотворил еси» поется на середине обоими хорами, подобно и Аллилуа, аллилуа, слава Тебе, Боже»¹⁹. Когда же это поется, иерей, сойдя (из своей стасидии), читает светильничные молитвы, стоя с непокрытой головой перед святыми вратами»²⁰. Само по себе установление точного времени для чтения светильничных молитв является свидетельством завершившегося процесса «растворения» песенной вечерни в чине агриппии.

Памятники периода распространения агриппии в палестинских и тяготеющих к ним монастырях или вовсе не говорят о совершении каждения на «Господи, возвах» (ркп. Синаиск. библии. № 1097) или замечают очень кратко о нем — «кадит по чину» (ркп. Шиио-Мгвмского м-ря), что дает основание предполагать, что каждение в этот момент богослужения не составляло повсеместного явления. Отсутствие его в данном случае тем более понятно, если учесть совершавшееся незадолго перед тем каждение храма и притвора перед началом всеобщего бдения, а в лавре преп. Саввы — всех храмов обители. Уставы же XIII—XVI столетий предписывают каждение алтаря и всего храма. Диатаксис поручает совершение его диакону: «Во время пения диакон, взяв кадилницу и положив в нее финиам, подходит к иерею, стоящему перед святым алтарем, и говорит: Благослови, Владыко, кадило. Иерей благословляет кадило, говоря: Благословен Бог наш всегда, ныне и присно и во веки веков. Диакон кадит святилище и весь храм и, возвращаясь, полагает кадило»²¹.

Возможно, что в указаниях на совершение каждения сказалась практика храмов, совершавших прежде песенную вечерню, где шествие к алтарю с пением светильничных псалмов сопровождалось каждением.

Вечерний вход, о порядке отправления которого памятники периода действия иерусалимского устава в Палестине говорят кратко: «Во время Яко утвердился иерей делает поклон игумену и облачается, и исходит в храм в преднесении ему лампы, без евангелия, и все обнажают головы. И оба хора, соединившись, поют Слава и ныне — богородичен гласа; если же есть самогласен, то его (поют) на Славу. Иерей — Премудрость, прбсти, монахи — Свете тихий»²² — в период повсеместного распространения иерусалимского устава в греческой Церкви подвергается детальной разработке в смысле подробного описания всех действий иерея и сослужащего ему диакона.

Эта разработка, сделанная на основе практики торжественных входов песенных чинопоследований, получила в Диатаксисе следующее изложение: «когда же поют Слава и ныне, исходит иерей (разумеется, из своей стасидии), надевает епитрахиль и фелонь и бывает вход. Диакон, взяв

кадильницу и вложив в нее фимнам, и испросив благословение, как сказано, исходит с иереем северной дверью при открытых святых вратах, в преднесении чтецами двух лампад, за ними (т. е. лампадоносцами) и диаконом, несущим кадило, идет и иерей, имея фелонь опущенным, и отходит на обычное место. Чтецы ставят подсвечники посредине храма по обеим сторонам. Иерей становится против святых врат, становится и диакон по правую сторону его, немного впереди его, немного наклонясь, и, держа ораль тремя перстами правой руки, говорит тайно, насколько может слышать один иерей: Господу помолимся. Иерей тайно читает молитву: Вечер и завтра и полудне... И по прочтении молитвы становятся, и диакон говорит иерею, показуя на восток орарем и держа его (орарь) тремя перстами правой руки: Благослови, Владыко, святой вход... Иерей благословляет восток, говоря: Благословен вход святых Твоих, Господи, затем диакон отходит и кадит святую икону в стасидии настоятеля, и опять становится на прежнее место, ожидая окончания стихир. По исполнении же исходит диакон на средину и, начертав крест кадильницей, возглашает: Премудрость, прѣсти. И тотчас предстоятель или учиненный монах поет: Свете тихий. Чтецы, подняв подсвечники, предшествуют до святых врат. Диакон, вшед внутрь святого алтаря, кадит святую трапезу. Иерей, сотворив поклон пред святыми вратами и поцеловав их, входит, и святые врата закрываются»²³.

Таким образом чин всенощного бдения в рассматриваемый период получает обстоятельно разработанный порядок вечернего входа, где до малейших подробностей уточнены все действия совершающих его священнослужителей, указан самый путь движения их из алтаря на средину храма и обратно в алтарь, и установлено время открытия и закрытия святых врат.

3. Вечерняя лития

Если вечерний вход с повсеместным распространением иерусалимского устава в греческой Церкви приобретает торжественную обстановку отправления, то лития, когда-то представлявшая собой торжественное исхождение по храмам и святыням обители, в данный период сводится к обряду исхождения в притвор храма, о чем памятники кратко говорят: «Должно знать, что всякий раз исходим в притвор, совершая литию»²⁴. Диатаксис устанавливает такой порядок ее: «По возгласе (просительной ектении) поются стихиры литии. Во время пения их входит диакон (в алтарь) и, взяв кадило и положив фимнам и испросив обычное благословение, исходит вместе с иереем северной дверью, в то время как святые врата закрыты. В преднесении лампад они, а за ними и все братия, останавливаются в притворе. В то время как братия поют, диакон кадит всех по обычаю. По исполнении же стихир, встав на обычном месте, он говорит: Спаси, Боже, люди Твоя и благослови достояние Твое... до конца. Поется 40 раз Господи, помилуй, затем опять говорит: Еще молимся о благочестивых и богохранимых царях и поется 3 раза Господи, помилуй, и опять говорит: Еще молимся об оставлении грехов раба Божия такого-то иеромонаха и о всем во Христе братстве нашем. И прочие два прошения: О еже сохранитися святей обители сей и О всякой душе христиан православных. Потом иерей говорит: Мир всем, диакон — Главы наша Господеви приклоним. Иерей, обратясь к западу, в то время как диакон стоит по правую сторону его, держа ораль тремя перстами правой руки, говорит велегласно молитву: Владыко многомилостиве, Господи Иисусе Христе, Боже наш, и с пением стиховных стихир, в преднесении лампад, все входят в храм»²⁵.

Диатаксис устанавливает конечным пунктом исхождения с литиею притвор храма, указывая выход из алтаря северной дверью при закрытых святых вратах, и определяет литийные прошения в количестве пяти. Вместе с этим он исключает моление о живых и умерших с чтением дипти-

хов, и ничего не говорит о коленопреклонении при чтении иереем молитвы «Владыко многомилостиве», указывая в то же время диакону держать орарь воздетым тремя перстами правой руки. В части пения литийных стихир Диатакис говорит общо — поются стихиры литии, не уточняя, какие это стихиры — святого храма или праздника. Такая неопределенность указания явилась прямым следствием упразднения древнего порядка исхождения литии к святыням и храмам обители.

С прекращением литийных шествий по храмам и святыням монастыря исчез обычай освящения на этой литии монастырского провианта; отсюда потеряло практическое значение благословение хлебов и вкушение их как пищи, подкрепляющей физические силы бодрствующих ночью монахов. Трапеза, предлагаемая монахам после малой вечерни, заменила собой вкушение хлеба во время агрипнии. В силу этих обстоятельств хлебоблагословение получает значение чисто богослужебного обряда. В уставах появляется указание на одновременное благословение не только хлеба и вина, но и пшеницы и елея — продуктов, которые не могут быть употребляемы в пищу без предварительного приготовления; наконец, самые хлебы для благословения предлагаются не из обычно вкушаемых на трапезе, а нарочито изготовленные в виде просфор в количестве 5, в воспоминание чудесного насыщения Христом пятью хлебами пяти тысяч человек. Устанавливается определенный порядок расположения благословенных хлебов на аналое. Хлебы вместе с зерном полагаются на блюде, по левую сторону сосуд с вином, и по правую — с елеем.

Установление расположения благословляемого вина по левую сторону хлебов, а елея по правую сторону исходило из соображения связи слов молитвы «хлебы сия, пшеницу, вино и елей» с совершаемым при их проношении осенением продуктов крестным знамением.

Самый чин хлебоблагословения типиконы излагают в следующем виде: «Диакон же, когда мы глаголем последний (раз) отпустительный (тропарь), кадит хлебы кругом с четырех сторон, затем еще спереди; иерей по окончании отпустительного, взяв хлеб в руки и сотворив им образ креста, читает велегласно молитву сию, диакону прежде рекшу Господу помолимся — Господи Иисусе Христе, Боже наш, благословивый пять хлебо и пять тысяч насытивый...»²⁶.

О раздавании хлеба и его вкушении Диатакис ничего не говорит, хотя предписывает совершать Великое чтение, которое по нему должно начинаться возгласом иерея: «Молитвами святых отец наших...»²⁷. В уставах же на сей счет оказываются разноречивые указания — или предписывающие раздавание хлеба на агрипнии или вкушение его на трапезе на следующий день. Эта разноречивость указаний привела к появлению на поле одного из типиконов XV века (ркп. Афоно-Ватопед. библ. № 325/936) знаменательной в данном вопросе надписи: *Περὶ τούτου τὰ τυπικά οὐκ ἰσαΐουσι, ἀλλὰ τὸ μὲν λέγει ἄλλως, τὸ δὲ ἑτέρως, σφαλῆρον δὲ οὐδέν*²⁸, т. е. о сем (разумеется ядение благословенных хлебов и приготовление их к благословению на аналое) типиконы ничего не устанавливают, но говорят то одно, то другое, нечто шаткое.

4. Утренняя

Чтение шестопсалмия памятники рассматриваемого периода поручают предстоятелю, ектисиарху или учиненному монаху. Пение шестопсалмия всем братством сообща, возникшее из практики совместного отправления монахами правила псалмопения и имевшее место в период действия иерусалимского устава в Палестине и тяготевших к ней монастырях, вышло из практики. Наряду с этим, в отдельных уставах появилось указание на предварение шестопсалмия иерейским возгласом. Такая практика, очевидно, возникла под влиянием Студийского устава, по которому отдельная от вечерни утренняя, начинающаяся шестопсалмием²⁹, естественно имела

возглас иерея. Насколько распространено было это нововведение в чине агриппии, видно из того, что ряд типиконов (ркп. Венецианской библиотечной св. Марка № Clas. II, cod. CXVII, 1387 г.³⁰, Синайской библиотечной № 1109, 1464 г.³¹, и библиотечной лавры преп. Саввы Освященного № 306, 1572 г.)³² содержат специальное рассуждение по данному вопросу, отрицающее значение прежней практики, как отеческого предания: «Должно знать, что в некоторых записях не положено иерею благословлять в начале шестопсалмия, но по исполнении великого благовеста начинать предстоятелю или еkkлисиарху шестопсалмие без благословения иерея, что, мне кажется, является не отеческим преданием, а очевидным явлением лености».

Что же касается времени чтения иереем утренних молитв, то здесь еще не было установлено единство; имеются указания на чтение их в самом начале шестопсалмия, напр. ркп. Синайск. библиотечной № 1109, 1464 г.³³, и ркп. Венециан. библиотечной св. Марка Clas. II, cod. CXVII, 1387 г.³⁴ Диатакис предписывает читать их во время чтения псалма «Господи Боже спасения моего»³⁵.

В части отправления непорочных и полиелея типиконы рассматриваемого периода в основном держатся прежней практики пения непорочных на воскресных бдениях всего года, и в зимнее время полиелея, как третьей воскресной кафизмы. На бдениях же святым полагается полиелей, к которому добавляются особые для каждого праздника псалмы. Так, ркп. Лаврентианской библиотечной во Флоренции Lut. 10, cod. XV, 1336 г., указывает в Благовещение после кафизм еще три псалма 71, 95, 131 и затем собственно полиелей. Особые псалмы к полиелею в памятнике положены почти для всех прочих двенадцатых праздников³⁶. Ркп. Парижской нац. библиотечной № 361, XIII—XIV в., указывает 6 декабря, в день памяти Святого Николая, петь полиелей без 136 псалма, взамен которого добавляются 111, 112 и 42 псалмы³⁷. Таким образом здесь получают начало избранные псалмы при полиелее, которых иерусалимский устав не знал в более ранний период, когда непорочны составляли неотъемлемую часть праздничной утрени и исполнялись с особыми припевами в честь праздника или святого.

Наряду с появлением в рассматриваемый период в иерусалимском уставе избранных псалмов при полиелее, в практике наблюдается изменение отношения к непорочным, как к торжественной части утрени. Непорочны рассматриваются как одна из рядовых утренних кафизм. Это воззрение сказалось прежде всего в отмене каждения при их отправлении. Диатакис узаконивает это отступление от древних уставов, предписывая диакону облачаться пред евангелием во время пения степеней, а иерею самому произносить малые ектении после кафизм и непорочных: «По исполнении каждой кафизмы иерей произносит малую ектению. Когда же поются степенны, иерей вместе с диаконом входят внутрь святого алтаря, и благословившу иерею стихарь, диакон облачается в него по обычаю, подобно и иерей облачается в епитрахиль и фелонь, и по исполнении антифонов поется прокимен праздника или воскресный»³⁸. Каждение с непорочных переносится на начало канона.

По Диатакису — по возгласе «Милостию и щедротами...»: «диакон, приняв обычное благословение для каждения, кадит весь алтарь, затем исходит северной дверью и начертает крест перед святыми вратами, и кадит сначала все иконы, стоящие по правой стороне, и идет к святыне монастыря и, начертав там крест, направляется к западу и, став на середине храма, начертает крест и отходит, и кадит сначала икону, стоящую в стасидии настоятеля, затем настоятеля и по порядку братьев правого хора. После же каждения всего хора становится посредине хора и, обращаясь взором на юг, делает крест. Кадя же, кланяется тем, кому кадит, и они отвечают малым поклоном. Сделав же крест, отходит на левый клирос и, окадив там святые иконы, кадит и братию, начиная от икон, и, отходя к красным вратам, кланяется по обычаю, и ему отвечают малым

поклоном. Окадив же этот хор, опять становится посредине и, обращая взор к северу, делает крест и исходит в притвор и, окадив там всех, входит красными воротами и, начертав крест к востоку, кадит настоятеля. И опять, сделав крест на месте и окадив святые иконы, входит (в алтарь), отлагает кадило и исшед делает малый поклон настоятелю и становится на обычном месте»³⁹.

На совершение данного каждения указывает типикон Афоно-Ватопед. библ. № 324 (935), 1405 г., который сообщает еще одну значительную особенность этого каждения — возжжение в храме всех свечей или лампад после пения степени и гашение их после 3-й песни канона. Памятник соединяет каждение храма с возжжением свечей⁴⁰.

Чем было вызвано это изменение отношения к непорочным — неизвестно. В Моск. Синод. библ. имеется список иерусалимского устава XIV века (№ 487), где, наряду с указанием на совершение каждения иереем во время непорочных, сделана заметка, что теперь этого не бывает и что каждение происходит в начале канона⁴¹. Почему «теперь этого не бывает», автор заметки не говорит. Я склонен во всем этом видеть начало того упадка греческого богослужения, какое нашел в XVII веке Арсений Суханов, в частности писавший в своем Проскинитарии о греческом полиелее и непорочных: «Аще и полиелеос святому, то кто псалтырь говорит, тот же на налое на крылосе «Господи помилуй» трижды, «слава и ныне»; таже два псалма иже на полиелеосе, на конце «слава и ныне», а не поют тех псалмов, и величания нет же, ни избранных псалмов»... «таже псаломщик «и ныне, блажени непорочнии в путь», говорит якоже прочия кафизмы на крылосе под стеною, а не среди церкви; на «славах» говорят «аллилуйа», якоже и на прочих кафизмах, но токмо дважды, якоже и у нас; а не поют «блажени непорочнии» николи нигде греки, якоже у нас обыкло»⁴².

Следующую особенность в чине утрени данного периода составляет подробное изложение порядка целования евангелия, какого типиконы палестинского периода действия иерусалимского устава не имеют. Типикон излагает его так: «Иерей, взяв в руки святое евангелие и выйдя святыми воротами, идет и становится посредине храма, в преднесении ему лампы, и идет игумен и целует святое евангелие, делая один поклон перед целованием и один после него, также и братия по-двое из того и другого хора, а также и из притвора, делая подобное ему»⁴³.

5. Утренняя лития

Утренняя лития в рассматриваемый период представляла исхождение в притвор храма, о чем уставы кратко говорят: «По отпусе совершаем литию в притвор, поюще стихиру святаго обители на глас октоиха, возглашаются и вышеописанные молитвы иереем, утренние ектении и проч., затем молитва Владыко многомилостиве, Господи»⁴⁴.

Другие памятники сокращают литию, доводя ее до чтения двух молитв: Спаси Боже... и Владыко многомилостиве...⁴⁵.

Диатаксис не говорит об утреннем исхождении в притвор, зато он предписывает совершать в господские праздники и памяти великих святых помазание братии елеем из лампы, горящей перед иконой праздника, после чего читаются молитвы Услыши ны, Боже... и Владыко многомилостиве..., последняя выслушивается главопреклонно: «Если есть господский праздник или память великого святого, раздастся святой елей. Всем собравшимся близ чтимой иконы и поющим диакон кадит кругом, начиная от предстоятеля, окадив прежде икону святого. Иерей, став наискось от иконы и держа сосуд с маслом, помазывает подходящих сзади и благоговаяет, когда же помажет всех, возглашает: Услыши ны, Боже, Спасителю наш, упование всех концов земли и сущих в море далече, и милостив, милостив буди о гресех наших и помилуй нас, и возглашает: Мило-

стив бо и Человеколюбец..., Мир всем. Диакон: Главы наша Господеви приклоним, и держащу диакону по обычаю орарь, говорит иерей, опустив фелонь, молитву; ищи ее на литии: Владыко Господи Иисусе Христе, Боже наш, предстательства преблагословенныя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии»⁴⁶.

Обычай целования иконы с помазанием от «кандила» святого указывается в таком же порядке, как излагает его Диатаксис, типиконами, напр., ркп. Афоно-Ватопед. библ. № 320 (931), 1346 г.⁴⁷, Лен. Гос. Публ. библ. № 565, 1392 г., причем последний из памятников отмечает интересную деталь в самом раздаянии елей — помазание чела двумя перстами: «По отпусе поем самогласен святого, иерей же, в преднесении лампады, идет и кадит икону святого, затем раздает святой елей от кандила святого братьям. Если же игумен удостоен иерейскаго сана, то он сам помазует братья, погружая свои два пальца в елей, не один. По раздаянии святого елей бывает совершенный отпуст. Так празднуем во все праздники святых, в которые бывают агрипнии»⁴⁸.

В ркп. Синайск. библ. № 1109, 1464 г., в связи с помазанием перстами помещено интересное замечание: «Должно знать о двух пальцах, что соблюдение (помазания ими) не является благоприличием чина. Ибо обычно практикуется иерею погружать в святое кандило струец и им помазывать братья, что кажется и благоприлично»⁴⁹.

Целование образа святого и помазание елеем от кандила его заменили собой исхождение в притвор. Отсюда положенный на литии иерейский возглас «Услыши ны, Боже...» и молитва «Владыко Господи Иисусе Христе, Боже наш...» читались по окончании самого обряда елеопомазания.

В великие праздники Благовещения, Неделю ваий и в дни пасхальной седмицы Диатаксис предписывает вместо целования образа совершать исхождение с литией вне монастыря: «В праздники Благовещения, Ваий и светлой недели Пасхи бывает исхождение из монастыря и бывает на нем по вышеописанному лития»⁵⁰.

Это указание своим происхождением обязано практике Великой Константинопольской церкви, где в великие праздники перед литургией совершались торжественные исхождения из храма. В частности, в праздник Благовещения лития совершалась из Халкопратийского храма на Форум Константина⁵¹, в Неделю ваий в храм Сорока мучеников⁵², и на пасхальной неделе, например, в понедельник, на Форум к храму св. Константина⁵³.

Подводя итог обозрению истории чина агрипнии в период повсеместного распространения иерусалимского устава на Православном Востоке, следует сказать, что судьба этого чина в данном случае была противоположна той, какую он имел при распространении своем в Палестине и в тяготевших к укладу монашеской жизни Святой земли монастырях. Определялась эта судьба теми обстоятельствами, из каких шло распространение самого чина в том и другом случаях. Палестинские монастыри, Синай, монастырь преп. Симеона Дивногорца приняли агрипнию как чин наилучшим образом удовлетворяющий укладу их жизни. Возникнув при Иерусалимском храме св. Воскресения в силу особых условий его действительности, он вошел в богослужебную практику упомянутых выше монастырей из соображений той же действительности. Это обстоятельство обогащало самый чин со стороны его содержания и делало его жизнеспособным. Реальность, вызвавшая чин к жизни, обеспечивала его распространение и цветущее существование.

Иное положение вещей имело место при повсеместном распространении чина агрипнии. Здесь чин распространялся не потому, что греческие монастыри и приходские храмы в силу своей действительности стали нуждаться в совершении агрипнии, как это было в той же лавре преп. Саввы Освященного. Действительность монастырей, имевших общежительный

строй, в этом отношении в XIII веке не изменилась и практических соображений к введению агрипнии здесь не было. Чин агрипнии получал распространение потому, что он составлял существенную принадлежность иерусалимского устава, который сам входил в это время во всеобщее употребление благодаря несложности его богослужения в целом, по сравнению с богослужением, предписываемым уставом Великой Константинопольской церкви и ктиторскими типиконами константинопольских монастырей. Это обстоятельство определило самую судьбу чина. Он подвергается существенному изменению благодаря исключению из него ряда элементов, когда-то вызванных к жизни действительностью, упрощается, и если в отдельных моментах, как вечерний вход, праздничная утренняя лития, восполняется за счет прежней практики соборных храмов, то в целом всё же идет к упадку. Уже в типиконах XV века появляются замечания о существенном отступлении в чине в части отправления антифонов первой кафизмы, утренних кафизм и полиелея: «Ныне не так бывает, но подряд читаются 2-й и 3-й антифоны, также и прочие (кафизмы) псалтири вместе с полиелеем в праздничные дни» — говорится по этому поводу в ркп. Афоно-Ватопед. библ. № 324 (935), 1505 г.⁵⁴

Арсений Суханов, посетивший Восток в 1649—1653 гг., наблюдал там воскресную вечерню, отправляемую отдельно от утрени, чина же агрипнии не встретил⁵⁵, хотя у греков к этому времени вышел в свет ряд печатных изданий иерусалимского устава⁵⁶. Исчез чин агрипнии и из богослужбной практики лавры преп. Саввы Освященного и Синайского монастыря великомученицы Екатерины, с храмами и святынями которых был связан его расцвет. Со второй половины XIX века монастыри стали руководствоваться новым уставом Великой Христовой церкви, общепринятым на Востоке⁵⁷. Посетивший в 1870 году Синайский монастырь архимандрит Антонин (Капустин) пишет: «Всенощных бдений на Синае теперь не бывает, точно так же и в Палестинской лавре преп. Саввы. Круглый год вечерня правится ранним вечером, а утренняя ранним утром, так что в промежутке между ними всегда бывает возможность подкрепить себя сном даже с избытком»⁵⁸. Эти службы, по словам того же паломника, даже отправляемые на великие праздники, лишены всякой торжественности. Так, по поводу литии, когда-то составлявшей один из торжественных моментов в чине агрипнии, и которую здесь видел под храмовой праздник Преображения Господня наш паломник, мы у него читаем: «Литию совершал один чередный иеромонах. Хлебы и сосуд с вином поставлены были под навесом. Тут же стояла и корзина с виноградом, над которым по окончании литии была прочтена указанная молитва. Вышедши из храма сели все (человек 15) на каменных лавках перед главными дверями его, под открытым небом. Всем было роздано по куску из благословенных хлебов, по чарке вина и по кисти винограда. Кушали по строгому преданию отеческому молча. Из елея благословенного не было сделано на месте никакого употребления, а равно и из пшеницы. А за тысячу лет перед сим, вероятно, вкушали и тот и другой вид благословенной пищи в смешанном составе густого варева, известного теперь на Востоке под именем булгури, т. е. пшеничной каши»⁵⁹. Об утрени храмового праздника о. Антонин пишет: «6 августа 1870 г. Уставные 5 чтений, служащие на Афоне наилучшим подспорьем к растяжению всенощного бдения действительно на всю ночь, сократились здесь в два, да и то весьма непродолжительные. Зато синаксарь читан был весь и с полустишиями ямбическими в заголовке его, которым, казалось бы, совсем не должно быть места в важном и строгом ходе денно-нощного богослужения, и к которым заметно особенное пристрастие, чуть не благоговение, на всем Эллинском востоке. Однотипность службы прервана была пением полиелейных псалмов на распев живой и веселый, совершенно несходный с общим мотивом греческого осьмогласия... Ни величания, ни помазания елеем, нераздельных у нас с понятием великого праздника, не было»⁶⁰.

Примечания к четвертой главе

- ¹ *Архиепископ Сергий*. Полный месяцеслов Востока, т. I, Владимир, 1901, с. 175.
- ² Migne, P. G., t. 127, col. 976.
- ³ *Архиепископ Сергий*. Полный месяцеслов Востока, т. II, с. 682, 690.
- ⁴ *Архиепископ Филарет*. Исторический обзор песнопевцев..., Чернигов, 1864, с. 375.
- ⁵ Migne, P. G., t. 93, col. 616.
- ⁶ *Епископ Порфирий*. Книга бытия моего, т. IV. СПб., 1896, с. 1—10.
- ⁷ Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. II, с. 404—405.
- ⁸ «Послах въ царьскій градъ въ монастырь святаго предтече и крестителя ноана и принесень ми бысть си типик иер(оус)алимьскы и приложих и въ нашъ языкъ отъ писмень гръчскаго языка». («Гласник друштва србске словесности». У Београду, 1859, кн. XI, с. 191).
- ⁹ По мнению проф. Мансветова, данный памятник не принадлежит творчеству патриарха Филофея и существовал до этого патриарха, когда константинопольскую кафедру занимал патриарх Афанасий, впервые управлявший Церковью с 1289 по 1293 г. и вторично с 1304 по 1311 г. Кроме того, памятник испытал дополнения, на что указывают встречающиеся в нем повторения и противоречия. (Церковный устав, с. 196.)
- ¹⁰ К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, с. 139.
- ¹¹ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 423.
- ¹² И. Мансветов, Церковный устав, с. 186.
- ¹³ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 423.
- ¹⁴ J. Goar, с. 1—2.
- ¹⁵ Там же, с. 2—3.
- ¹⁶ Там же, с. 2.
- ¹⁷ Там же, с. 9.
- ¹⁸ Там же, с. 2.
- ¹⁹ Заслуживает внимания в данном памятнике сугубое аллилуа. Проф. Дмитриевский говорит, что сугубое аллилуа «идет через всю эту рукопись и две другие, № 321 и № 324, той же Ватоп. библ. (Описание, т. III, с. 424). Явление знаменательное для истории русского раскола и исправления книг в XVII столетии. Очевидно, сугубое аллилуа нерусского происхождения и не было следствием ошибок переписчиков книг; оно существовало на православном Востоке за много столетий до его оживаенных сношений с Московской Русью в XVI—XVII столетиях и оттуда занесено на Русь, как и сам иерусалимский устав.
- ²⁰ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 424.
- ²¹ J. Goar, с. 3.
- ²² А. Дмитриевский, Описание, III, с. 400—401.
- ²³ J. Goar, с. 3—4.
- ²⁴ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 424.
- ²⁵ J. Goar, с. 4.
- ²⁶ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 425.
- ²⁷ J. Goar, с. 5.
- ²⁸ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 278.
- ²⁹ Там же, с. 228, 229.
- ³⁰ Там же, с. 170.
- ³¹ Там же, с. 240.
- ³² Там же, с. 335.
- ³³ Там же, с. 240.
- ³⁴ Там же, с. 170.
- ³⁵ J. Goar, с. 6.
- ³⁶ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 171.
- ³⁷ Там же, с. 130.
- ³⁸ J. Goar, с. 6.
- ³⁹ Там же, с. 7.
- ⁴⁰ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 461.
- ⁴¹ И. Мансветов, Церковный устав, с. 186.
- ⁴² Проскинитарий Арсения Суханова. «Православный палестинский сборник», вып. 21, СПб., 1889, с. 226, 238.
- ⁴³ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 425.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ И. Мансветов, Церковный устав, с. 185.
- ⁴⁶ J. Goar, с. 8.
- ⁴⁷ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 432.
- ⁴⁸ Там же, с. 177.
- ⁴⁹ Там же, с. 229.
- ⁵⁰ J. Goar, с. 8.
- ⁵¹ «По отпусте «тритекти» сходит патриарх и ожидает царя во святом кладезе, если бы, конечно, и он пожелал по древнему обычаю придти, а когда придет, кадит, и оба, вступая во святилище, в предшествии им с кадильницей канстрисия, поклоняются и целуют лежащее на святой трапезе евангелие. Царь стоит у правого столба кивория, а патриарх

творит молитву начала литии. Певцы после возгласа начинают на амвоне вышенаписанный тропарь «Днесь спасения нашего главизна...» Патриарх берет со святого престола евангелие и после совершения, по уставу, каждения вручает его второму из диаконов и целует его (евангелие), и царь целует евангелие и крест и, выйдя, отправляются на Форум. Когда там певчие пропоют славословие и когда совершатся обычные молитвы, снова начинают они тот же тропарь и возвращается лития в Халкопратию». (А. Дмитриевский, Древнейшие патриаршие типиконы, с. 306—308.)

⁵² «Потом (после утрени), когда патриарх немного отдыхает в метатории, клир отправляется в храм Сорока мучеников, а (равно) и всякий желающий. Крест отсылается заранее в футляре, без литии. Патриарх восходит, сидя верхом на жребяти, в предшествии пешком всех прочих, одетых в фелони и имеющих в руках кресты и вайи, которые раздаст сакеллия. Потом входят пресвитеры и диаконы и остальной народ. И исполнивши (раздачу вайи) (патриарх) умывается, входит в святянице и кадит святую трапезу и благословляет свечами. И когда наступит начало литии, патриарх пеший участвует в литии при пении певчими: «Общее воскресение» и «Спогребшеся Тебе крещением», «Слава и ныне» певцы поют на Форуме. После сугубой ектении поется кондак глас 6: «На престоле на небеси...» (А. Дмитриевский, Древнейшие патриаршие типиконы, с. 119—120.)

⁵³ «Когда царь двинется со свитою, приходит и патриарх, если желает, и, входя через боковые двери в алтарь, начинает литию, и поется «Христос воскрес» до Форума. По свершении обычного последования идет, если возможно, патриарх с литаниею, если же нет, то, отправившись наперед на коне, принимается в так называемой древней скево-филакки. По окончании литии совершается поклонение митрополитов патриарху, вводимых для поклонения хартофилаксом. Потом, когда наступает время, начинается богослужение (литургия) в храме, и поются антифоны великого воскресенья». (А. Дмитриевский, Древнейшие патриаршие типиконы, с. 173.)

⁵⁴ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 461.

⁵⁵ Проскинитарий Арсения Суханова, с. 211—217 и 236—249.

⁵⁶ Первое издание вышло в 1579 г., второе — в 1603 г., третье — в 1615 г., четвертое — в 1643 г. (Мансегов, Церковный устав, с. 249—250.)

⁵⁷ Устав Великой Христовой церкви издан впервые в 1838 г. Константином Протопсалтом Великой церкви. Чина всенощного бдения не имеет.

⁵⁸ Архимандрит Антонин. Записки Синайского богомольца. «Труды Киевской духовной академии», 1873, март, с. 380.

⁵⁹ Там же, с. 371.

⁶⁰ Там же, с. 381—382.

Глава V

ВСЕНОЩНОЕ БДЕНИЕ НА АФОНЕ

1. Из истории иерусалимского устава на Афоне

Единственным местом на Православном Востоке, где до сего времени совершается чин агрипнии в течение всей ночи, как указывает иерусалимский устав, является Афон.

Монашество на Афоне появилось около 680 года, когда этот полуостров, представлявший собой выморочную государственную землю, был передан императором Константином Погонатом константинопольскому патриарху для заселения монахами, бежавшими из разных мест империи вследствие погромов арабов-магометан¹. Прибывающие на Афон монахи, как правило, жили одиночно в шалашах-келлиях или в домах с небольшим числом обитателей. Уклад жизни их таким образом весьма приближался к укладу палестинских келлиотов².

Насколько авторитетным на Афоне считался келлиотский уклад жизни монахов даже с появлением здесь общежительных монастырей, в частности лавры преп. Афанасия (X в.), получившей от последнего общежительный устав — Диатипосис, написанный по образцу Ипотипосиса преподобного Феодора Студита, это видно из того, что киево-печерский игумен Досифей в XIII веке заимствовал для русских монахов устав келейного правила с Афона³, а несколько позднее митрополит Киприан (1390—1406) редактировал псалтирь под знаком афонских порядков келейного совершения суточного богослужения⁴.

Прямым следствием келлиотского быта афонского монашества было постепенное отклонение афонских уставов, возникших на основе Диатипосиса преп. Афанасия, от студийских обычаев в сторону иерусалимских⁵.

и, наконец, появление на Афоне иерусалимского устава. В 1190 году его вводит в Хиландарской обители преп. Савва Сербский⁶. Сохранившиеся в большом количестве в монастырских библиотеках Афона и относящиеся по времени своего появления к XIII и XIV столетиям списки иерусалимского устава⁷ свидетельствуют о широком его распространении в это время на Афоне. Принадлежа по своему содержанию к иерусалимо-константинопольской редакции, они лишены в части порядка отправления всенощного бдения тех особенностей, какие присущи были этому чину в период действия его в Палестине и в тяготевших к последней монастырях, напр. Синайском, Антиохийском преп. Симеона Дивногорца. Иерусалимский устав вошел в употребление на Афоне в период повсеместного распространения его на Православном Востоке⁸, когда в нем исчезли местные богослужебные особенности упомянутых монастырей и когда их место заняли порядки, создавшиеся под влиянием богослужебной практики Константинополя.

Однако, если Православный Восток, в целом, в силу ряда неблагоприятно сложившихся для него в условиях владычества турецкой империи обстоятельств, каковы — резкое сокращение количества храмов и монастырей⁹, общее церковное нестроение, вызываемое ненормальными взаимоотношениями между Портой и Константинопольской Патриархией¹⁰, и крайний упадок христианского благочестия среди греческих монахов и духовенства¹¹, не сохранил отличающегося строгостью церковного благочиния иерусалимского устава, то Афон, стоящий в известной степени в стороне от событий церковной жизни, сохранил у себя этот устав. Более того. В условиях церковного «безвременья» Афон начал приобретать славу центра восточной иноческой жизни. Афонские богослужебные порядки стали служить примером далеко за пределами Св. Горы¹², что было вполне обоснованным, так как здесь на основе подвижнической жизни его обитателей наступила пора нового расцвета иерусалимского устава, подобного тому, какой он имел в условиях своего распространения в Палестине, когда отдельные монастыри, как славная лавра преподобного Саввы Освященного, обогатили чинопоследования этого устава внесением в него своих местных благочестивых обычаев. Афон, приняв иерусалимский устав в Константинопольской редакции, не остановился на буквальном его выполнении. За буквой устава афонцы видели дух древнего подвижничества и, исходя из этого, вносили в богослужение коррективы, соответствовавшие укладу жизни того или иного монастыря, численности его братии и проч. Поэтому афонские монастыри не пользуются печатными изданиями иерусалимского устава, а руководствуются своими рукописными типиконами¹³.

Все афонские типиконы указывают совершение всенощного бдения на воскресные дни, великие праздники и храмовые, а также в дни памяти чтимых в монастыре святых¹⁴.

2. Вечерня

О времени начала всенощного бдения в разных типиконах встречаем разные указания. Одни указывают время благовеста: «по заходе солнца, если ночь короткая; если же нет, то в первый или второй час ночи»¹⁵ (исчисление времени разумеется восточное и 1—2 часа ночи соответствуют седьмому — восьмому часам вечера по европейскому). Другие несколько отдалают время начала агрипнии: «около часа ночи в летнее время, в зимнее же во втором или третьем часу ночи»¹⁶. Наконец, третьи указывают начало: «около часа ночи вне зависимости от времени года»¹⁷. Это разнообразие объясняется местными особенностями, в частности наличием в монастыре «доброгласных певцов и чтецов». В монастырях с многочисленной братней, при достаточном количестве искусных певцов, агрипния естественно должна быть продолжительнее, нежели в «малых обителях»,

где ощущается недостаток в хороших клирошанах. «Чин же в правиле пения и чтения тойжде последовательне в всех святогорских монастырях, аще и не всецело, но елико мощно, по подобию совершается, но по силе истощания и количеству иноков. Идеже бо малочисленны иноки, тамо и чин умален есть, понеже един, в два и три послушания определяемый, ни единого совершенно исполнити возможет», писал по этому поводу Григорич-Барский¹⁸.

В части совершения благовеста Афон до сего времени сохраняет древний монашеский обычай употребления бил, которые также делятся на «тяжкое», «великое», и «железное», несмотря на то, что почти во всех монастырях имеются колокола, звон в которые совершается после благовеста в била. Сохраняется также древний обычай сопровождения благовеста в «великое» или «тяжкое» пением непорочных или 50-го псалма, при этом одни монастыри держатся общего большинству списков иерусалимского устава порядка в смысле деления непорочных на двенадцать частей применительно к этому же количеству ударов в била, допуская замену непорочных также двенадцатикратным чтением 50-го псалма: «ударяет в тяжкое медленно до 12 раз, поя непорочны. И делает 12 остановок или вместо непорочных 12 раз пятидесятый псалом»¹⁹. Другие делают благовест на три звона соответственно трем статьям непорочных: «ударяет в великое медленно, говоря одну статью непорочных, и так ударяя на каждой статье, в три статьи заканчивает непорочны»²⁰. Тот и другой порядок благовеста со стороны своей продолжительности находится в зависимости от времени года, т. е. в зимнее время он весьма продолжителен, в летнее, наоборот, сокращается. Уставы указывают и способ сокращения благовеста. Так, в типиконе Пантелеимоновского монастыря о делении благовеста на 12 статей сказано: «это бывает от 14 сентября до Недели ваий, к прочим же агрипниям ударяет подряд»²¹.

Григорич-Барский пишет, что в лавре преп. Афанасия Афонского благовест сопровождается чтением Символа веры и совершается следующим образом: «Первое бо гласят в вси звоны, таже толчет в великое висимое било сицевым образом: толкнувши пят или шест раз скоро, таже чет двенадесат «Верую», по всякомь «Верую» ударяющы в било раз, донележе совершатся 12, и паки 5 или 6 скоро, якоже первое; таже вторую статью бьет медленно, с 12 «Верую», и паки пят, шест скоро, таже и третью статью, с 12 «Верую». Последи же 2 статей обичных, скорых и долгых, о них же пред помянухом, по древяном же билу в клепало железное статью едину»²².

По описаниям очевидцев афонского благовеста, он продолжается около получаса, не считая звона в колокола, причем отличается большой музыкальностью. Звонари являются здесь художниками своего дела, а благовест выслушивается с умилением и восторгом. Слышавший афонский благовест о. архимандрит Антонин (Капустин) пишет: «Ударили на колокольне в большое «било»; стучали в него сперва медленно, потом скоро и живо, с повышением и понижением звуков, с их игровой перестановкой, с быстрым переходом от низших к высшим и наоборот, или медленным переходом их через полутоны, с постепенным замиранием до совершенного прекращения, и с неожиданным воскресением к новой живости и силе. Такой звон или стук возобновлялся три раза после остановок для отдыха «художника», как называли звонаря греки, видимо умиленные его искусством, и каждый раз он позволял им слышать новые звукосочетания, разнообразные от первого удара молотка до последнего. Музыка эта продолжалась полчаса»²³.

Из соображений заполнения времени, установленного уставом для совершения агрипнии, во многих монастырях Афона чин бдения предваряется малым повечерием, отправляемым по окончании благовеста в притворе храма, с пением канона, а в некоторых монастырях и акафиста Божией Матери.

Так, по типиконам Григориатского и Свято-Павловского монастырей: «собравшимся в храм творит иерей «Благословен» и читается повечерие, и если случится неделя, то поется после «Слава в вышних Богу» троичный канон, в другой же день поется канон Богородицы»²⁴.

Григорович-Барский, обстоятельно изучивший богослужебные порядки афонских монастырей, по поводу пения канонов говорит: «Каноны нигде не чтут, но всегда поют, и на утрени и на повечерницы... Еще же поют и троична, по неделям, с приглашением «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе» сицевым способом: 1-ю и 3-ю песнь зело низким и тихим гласом, яко едва слышатися; четвертую же, 5-ю и 6-ю мало вышшим, от седмой же еще вышшим, даже до окончания канона. Последи же точию два поют троична: «Достойно есть славится Троице Святая, воспоем вси боголепно», также «Из мертвых видеши Твоего Сына» и «Достойно есть, яко воистинно, блажити Тя Богородицу, присноблаженную» и прочая, до конца»²⁵.

По Ксенофскому типикону: «собравшимся в притворе братьям творит чредной иерей поклон игумену и диаваст²⁶ благословившись читает повечерие, когда же прочтет «Верую», отходит канонарх на средину и канонаршит обычный канон октоиха Божией Матери и поем медленно и благоговейно и по окончании его читаем икосы Богородицы медленно²⁷, и с чувством. По исполнении же их диаваст продолжает чтение повечерия»²⁸.

Повечерие заканчивается чином прощения, который совершается следующим образом: иерей по отпусе делает поклон стоящему на середине храма игумену, затем братия по двое по чину подходят к игумену, кланяются ему, и тот благословляет их»²⁹. Молитва же, положенная в конце повечерия «И даждь нам, Владыко, на сон грядущим», опускается, «как не соответствующая цели настоящего нашего подвига»³⁰.

Особенность афонского праздничного бдения составляет исполнение 103-го псалма с аниксантариями. Самое раннее указание на антифонное пение хорами стихов предначинательного псалма со стиха «Отверзшу Тебе руку» (греч. ἀνοίξαντος σου τῆν χεῖρα, отсюда происходит слово аниксантарий) встречается в рукописи Афоно-Ватопедской библии № 320(931), датированной 1346 годом³¹. Симеон Солунский дополняет это указание: «За каждым стихом все славословят Троицу, Которая есть Создатель всего»³². Проф. А. Дмитриевский отнес эту рукопись к особой, Трапезунтской редакции иерусалимского устава³³. Напрашивается мысль — не являются ли аниксантарии произведением трапезунтского гимнотворчества и не заменяли ли они здесь в пору распространения иерусалимского устава припевы песенных последований? Первый припев аниксантариев «Слава Тебе, Боже» в свое время был припевом 1-го антифона песенной вечерни³⁴. Со стороны содержания аниксантарии представляют краткие, многократно повторяющиеся в вариированном изложении прославления Троицкостасного Божества как первопричины мироздания, описываемого в 103-м псалме, что соответствует сказанному Симеоном Солунским: «...все славословят Троицу, Которая есть Создатель всего». Это прославление Троицы воспринимается афонцами с особым благоговением. Типиконы предупреждают, чтобы иерей во время пения аниксантариев не читал светильничных молитв, но когда скажут «Вся премудростию сотворил еси»³⁵.

Приводимые ниже аниксантарии были записаны проф. А. Дмитриевским в Русском Пантелеимоновском монастыре.

1. Отверзшу Тебе руку, всяческая исполнятся благодати;
2. Отвращшу же Тебе лице, возьмутся.

Слава Тебе, Боже.

3. Отъимиши дух их, и исчезнут,

4. И в персть свою возвратятся.

Слава Тебе, Отче,

Слава Тебе, Сыне,

Слава Тебе, Душе Святой,

Слава Тебе, Боже.

5. Пóслеши духа Твоего, и созиждутся,
6. И обновиши лице земли.
Слава Тебе, Боже.
7. Буди слава Господня во веки;
8. Возвеселится Господь о делах Своих.
Слава Тебе, Святый,
Слава Тебе, Господи,
Слава Тебе, Царю Небесный,
Слава Тебе, Боже.
9. Призираяй на землю, и творяй ю трястися;
10. Прикасайся горам, и дыматся.
Слава Тебе, Святый,
Слава Тебе, Господи,
Слава Тебе, Царю Небесный,
Слава Тебе, Душе Святый,
Слава Тебе,
Слава Тебе, Боже.
11. Воспою Господеви в животе моем,
12. Пою Богу моему, дондеже есмь.
Слава Тебе, Тринипостасное Божество,
Отче, Сыне и Душе,
Тебе поклоняемся и Тя славим:
Слава Тебе, Боже.
13. Да усладится Ему беседа моя,
14. Аз же возвеселюся о Господе.
Слава Тебе, Отче безначальный,
Слава Тебе, Сыне собезначальный,
Слава Тебе, Душе Святый,
Единосушный и сопрестольный,
Троице Святая, слава Тебе,
Слава Тебе, Боже.
15. Да исчезнут грешницы от земли,
16. И беззаконницы якоже не быти им.
Слава Тебе, Отче,
Слава Тебе, Сыне,
Слава Тебе, Душе Святый,
Троице Святая, слава Тебе,
Слава Тебе, Боже.
17. Благослови, душе моя, Господа.
18. Солнце позна запад свой, положил еси тьму и бысть ночь.
Слава Тебе, Царю Небесный,
Слава Тебе, Вседержителю,
С Сыном и Духом,
Слава Тебе, Боже.
19. Яко возвеличишася дела Твоя, Господи,
20. Вся премудростию сотворил еси.
Слава Тебе, Отче безначальный нерожденный,
Слава Тебе, Сыне рожденный,
Слава Тебе, Душе Святый,
От Отца исходяй и в Сыне почиваяй,
Троице Святая, слава Тебе,
Слава Тебе, Боже.
21. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу.
22. И ныне и присно и во веки веков. Аминь.
Слава Тебе, Господи, сотворившему вся.
Аллилуа, аллилуа, аллилуа,
Слава Тебе, Боже (трижды).

О пении первой кафизмы типиконы говорят: «стихословим Блажен муж во глас 8-й, начинает же это не начальный хор, но другой, второй же псалом — начальный хор, и третий — опять второй хор»³⁶.

Григорович-Барский дополняет: «Егда поется «Блажен муж» или «Хвалите раби Господа», тогда канонарх, ставши пред царскими врата, мало подалее, оглашает певцемь, разделяючи стихи псаломски, вси по ряду»³⁷.

В целом пение 103-го псалма, первой кафизмы и «Господи, воззвах», в основном будучи нотным, занимает весьма продолжительное время. Описывая бдение в Русике на память великомученика Пантелеимона (27 июля), Парфений говорит о пении этих псалмов: «Священник, покочив престол, возгласил «Слава Святей...» и пр. Архирей сказал: «Аминь» и начал читать «Приидите, поклонимся...» и пр. и псалом «Благослови, душе моя, Господа» и пр. до «отверзше Тебе руку». Тогда певчие запели, и пели почти два часа; потом была ектеня. «Блажен муж» все три псалма пели нараспев, по стихам, с полчаса; стихиры на «Господи, воззвах» пели полтора часа или и более»³⁸. По Григоровичу-Барскому, пение одних двух стихов «Господи, воззвах» и «Да исправится...», исполняемых особым распевом по нотам, занимает полчаса. «Самое «Господи, воззвах» и «Да исправится...» поется полчаса, от нот ирмологийных, иже обихшему слушаты zelo сладко мнытся быти»³⁹.

На Афоне всенощные бдения по их торжественности и, отсюда, по их продолжительности, разделяются на три вида. В «Письмах Святогорца» об этом читаем: «Вы восхищаетесь нашими бдениями, вы любуетесь нашей жизнью, а с тем вместе желаете и знать, каким образом всенощную можно продлить до 14 часов сряду? Надобно сказать, что подобные бдения очень редки и в круглый год может быть одно, два или много — три только бывают бдения такого рода. Здесь три разряда бдений: первое — торжественное праздничное в полном смысле, о котором мы сейчас говорили; второе — на двенадцатые праздники, продолжающееся до 12 часов ночи, а третье — воскресное обыкновенное, не восходящее свыше 10 часов. К последнему относятся и дни великих святых»⁴⁰. Парфений в своем труде «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле» неоднократно говорит о продолжительных и торжественных афонских бдениях. «Был архиепископ, двадцать иеромонахов и восемь иеродиаконов, и до пятисот братий. Продолжалось всенощное бдение четырнадцать часов. Пели певцы доброгласные»⁴¹ — сообщает он о праздновании Рождества Христова в Симопетре. В Благовещение в Ватопедском монастыре: «Собраны были из всяя Горы Афонския доброгласные и ученые певцы. Было более ста иеромонахов и до пятидесяти диаконов; диаконы все юные, яко ангели, и доброгласные; иеромонахи и иеродиаконы, более гости, со всей Горы Афонския собрались торжествовать праздник своей назирательницы, Царицы Небесной; храм весь наполнен монахами, которых было более тысячи, и пели всю службу по нотам нараспев, весьма протяжно. Продолжалось всенощное бдение семнадцать часов: ...Канон пели весь по нотам, распевом, с канонархом»⁴². В частности, о продолжительности пения предначинательного псалма Святогорец пишет: «Как вы думаете, долго ли поется у нас первый вечерний псалом «Благослови, душе моя, Господа»? — Час с четвертью»⁴³.

Каждение на «Господи, воззвах» типиконы указывают начинать с пением слов псалма «Да исправится молитва моя, яко кадило пред Тобою...», причем кадят не только алтарь и храм, но и притвор: «Когда же поется «яко кадило пред Тобою», диакон кадит сначала внутри алтаря, затем исходит северною дверью и кадит проскинитарий»⁴⁴, с иконой святого, затем игумена и отходит недалеко от игумена и кадит всех на правом клиросе, затем отходит, кадя второй клирос, и, окадив крестовидно против аналая, как и на первом клиросе, двигаясь кадит старцев, затем исходит в притвор и кадит всех по чину»⁴⁵. Это указание о порядке каж-

дения храма и причинах каждения притвора становится понятным в свете особенностей устройства храмов афонских монастырей. Из данного Григоровичем-Барским рисунка внутреннего устройства храма лавры преп. Афанасия Афонского⁴⁶ видно, что на Афоне почти всю центральную часть храма занимают клиросы, расположенные полукружиями от боковых стен храма; в них стоят стасидии для певцов, а в центре каждого — аналой для канонарха. Места за клиросами с западной стороны близ колонн, поддерживающих центральный купол, занимают старцы, а за ними в ряд вдоль западной стены храма иеродиаконы и богомольцы. Трое дверей, задерживаемые во внебогослужбное время завесами, отделяют эту часть храма от литийного притвора, который по величине своей почти не уступает центральной части храма. В литийном притворе за богослужением стоят простые монахи. Литийный притвор отделяется дверями от внешнего притвора, который, в свою очередь, отделяется стеной от портика (крыльцо). Диакон, выйдя из алтаря, кадит проскинитарий, затем игумена, далее идет на правый клирос и кадит крестовидно перед его аналоем и затем стоящих на клиросе монахов, каждого в отдельности. Тем же порядком он кадит левый клирос, затем старцев, стоящих за клиросами, иеродиаконов и паломников, после чего идет в литийный притвор кадить прочую братию. В духе данного уставного указания о порядке каждения Парфений сообщает: «На клиросе начали петь «Господи, воззвах к Тебе» и проч. протяженным и умиленным гласом, греческим напевом, весьма сладкогласно, все три псалма на глас, по стихам. Диакон же в то время кадил. На кадиле на цепочках прицеплены бубенчики, и бряцают весьма звонко. Диакон кадил иконы, каждую троекратным каждением, Игумению же (т. е. образ Божией Матери) трижды по трижды, а всю братию каждого двукратным крестообразным каждением, и каждому делал низкое поклонение, и кадил не борзая, но тихо и кротко; также и братия каждый ему поклонялся, и превлекал к себе рукою фимиам»⁴⁷.

Типиконы не указывают еще одной особенностью афонского каждения, очевидно, как общеизвестной: ношения кадящим иереем или диаконом особого ковчежца с фимиамом. «Егда кадит священникъ, обходя всю церковь, носит в руке левой ковчежецъ сребрян или позлащен, с кадиллом, и лепоти ради церковной, и употребления, егда сгорит, еже в кадилницы. Егда же диякон кадит, носит на левом рамени, рукою подержай, ковчез болший, златоконанный, наподобие гробницы или церкви, с гладиявами и крестами, якоже zde зрятся начертана. Еще же кон мал в руке носит, кадящи на вечерни, пред преждеосвященною»⁴⁸, говорит об этом Григорович-Барский. Парфений об этом же пишет: «Когда запели протяжным голосом «Господи, воззвах к Тебе» и пр., тогда два диакона начали кадить весь храм и всю братию, каждого. На левом плече они носили ковчег или дароносицу, сделанную на подобие церкви пятиглавой с крестами, серебряную вызолоченную; поддерживали рукою в пелене, и весьма прилично и благообразно»⁴⁹.

На Афоне особой торжественностью отличается вечерний вход. По типикону Филофеевского монастыря: «когда же начнут петь «Слава», кандилапт выходит на средину храма и, поклонившись трижды к востоку, делает поклоны к обоим хорам и по сему знаку отходят иерей и иеродиаконы во святой алтарь и облачаются для участия во входе. И при окончании «Слава и ныне» исходят иеродиаконы и иерей в преднесении подсвечников и идут на обычное место. Когда первый иерей благословит вход, первый диакон кадит и возглашает: «Премудрость, прбсти». Иерей начинают петь «Свете тихий», когда же скажут «Иисусе Христе», диаконы кадят иереев, когда же скажут «поем Отца, Сына и Святаго Духа», иерей делают поклон и входят по-двое по чину во святилище. Диаконы же стоят внутри святых врат, кадят входящих иереев, потом входят и иеродиаконы»⁵⁰.

Еще большей торжественности достигает вечерний вход при соверше-

нии агриппии под великие праздники. Инок Парфений, описывая вечерний вход в монастыре великомученика Пантелеимона на день памяти его (27 июля), говорит: «Когда пели стихиры, тогда еkkлисиарх ходил по всей церкви и приглашал всех иеромонахов и иеродиаконов в алтарь. Тогда иеродиаконы по два выходили и становились среди церкви, творя два поклона в пояс, и третий земный, подходили к владыке с земным поклоном и брали от него благословение. Поклонившись, уходили в алтарь; за ними иеромонахи также творили, и уходили облачаться. Когда же начали петь «И ныне» и богородичен: тогда вышли из алтаря наперед два еkkлисиарха в мантиях, несли по подсвечнику, за ними два диакона с кадилами; за ними же два диакона, один с кириями, а другой со свечею; за ними два диакона с рипидами; за ними один диакон нес великий за престольный крест; прочие диаконы шли по-двое со свечами; за ними шли по-двое священники с опущенными вниз руками; за ними уже и игумен. Всех же вышло около ста человек, и сделали великое полукружие; а когда диаконы покадили иконы и владыку, и один из них возгласил «Премудрость, прѣсти»: тогда «Свете тихий» пели одни только священники и диаконы. Когда начали петь слова: «пришедше на запад солнца», тогда игумен на правый и левый клиросы сотворил по малому поклону и вошел в алтарь; священники по-двое также сотворили; диаконы в царских вратах кадили каждого, и допевали стих уже в алтаре; далее и прочее по уставу»⁵¹.

Вечерний вход — обряд не монастырского богослужения, а соборно-приходского. Впервые упоминает о нем Этерия как о входе Иерусалимского епископа в конце вечерни в пещеру Гроба Господня для произношения молитв об оглашенных и верных⁵². Позднее в описанной Симеоном Солунским песенной вечерне обряд входа является кульминационным пунктом торжественности всего чинопоследования⁵³. В иерусалимском уставе как в Палестинской, так и в Константинопольской редакциях обряд входа не упоминается, однако в пору всеобщего распространения этого устава на Православном Востоке обряд сохранился в богослужебной практике и получил узаконение в Иератиконе, где читаем: «если намерены войти многие священники, то перед славником они принимают благословение от архиерея и, вошедши в олтарь и поцеловавши св. евангелие и трапезу, облачаются в епитрахиль и фелонь. Во время славника они исходят и рядами, полукругом, идут на средину храма. Сказав: Премудрость, прѣсти, диакон становится против архиерейского трона позади последнего из иереев. При пении хором слов: пришедше на запад солнца, покадив иерея и владычныя иконы, диакон входит во святилище, а со словами: Отца, Сына и Святаго Духа, вступают и священники по два, преклонив сначала главы пред троном, а затем став по сторонам св. трапезы, оканчивают песнопение»⁵⁴. Афон в данном случае следует общеправославной традиции Востока.

3. Вечерняя лития

В части отправления вечерней литии и обряда хлебоблагословения Афон создал свои особенности, которые могут быть приняты как продолжение проведения той линии торжественности совершения агриппии, которая уже отмечалась в исполнении здесь предначинательного псалма и вечернего входа.

Первую особенность в этом отношении составляет выход на литию иерея и диакона не северной дверью, как это предписывают типиконы не только периода распространения иерусалимского устава в Палестине и тяготивших к ней обителях (Синайская, Симеона Дивногорца), но и времени повсеместного распространения этого устава, а святыми вратами: «исходит (диакон) с иереем святыми вратами в нарфик»⁵⁵. Так говорит типикон Филофеевского монастыря. Типикон Костамонитского монастыря, указывая также исхождение литии святыми вратами, уточняет место—

куда направляется лития: «по возгласе (просительной ектении) исходит иерей с кадиллом святыми вратами, в преднесении канонархом подсвечника, исходит с игуменом и певцами в нарфик храма, в котором поем обычные литийные тропари»⁵⁶.

Григорович-Барский по поводу устройства притворов соборного храма лавры преп. Афанасия Афонского говорит: «Первая же паперт, си ест внутреня, имат в долготу ступаний шест, в широту же равна с храмом, кроме крилосов; второй же внешней паперти долгота ест ступаний пят, широта ступаний 55, ибо совокупно простирается и пред вишшепомянутимы двема храмы, обоюду пристоящими. Кроме же сих, ест преддверие, также в долготу мало, но в широту едва не равно с внешнею папертию простирается»⁵⁷. Излагая же богослужебные порядки лавры, он замечает: «По совершении всякой утрены и вечерны, исходит седмичный во внутреню паперт, прѣидушу ему канонарху, с свещником, и поминает имена, въписанна в книги усопших, разделяющы на части, донележе совершатся, таже паки таяжде начинает, и сие ест всегдашне обыкновение, никогда же преставаемое»⁵⁸. В свете этих сообщений очевидным становится, что афонские типиконы, указывая исхождение литии в нарфик, имеют в виду внутренний притвор храма, в котором за богослужением стоят простые монахи и который поэтому называется литийным.

Лития на Афоне в одних монастырях совершается с пеннем стихиры святого обители, к которой присоединяются богородичные стихиры гласа или догматические Павла Амморейского. На праздничном бдении стихиры Богородицы заменяются стихирами праздника; после них следует догматик. Об этом в типиконе Русского Пантелеимоновского монастыря сказано: «поется самогласен святого обители по гласу дня, исходящим в нарфик иерею с диаконом, в преднесении лампад. Затем стихиры гласа богородичные догматические, или самогласны святого дня, если есть празднуемый и имеет дополнительные стихи, слава и ныне, богородичен догматик»⁵⁹. В других монастырях поется только стихира святого обители и самогласен святого дня, если случится его праздник. Богородичен после «Слава и ныне» вовсе не поется: «поем литийный самогласен святого обители, совершая литию в притвор, иерею идушу в преднесении лампы; поются же самогласны празднуемого святого, после же «Слава и ныне» диакон возглашает «Спаси, Боже, люди Твоя...»⁶⁰. Такой порядок указывает типикон Григориатского монастыря.

Типикон Пантелеимоновского монастыря, кроме того, указывает каждое иереем или диаконом певцов, поющих литийные стихиры⁶¹.

В части произношения прошений литийной ектении, их количества и последовательности, афонские монастыри не держатся порядка, установленного Диатаксом. Они в этом отношении скорее приближаются к иерусалимскому уставу периода действия его в Палестине, допуская большое разнообразие. Кроме того, Афон сохраняет палестинскую практику поименного поминовения на литии живых и умерших. Наибольшим количеством прошений отличается типикон Филофеевского монастыря, по которому, кроме чтения диптихов, полагается 6 прошений. Особенность этого типикона составляет также чтение возгласа «Услыши ны, Боже» и молитвы «Владыко многомилостиве» самим игуменом. Служащий иерей читает их только в отсутствие игумена: «по исполнении (стихир) литии в нарфике, возглашает диакон «Спаси, Боже, люди Твоя» и мы «Господи, помилуй» — 12 раз. Затем диакон «Помилуй нас, Боже» и мы «Господи, помилуй» трижды. Затем диакон «Еще молимся о благочестивых...», мы — «Господи, помилуй» трижды. Диакон «Еще молимся об архиепископе нашем» и мы «Господи, помилуй» 3 раза. Диакон: «Еще молимся об отце нашем и всей во Христе...» и прочее до конца. И мы «Господи, помилуй» 12 раз. Затем диакон поминает имена записанных (в книгу поминовения) и других, кого хочет. Затем говорит: «Еще молимся о же сохранитися святей обители...» до конца. И мы «Господи, помилуй» 40 раз. Игумен или иерей в отсут-

ствие игумена: «Услыши ны, Боже...» и «Мир всем». Диакон: «Главы наша...» Игумен гласно молитву: «Владыко многомилостиве», во время чтения которой мы преклоняем голову до полу»⁶².

По типикону Григориатского монастыря всего 4 прошения. Прощения «Помилуй нас, Боже» и о епископе — отсутствуют. Зато положенные прошения сопровождаются пением «Господи, помилуй» по 40 раз каждое. Возглас «Услыши ны, Боже» и молитву «Владыко многомилостиве» читает служащий иерей: «диакон «Спаси, Боже, люди Твоя...», — Господи, помилуй, — 40 раз. Затем «Еще молимся о благочестивейших и богохранимых царех, державе, победе и пребывании...» и поминает тех, которых принято (помянуть) по обычаю. Затем говорит: «Еще молимся об оставлении грехов отца нашего (такого-то) и о всем во Христе братстве нашем и о всякой душе христиан...», «Господи, помилуй» 40 раз, затем поминает имена живых и усопших и по сем «Еще молимся о еже сохранится святей обители сей...», «Господи, помилуй» 40 раз, затем возглашает иерей: «Услыши ны, Боже, Спасителю наш...», Мир всем, Главы наша..., и молитву «Владыко Господи»»⁶³.

Своеобразную практику произношения литийных прошений указывает типикон Пантелеимоновского монастыря. Сходный с приведенным выше по типикону Григориатского монастыря порядок литийных прошений с сорокакратным «Господи, помилуй» данный устав полагает только в зимнее время. В летнее же время из соображения краткости ночи по этому типикону диакон, после того как певцы пропоют на первое прошение трижды «Господи, помилуй», продолжает произносить все следующие прошения связно, в то время как певцы непрерывно поют «Господи, помилуй». Это «сорокакратное «Господи, помилуй» после каждого прошения, в зимнее время, когда большие ночи, так совершается. Во всех же, в летнее время, после того как скажут велегласно трижды «Господи, помилуй», диакон говорит связно прочие прошения и (певцы) непрерывно «Господи, помилуй»⁶⁴.

Интересную обрядовую особенность чина литии Костамонитского монастыря представляет закрытие еkkлисиархом царских (центральных) дверей, соединяющих храм с притвором, после того, как литийная процессия войдет в последний, и открытие этих же врат вновь в то время, когда иерей начнет поименно помянуть живых и умерших: «еkkлисиарх закрывает тотчас царские двери. По исполнении поемых тропарей иерей, отойдя и став перед царскими дверями к востоку, говорит во услышание всех: «Спаси, Боже, люди Твоя...» и т. д. Тогда еkkлисиарх снова открывает царские двери и иерей поминает кого хочет, живых и усопших»⁶⁵.

Открытие дверей, ведущих из притвора в храм, на время чтения диптихов, быть может, вызывалось тем, чтобы все стоявшие в это время в храме могли слышать это чтение и принимать участие в общих молитвах о живых и умерших.

Афон сохраняет древний порядок окончания литии, а именно: иерей и диакон во время пения стихир на стиховне уходят в алтарь и святые врата закрываются. «По исполнении молитв певцы поют стиховные с их стихами. Иерей с диаконом входят в храм в преднесении подсвечников, затем подсвечники поставляются по сторонам хлебов, иерей же с диаконом трижды совершают поклон, и кланяются к хорам, и входят во святилище»⁶⁶, так указано, например, в типиконе Филофеевского монастыря. Заметим, что такой порядок окончания литии существует на Востоке и вне Афона⁶⁷.

Обряд хлебоблагословения на Афоне имеет свои особенности, возникшие по мере забвения его прежнего назначения. По типикону Костамонитского монастыря во время пения отпустительного тропаря «исходит иерей святыми вратами и кадит хлебы кругом, не делая им поклона, ибо этот хлеб простой и неблагословенный; затем, окадив игумена и святого обителя (образ) и отдав кадило еkkлисиарху, отходит к аналою с хлеба-

ми, взяв же один в руки, говорит велегласно молитву. Когда же скажет «Сам благослови и хлебы сия», делает хлебом, который держит в руке, знак креста над прочими хлебами и когда скажет «яко Ты еси благословляяй и освящаяй», полагает хлеб на место и своей рукой благословляет все хлебы, пшеницу, вино и елей, затем, поклонившись трижды и сотворив поклоны к хорам, входит во святой алтарь. Диаваст возглашает: «Буди имя Господне благословенно, Слава и ныне» и «Благословлю Господа...» до «яко несть лишения боящимся Его». Первый хор поет нараспев «Богатии обнищаша» и по исполнении сего иерей, став внутрь святых врат и смотря к западу, возглашает: «Благословение Господне на вас, Того благодатию...» и проч., сказав прежде «Господу помолимся»⁶⁸.

По типикону Филофеевского монастыря канонарх поет 33-й псалом медленно, певцы же стих «Богатии обнищаша» на 7-й глас⁶⁹.

Новым в чине афонского хлебоблагословения, сравнительно с тем же чином по Диатаксису, является двухкратное благословение хлебов, из коих в первом иерей делает образ креста хлебом же, во втором — рукой. Первое соединяется со словами «Сам благослови и хлебы сия» и второе — со словами «Яко Ты еси благословляяй и освящаяй всяческая». Двухкратное благословение указывает и Симеон Солунский, причем он толкует двухкратность тем, что в первом благословении указывается действие, совершенное Христом при благословении пяти хлебов, во втором же рукой иерея благословляет Сам Христос⁷⁰. С толкованием трудно согласиться. Слова молитвы «Сам благослови и хлебы сия» и совершаемое при этом священнодействие благословения хлебов хлебом разве не выражают sacramентальный смысл обряда? Русский типикон указывает одно благословение при осенении хлебов хлебом. При произношении же слов «Сам благослови и хлебы сия, пшеницу, вино и елей» иерей только «указует» на предложенные к благословению продукты⁷¹. Расположение продуктов на подносе естественно вызывает в движении руки иерея начертание креста, но этого не было в древности, когда хлебы предлагались в корзинах, а вино вовсе не полагалось для освящения, между тем хлебы считались освященными и келарю указывалось, чтобы он часть благословенного хлеба, подсушив, сохранял, «дабы послать всюду для исцеления болезней душевных и телесных, принимаемую и испиваемую с водой».

Относительно вкушения благословенных хлебов афонские типиконы дают разноречивые указания. Типикон Филофеевского монастыря, во многом сохраняющий порядки иерусалимского устава, в частности еще не указывающий совершения повечерия перед агрипнией, указывает раздавать братии хлеб и по чаше вина труда ради бденного, как это издревле принято от святых отцев⁷². Другие, как типикон Пантелеимоновского монастыря, ограничивают раздачу хлеба и вина зимним временем года. Изложив вышеприведенное указание иерусалимского устава, этот типикон добавляет: «ведати подобает, что хлебопреломление не всегда бывает, но только в зимнее время, когда продолжительны ночи, т. е. от Воздвижения Честнаго Креста до Великой Пасхи»⁷³. Типикон Григориатского монастыря говорит: «келарь, разломав хлебы, раздает братиям, также и по одной чаше вина», и тут же добавляет: *ἄν δὲ τοῦτο οὐ γίνεται*, т. е. — ныне же этого не бывает⁷⁴. Наконец, Костамонитский типикон вовсе не упоминает о раздаче хлеба⁷⁵.

К частным особенностям в чине хлебоблагословения относится пение в Григориатском монастыре на воскресном бдении, когда нет памяти нарочитого святого, дважды тропаря св. Николаю Мирликийскому, имени которого посвящена эта обитель, и однократного «Богородице Дево»: «если нет святого (празднуемого), то поется отпустительный святого обители «Правило веры» дважды и «Богородице Дево» раз»⁷⁶. Другая особенность — каждение перед хлебоблагословением не только хлебов и игумена, но и образов Христа и Богородицы, что в иконостасе. На нее указывает типикон Филофеевского монастыря: «кадит хлебы крестообразно, в окон-

чание же каждения подобно кадит игумена и икону Христа и икону Богородицы»⁷⁷.

Установленное иерусалимским уставом чтение во время хлебовкушения на Афоне строго соблюдается, несмотря на отсутствие хлебовкушения, причем самое чтение, как и по Диатаксису, предваряется возгласом иерея⁷⁸. Согласно одним уставам предметом чтения является Св. Писание Нового Завета. Типикон Пантелеимоновского монастыря по этому поводу приводит указание иерусалимского устава: «ведати подобает, что от недели Пасхи до Пятидесятницы на этом чтении, говорю же о великой вечерне, читаются Деяния апостолов, в прочие же недели всего времени (года) 7 соборных посланий и 14 святого апостола Павла, и Апокалипсис Богослова»⁷⁹.

Типикон же Филофеевского монастыря указывает чтение «Слова» в честь Пресвятой Богородицы: «начинается чтение так: Слово на праздник Пресвятой Владычицы нашей Богородицы», хотя чин агриппии в типиконе изложен применительно к совершению его под воскресенье⁸⁰. Типикон Костамонитского монастыря не устанавливает определенных чтений, полагая это на усмотрение еkkлисиарха: «канонарх, сказав «аминь», читает положенное еkkлисиархом чтение»⁸¹. Такое разнообразие в смысле содержания великого чтения отмечает Григорович-Барский. Так, о чтениях в лавре преп. Афанасия Афонского он говорит, что там «на бдениях бывают чтения четыре: первое чет канонарх, от жития или похвалы празднуемого, по совершении вечерны; второе чет честнейший кто, по первой кафисме, от оставшагося преждняго поучения; третье, по полиелеи, еще знаменитшее лице, си ест кто от проигуменов; четвертое сам игумен, по третьей песны канона. Синаксар же, по 6 песны, не посреде церкви, но на налойцы клироса от канонарха читается. В недели же, по трюичных, 1 чтение чет канонарх, от толкованяго апостола; 2 чтение инный, по первой кафисме, или от жития празднуемого святого, или от беседы Златоустаго, толкующей Евангелие, по рядной недели; третю кто от соборных, от тогожде оставшагося слова, абие по ипакои, пред антифонамы; четвертое первенствуяй кто, такожде от оставшагося поучения, по третьей песны... По неделям же великаго поста чтения бывают 4: два от Шестодневия святого Василя, а два последи торжественна, по рядовой недели... Наченши же от Фоминой неделе, по всем неделям, даже до 50-ницы, чтения 4: 1) от Деяний св. Апостол, 2) Евангелия Иоанна толкованного, 3) и 4) от Евангелия рядовой недели, си ест от бесед на рядовое Евангелие»⁸².

В Иверском же монастыре, по тому же Григоровичу-Барскому, «Чтения употребляют сия: в великую четиредсятницу, по неделям, читается на утрени шестодневие от Златоустаго на предних двох чтениях (кроме первой неделе), ...в недели же по Воскресении Христовом, даже до пятидесятницы, на первом чтении от Деяний Апостольских толкованих, на прочих же триех от толкования рядоваго Евангелия; в прочия же недели и дны вся неотменно, якоже и в лавре»⁸³.

Из сказанного следует, что на Афоне предметом чтений служит не столько само Священное Писание Нового Завета, сколько его толкование и по связи с ним святоотеческие творения, на бдениях же святым — сказания из их жития и похвальные слова им. Заслуживает внимания также то обстоятельство, что чтения на всенощном бдении в целом в какой-то мере приводятся к единству содержания, так что последующее обычно является продолжением предыдущего. Такая система чтений, где большинство из них не составляет законченного целого, а продолжается в несколько приемов, вызвана необходимостью соблюдать указание устава, чтобы агриппия заканчивалась при восходе солнца. Из этих соображений еkkлисиарх, по ходу самого всенощного бдения, устанавливает объем того или иного чтения и, таким образом, чтения по существу являются средством «регулирования» богослужбного времени. С этой стороны чтения, по

выражению архимандрита Антонина Капустина, являются «нанлучшим подспорьем к растяжению всеобщего бдения действительно на всю ночь»⁸⁴.

4. Утренняя

В отношении отправления шестопсалмия и последующей части утрени до полиелея афонские монастыри держатся порядков иерусалимского устава. Шестопсалмие предваряется звоном в колокола и била⁸⁵, читается предстоятелем⁸⁶ или «учиненным» монахом⁸⁷. Во время чтения лампады гасятся и храм покрывается мраком, цель которого поясняет Григорович-Барский: «Кандили не точию тамо (разумеется, в лавре преп. Афанасия), но во всех монастырских и скитских церквах зело тонко зажигают, или великого ради расходу, понеже многие сут не усипны, или умиления ради, да в темноте стоящы, может кто вздохнути или прослезитися, аще бо в нощи нест каковая зажженная свеща, не видить друг друга стояща. Сего ради, нарочно погашают свещы, егда чтется на утрены Шестопсалмие, си ест по «Услышит тя», наченши от «Слава в вышних Богу», «Господи, что ся умножишася», «Господи, не яростию Твоею» и прочая, да не рассматривающе ничто очима, с вниманием и умилением слушают»⁸⁸. К частным особенностям относится указание типикона Григориатского монастыря иерею читать утренние молитвы не перед святыми вратами, а перед образом Христа: «исходит (разумеется, иерей) собнаженной головой перед икону Владыки Христа и читает утренние молитвы»⁸⁹. Типикон Филофеевского монастыря указывает вместо обычных четырех стихов на «Бог Господь...» три особые и тройное пение тропаря: «певец начинает Бог Господь на глас отпустительного, канонарх же начинает посредине храма, говорит стихи: стих 1-й «Исповедайтесь Господеви», стих 2-й «И о имени Господни противляхся», стих: «От Господа бысть сей...», также тропарь глаголем трижды»⁹⁰.

Что касается уставных чтений на кафизмах, то лишь типикон Пантелеимоновского монастыря указывает эти чтения после 1 и 2 кафизма и полиелея⁹¹. Другие типиконы полагают только два чтения: по первой и по второй кафизме⁹². Но, как видно из приведенного выше сообщения Григоровича-Барского, богослужбная практика Афона отступила от точного выполнения указаний типиконов, и чтение бывает только после первой кафизмы и полиелея. По сообщению Парфения кафизмы выслушиваются на Афоне стоя, а седальны между ними поются с канонархом сидя⁹³.

Относительно отправления непорочных типикон Пантелеимоновского монастыря говорит: «стихословим непорочны на три статьи, и по совершении непорочных воскресные тропари на 5 глас «Ангельский собор» и прочее, говоря перед каждым из них стих «Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим», на троичен же «Слава» и на богородичен «И ныне», затем аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава Тебе, Боже» на этот глас»⁹⁴.

Типикон Филофеевского монастыря отмечает некоторые подробности торжественной обстановки отправления полиелея, — именно звон в железное било и каждение кандилаптом серебряною кацею: «затем (разумеется, после чтения) поем полиелей, когда же начинаем его, кандилапт ударяет в железное и когда начинается стих «Доме Израилев, благословите Господа», тогда кандилапт кадит серебряною кацею»⁹⁵. В действительности на Афоне полнелей со стороны его отправления составляет торжественнейшую часть утрени. Торжественная обстановка создается возжжением всех паникадил и хороса. Подробное описание хороса дано Григоровичем-Барским: «Но глава всему тамо украшению церковному есть некий, от всех обще Святогорцевъ именуемый, хорос, иже в коемжде монастыре в соборном обретается храме, единым и тимьже подобием, кругловиден, аки обруч, но и качеством и количеством разнствует, иный бо искуснейшаго

майстерства, а инный не весма искуснаго, инн зело велик, а ин мал, а ин посредний, по величеству главы храма; в лавре же болший всех, понеже и главы храма болша всех храмов Святогорских. Хорос убо гречески не что инно знаменует, точию лик торжествующих и чинно окрест обстоящих, наподобие убо живаго лика метафоричным способом, и оный бездушный лик или хорос нарицается. Есть убо сий хорос некий обруч спешовый, равною мерою с главою храма соделанный, в широту яко на пяд или болше или меньше, но вес сквозе дирав изваянный, с преплетанием различных тонко изритых цветов и птиц, и животных, с частими пределами орлов двоеглавных и неких круговъ, наподобие башен, висит же оцеплен з вии главной храма на дванадесят поясах, тоеюжде штукою и художеством излиянных. В иных убо монастырях на осмы поясах висит, в иных же на десяти, по широкости главы церковной; в святой же лавре на дванадесят поясах обешен ест хорос, сицевимъ образомъ. Могут же в России, идеже суть храмы велики, и на двадесятыхъ поясах его повесити и стократнейшее великолепие явити, но нест тамо такового обичая, ниже в инных странах Греции, точию в неких окрест Святой Гори приближающихся жилищъ и в земле Волоской, идеже Святогорцев многии сут причастнии монастыри. Нижае же обруча онаго, такожде тонко излиянние некие дескоси диравие, наподобие решетъ или кадилницъ висящих, ваготи ради и праваго висения хороса. Нижае же тых висят кутасы шелковни, красования ради; сверху же, окрест всего хороса обстоять, на островах водруженнии, свещи многи, в иных монастыряхъ множайшы числомъ, в инных же меншии, по количеству главы храма. В святой же лавре на хоросе сут свещ 72, с притворными сверху цветами, наподобие крыновъ и рож, иже никогда вси запалются, точию некии определенны от ных нарочно зажигаются в дны праздничны на всенощныхъ бдениях, во время егда поется полиелей; от них же неугасаемии сут 33»⁹⁶.

Итак хорос — большой обруч, подвешенный под куполом в горизонтальном положении и украшенный металлическими фигурками и свечами. В торжественные моменты богослужения его раскачивают из стороны в сторону. При вращении хороса металлические фигурки от множества горящих свечей переливаются разноцветным блеском. Торжественность обстановки, достигаемая столь своеобразной иллюминацией храма, усугубляется величественным пением псалмов, звоном в било и каждением благоуханнодымящей кацею. «И тогда зажигается поликандилы и хорос, точию в четири свещи, крестообразно; зажигаяй же толцает палицею нарочно и отходит, оны же, колишущися с свещами, велию в храме являют радость»⁹⁷, говорит по этому поводу Григорович-Барский. Парфений, описывая всенощное бдение на память великомученика Пантелеимона, на котором он присутствовал в Русике, пишет: «Полиелей пели все три псалма по стихам почти два часа. На полиелей зажгли в паникадилах и на хорусе все свечи, и паникадилы все раскачивали. И было великое в храме торжество»⁹⁸. Григорович-Барский, описав торжественно и величественно отправляемый полиелей, добавляет о столь же медленном и умирительном пении пред евангелием последнего стиха «Всякое дыхание»: «Еще же и всякое дыхание пред евангелием зело медлительно и удивительно под ноту поется»⁹⁹.

Дальнейший порядок афонского бдения не отличается от установившегося в иерусалимском уставе в период повсеместного распространения его на Православном Востоке. Начало канона сопровождается каждением храма¹⁰⁰. Описывая отправление канона на день великомученика Пантелеимона в монастыре его имени, Парфений говорит: «Канон со всеми стихами пели с канонархом распевом, наподобие ирмоса. На первой песни кадили диаконы, имея на плечах ковчеги. По третьей песни погасили свечи, и было чтение. По шестой опять чтение. На восьмой зажгли свечи; девятую песнь пели высшим гласом; и кадили диаконы, тож с ковчегами; светилен пел один посреди церкви. Всякое дыхание пели все три псалма, протяженным гласом, по стихам. Тогда Владыко помазывал всех от лампы

святого елеем. Славословие пели по клиросам нараспев, по стихам, торжественно. Потом Святой Боже и тропарь, ектению и отпуст, и первый час»¹⁰¹. Частную особенность в этой части бдения составляет указание типикона Пантелеимоновского монастыря петь по 6-й песни канона на воскресном бдении, вместо воскресного кондака, кондак Богородицы «Предстательство христиан»: «по шестой песне кондак святого, когда есть празднуемый, если же нет, то Богородицы самогласен глас 6-й Предстательство христиан непостыдное. Ибо ведати подобает, что воскресные кондаки и икосы не говорятся, хотя и имеются в некоторых книгах»¹⁰². Такой же особенностью богослужебных порядков данной обители является помазание елеем от лампы святого во время пения хвалитных псалмов, о чем выше сообщает Парфений, хотя типикон Пантелеимоновского монастыря указывает совершение помазания елеем по отпусте утрени: «собираемся все пред проскинитарием, и кадит иерей или диакон святую икону и предстоятеля, затем братьев и снова святую икону, затем, сделав масляный помазок и омакнув его во святую лампаду, держит его. Пришед же предстоятель и поклонившись и поцеловав святую икону, идет к иерею, и если почтен достоинством священства, то, взяв помазок из рук иерея, прежде помазывает сам себя, затем иерея, потом, если хочет, сам помазывает братьев, если же нет, то отдает помазок иерею, и тот помазывает их, если же предстоятель непосвященный, то, по помазании иереем, становится на его место; затем подходят братья по чину и, поклонившись и поцеловав и будучи помазаны, снова кланяются и, сотворив поклоны к братьям на клироса, когда игумен ответит им поклоном, становятся на свои места. По помазании всех возглашает иерей: «Услыши ны, Боже.. Мир всем. Главы наша...» и говорит молитву «Владыко многомилостиве Господи...» И по совершении сего «Приидите, поклонимся» и ишед в притвор, поем первый час»¹⁰³.

Наряду с таким указанием на поле против него замечено: «это древний чин, ныне же когда поются хвалитны, снимает седмичный фелонь и, поцеловав икону и сотворив помазком образ креста на ней, помазует...»¹⁰⁴

Наконец, особенность Григориятского монастыря составляет произношение во время пения «Свят Господь Бог наш» стихов «Возносите Господа Бога нашего» и «Яко свят есть...» вместо общепринятых уставами стихов¹⁰⁵.

Лития после утрени совершается в притворе, и на ней полагается чтение Оглашения Студитова¹⁰⁶. Никакими особенностями от литии типиконов Константинопольской редакции она не отличается, за исключением лишь того, что помазание елеем от кандила святого в бдениях праздника перенесено на пение хвалитных псалмов, о чем сказано выше.

В итоге обозрения истории чина агрипнии на Афоне следует вывод, что Святая Гора, приняв иерусалимский устав в период повсеместного распространения его на Православном Востоке, в силу благоприятно сложившихся для нее условий в смысле изолированности от всех церковных нестроений, какие имели место в течение ряда столетий в Греческой Церкви с падением Византии, — сохранила у себя чин агрипнии, как понимает это богослужение устав; молитвенная же ревность подвижников наша пути и средства к тому, чтобы всеобщее бдение не казалось непосильным. На основе этого чувства и настроенности афонцы сумели создать в чине бдения новые обряды взамен исчезнувших в нем в связи с повсеместным распространением устава. Вместе с этим они исключительно широко использовали все те средства, какие могут послужить к созданию молитвенного настроения у бодрствующих в храме ночью и облегчить им самый подвиг бодрствования. Сюда относятся широкое применение в богослужении распевов при пении псалмов, канонов, тропарей, стихир и даже отдельных стихов, как «Богатии обнищаша» и «Всякое дыхание», а также использование «добротгласных» и «ученых» певцов, чьи голоса и искусство пения услаждают слух молящихся и ободряют их в подвиге продолжитель-

ного ночного стояния; этой же цели служит смена освещения храма, то погруженного во мрак, то иллюминируемого горящим хоросом и паникадилами; наконец, наполнение храма благовонным кадильным дымом. Все эти факторы внешнего воздействия на состояние человека, казавшиеся чуждыми учредителям иноческого богослужения, у святогорских подвижников стали служить средством поддержания молитвенного настроения на их бдениях. Этим объясняется само разнообразие афонской богослужебной практики, ее постоянные творческие изменения, приводящие святогорцев к необходимости до сего времени руководствоваться рукописными уставами.

Примечания к пятой главе

¹ *Епископ Порфирий*. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты, ч. II. Киев, 1877, с. 233.

² *И. Мансветов*. Церковный устав, М., 1885, с. 222.

³ Там же, с. 296.

⁴ Там же, с. 225.

⁵ Там же, с. 223.

⁶ Там же, с. 266.

⁷ *А. Дмитриевский*, Описание, III, с. I—III.

⁸ Епископ Порфирий высказывает мнение о появлении иерусалимского устава на Афоне ранее распространения его в Греческой Церкви; в частности, он полагает, что этот устав на Афоне впервые перевел на грузинский язык игумен Иверского монастыря Георгий Оятасели († 1072 г.).— (Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты, с. 172). Прот. К. Кекелидзе обоснованно отрицает это мнение (Литургические грузинские памятники, с. 506—507).

⁹ По словам М. Г. Мисюря Мунехина, в бытность его в Константинополе в 1493 году там было «церквей христианских с пением» 72, «побусурманено» 380, а «пусто их» 162.— (*А. А. Шахматов*. Путешествие М. Г. Мисюря Мунехина на Восток и Хронограф редакции 1512 г. «Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии Наук», т. IV, СПб., 1899, с. 19 и 21). Спустя ровно сто лет, как видно из отчета Трифона Керобейникова об израсходовании «государевы заздравные милостыны по мирским церквам» Константинополя, там было только сорок шесть церквей. («Православный палестинский сборник», вып. 27, СПб., 1889, с. 91—94.)

¹⁰ Показателем этого нестроения является поразительно частая смена константинопольских патриархов. Если за период с половины XV века до XX в Иерусалиме сменилось 28 патриархов, в Антиохии около 40, а в Александрии 32, то в Константинополе 163, из них некоторые занимали патриарший престол до 3—4 раз и более, правление других исчислялось месяцами и днями (см. *Архиепископ Сергей*. Полный месяцеслов Востока, ч. II. Владимир, 1901, с. 682—690, где дан список патриархов).

¹¹ См. *Арсений Суханов*. Проскинитарий. «Православный палестинский сборник», вып. 21. СПб., 1889, с. 29, 57—58; *Архимандрит Антонин (Капустин)*. Поездка в Румелию. СПб., 1879, с. 303—304; *Епископ Порфирий (Успенский)*. Книга бытия моего, ч. I. СПб., 1894, с. 233, 521—524.

¹² Когда в Москве встал вопрос об исправлении богослужебных книг по греческим оригиналам, патриарх Никон послал Арсения Суханова за этими оригиналами на Афон, несмотря на то, что Арсений до этого путешествовал в Константинополь и Иерусалим и следовательно, имел там некоторые связи, могущие быть полезными для дела собирания книг. К делу исправления книг были привлечены опять же афонские выходцы — архимандрит Иверского монастыря Дионисий и старец Арсений Грек, именовавшийся Святогорцем (*Митрополит Макарий*. Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. М., 1891, с. 47 и 49).

¹³ Проф. А. Дмитриевский опубликовал целый ряд рукописных афонских типиконов, датированных до конца прошлого столетия включительно (Описание, т. III). В. Григорович-Барский писал, что во время посещения им Афона в 1744 году в лавре преподобного Афанасия даже уставные чтения совершались по рукописным книгам — «По вся же дни чтения бывают два: 1-е, по первой кафисме, или от жития неоконченного вчерашнего святого, или от жития тогождедневного; 2-е, от тогоже оставшагося жития. Но вся сия еллинским хожожестнымъ языкомъ сложена, и на кожаных и бумажных рукописанных древних книгах чтут, книг же печатных не употребляют» (Первое посещение Святой Афонской Горы. СПб., 1884, с. 86). Исключение составляет Русский Пантеленмоновский монастырь, где в последнее время в связи с прибытием русских постриженников был принят к руководству русский печатный типикон издания Московской Патриархии. Впрочем, руководствуясь русским типиконом, монастырь сохраняет и некоторые богослужебные особенности общегреческого и афонского значения (см. *Архимандрит Авель*, проигумен Пантеленмоновского монастыря. Некоторые особенности богослужений на Святой Горе Афон. «ЖМП», 1975, № 3, с. 45—47).

¹⁴ В Русском Пантеленмоновском монастыре в настоящее время из-за малочисленности братии всенощное бдение на воскресные дни, не совпадающие с великими праздниками,

а равно с храмовым или чтимого святого, заменяется отдельным служением великой вечерни и покаянной утрени согласно 7-й главе типикона. Праздничное бдение совершается в течение 5—6 часов. Его протяженность достигается в основном за счет уставных чтений.

- ¹⁵ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 560.
- ¹⁶ Там же, с. 690.
- ¹⁷ Там же, с. 663.
- ¹⁸ В. Григорович-Барский, Первое посещение Святой Афонской Горы, с. 114.
- ¹⁹ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 561.
- ²⁰ Там же, с. 663.
- ²¹ Там же, с. 561.
- ²² В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 83.
- ²³ Архимандрит Антонин, Заметки поклонника Святой Горы. Киев, 1864, с. 29.
- ²⁴ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 663.
- ²⁵ В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 89.
- ²⁶ «Диявастис, си ест чтец, творит дела сия. Первый с седмичным в церкви обретается; типики правилны рассмотрует; чин церковный в чтениях определяет; полунощницу, часи, павечерницу чтет, и по временем междочасия; ответствует священнику или дьякону во всем, прочии же вси молчат. Еще же сей глаголет на отпусте: «Честнейшую» и «Слава Отцу». (В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 85.)
- ²⁷ На Афоне строго соблюдается древнее указание нерусалимского устава: «должно есть еkkлисиарху имети опасство в псалмопении и в чтении, да солнцу восходящу бывает отпуст». В связи с этим неотъемлемую принадлежность афонского храма составляют часы, боем которых еkkлисиарх и дияваст руководствуются в заполнении чтениями и протяженностью пения. «Кроме общих великих монастырских часов, на звоницы гласящих, сут еще два часа малы, внутрь храма быющии, едни в олtare, а други в паперти, ради разсуждения медления в пении и чтении на правилах...» (В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 92—93).
- ²⁸ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 690.
- ²⁹ Там же, с. 663.
- ³⁰ Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской, ч. I. СПб., 1850, с. 86.
- ³¹ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 425.
- ³² Migne, P. G., t. 155, col. 597.
- ³³ А. Дмитриевский, Описание, III, с. VI.
- ³⁴ Migne, P. G., t. 155, col. 625.
- ³⁵ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 562.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 90.
- ³⁸ Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя Горы Афонския инока Парфения, ч. II, с. 81.
- ³⁹ В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 80.
- ⁴⁰ Письма Святогорца..., ч. I, СПб., 1850, с. 247.
- ⁴¹ Сказание о странствии и путешествии..., ч. II, с. 165.
- ⁴² Там же, с. 172.
- ⁴³ Письма Святогорца, ч. I, с. 86.
- ⁴⁴ Проскинитарий — аналой, обычно украшенный резьбой; имеет сень, стоит в правой части храма поодаль от солеи. На нем кладут икону святого храма или праздника, а также мощи празднуемого святого (см. Е. Голубинский. Археологический атлас ко второй половине I тома Истории Русской Церкви. М., 1906, с. 17).
- ⁴⁵ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 664.
- ⁴⁶ В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 76—77.
- ⁴⁷ Сказание о странствии и путешествии..., ч. II, с. 92.
- ⁴⁸ В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 79—80.
- ⁴⁹ Сказание о странствии и путешествии..., ч. III, М., 1856, с. 81.
- ⁵⁰ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 542.
- ⁵¹ Сказание о странствии и путешествии..., ч. III, с. 81—82.
- ⁵² Этерия, гл. 24.
- ⁵³ Migne, P. G., t. 155, col. 629, 632.
- ⁵⁴ Ψερατ:χόν. Константинополь, 1895, с. 9.
- ⁵⁵ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 542.
- ⁵⁶ Там же, с. 692.
- ⁵⁷ В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 17.
- ⁵⁸ Там же, с. 91.
- ⁵⁹ А. Дмитриевский, Описание, III, с. 563.
- ⁶⁰ Там же, с. 664.
- ⁶¹ Там же, с. 563.
- ⁶² Там же, с. 542—543.
- ⁶³ Там же, с. 664—665.
- ⁶⁴ Там же, с. 563—564.
- ⁶⁵ Там же, с. 692.
- ⁶⁶ Там же, с. 543.

- 67 'Γερατικός, с. 15.
 68 А. Дмитриевский, Описание, III, с. 692—693.
 69 Там же, с. 543.
 70 Migne, P. G., t. 155, col. 617.
 71 Типикон, гл. 2, то же в Служебнике (последование вечерни).
 72 А. Дмитриевский, Описание, III, с. 544.
 73 Там же, с. 565.
 74 Там же, с. 665.
 75 Там же, с. 693.
 76 Там же, с. 665.
 77 Там же, с. 543.
 78 Там же, с. 543—544, 693.
 79 Там же, с. 565.
 80 Там же, с. 543.
 81 Там же, с. 693.
 82 В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 85—87.
 83 Там же, с. 161.
 84 «Труды Киевской духовной академии», 1873, март, с. 381—382.
 85 А. Дмитриевский, Описание, III, с. 544, 565.
 86 Там же, с. 544.
 87 Там же, с. 565.
 88 В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 90.
 89 А. Дмитриевский, Описание, III, с. 665.
 90 Там же, с. 544.
 91 Там же, с. 566.
 92 Там же, с. 544 и 665.
 93 Сказание о странствии и путешествии, ч. III, с. 82.
 94 А. Дмитриевский, Описание, III, с. 566.
 95 Там же, с. 544.
 96 В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 20—22.
 97 Там же, с. 84.
 98 Сказание о странствии и путешествии, ч. III, с. 82—83.
 99 В. Григорович-Барский, Первое посещение, с. 84.
 100 А. Дмитриевский, Описание, III, с. 566.
 101 Сказание о странствии и путешествии, ч. III, с. 83.
 102 А. Дмитриевский, Описание, III, с. 567.
 103 Там же, с. 580.
 104 Там же.¹⁰⁵ Там же, с. 666. ¹⁰⁶ Там же, с. 545, 568, 666.

(Продолжение следует)



Лавра св. Саввы Освященного

Вл. ЛОССКИЙ

ПРЕДАНИЕ ОТЦОВ И СХОЛАСТИКА

Мы намереваемся рассмотреть проблему Боговидения в том аспекте, в каком она встала перед византийским богословием.

Эта тема может показаться слишком пространной: ведь видение означает познание, а познание вещей божественных есть само определение всякого богословия. Поэтому нам следует уточнить, что именно является объектом нашего исследования.

Ни один христианский богослов никогда *ex-professo* не отрицал того, что избранным, достигшим конечного блаженства, дано будет видеть Бога. Истина эта безоговорочно засвидетельствована Священным Писанием: «Мы увидим Его как Он есть» — *ὁφραθα αὐτὸν καθὼς ἐστὶν* (1 Ин. 3, 2). Однако она подала повод к различному развитию богословской мысли, тем более что то же Писание в том же Послании Иоанна (4, 12) утверждает: «Бога не видел никто никогда» — *Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τρεβέσται*, — а апостол Павел уточняет, что видеть Его невозможно (1 Тим. 6, 16). Таким образом возник вопрос: является ли это Боговидение достоянием одной только жизни вечной, *in patria*, или же оно в экстатическом опыте может предначинаться еще на земле, *in via*. Если говорить о видении лицом к лицу в веке будущем, то оно могло истолковываться как один из характерных аспектов соединения с Богом, или же как самоисточник блаженства, и в таком случае это блаженное видение есть конечная цель человека. И, наконец, если говорить о самом объекте видения Бога «как Он есть» — *sicuti est, καθὼς ἐστὶν*, — то доктринальное его толкование было различным в зависимости от того, допускалась ли возможность познания Божественной сущности или же, наоборот, утверждалась ее абсолютная непознаваемость для существ тварных. Этот последний аспект мы прежде всего и будем иметь в виду, исследуя учение о Боговидении некоторых византийских богословов.

Если Божественная сущность неумопостижима путем определений, каким образом сможем мы, по слову апостола Иоанна, познать Бога «как Он есть»? С другой же стороны, если Божественная сущность должна в будущем веке стать объектом блаженного познания, в каком смысле должны мы понимать утвержденную Писаниями божественную непознаваемость? Различное разрешение этой проблемы восточными и западными богословами дает нам основание предполагать, что перед нами две различные мистические гносеологии, обоснованные онтологией, для богомыслия византийского Востока и латинского Запада не всегда тождественной.

В XIV веке вопрос блаженного видения встал сам по себе и на Востоке и на Западе, но в совершенно различных вероучительных контекстах. В Византии он возник вследствие споров о реальном различении Божественной сущности и ее энергий. Константинопольские Соборы 1341, 1351 и 1368 годов утвердили, между прочим, следующее: Бог пребывает совершенно непознаваемым по Своей сущности, которая не может быть объектом познания или видения даже для достигших блаженства ангелов, которым Божественное Существо Себя открывает и

становится познаваемым в Своих нетварных и обоживающих энергиях. В Риме же, вернее — в Авиньоне, вопрос о блаженном видении был поставлен совершенно иначе. Просто надо было выяснить, могут ли избранные наслаждаться видением Божественной сущности после своей смерти еще до второго пришествия, или же это наслаждение надо отнести только к конечному состоянию блаженства, которое наступит после всеобщего воскресения. Папа Бенедикт XII в своем определении от 29 января 1336 года *Benedictus Deus*, критикуя мнение своего предшественника Иоанна XXII, по которому видение Бога лицом к лицу может наступить только лишь после всеобщего воскресения, говорит, между прочим, следующее: «После страданий и смерти Господа нашего Иисуса Христа, они (избранные) увидят и видят Божественную сущность в некоем интуитивном и непосредственном видении, без всякого тварного посредничества, которое стало бы объектом этого видения, ибо Божественная сущность предстанет перед ними непосредственно, неприкрыто (*nude*), ясно и откровенно; таким образом в этом видении они наслаждаются самой Божественной сущностью». Спустя пять лет, в 1341 году, тот же Бенедикт XII, разбирая вероучение армян, искавших тогда унии с Римом, наряду с прочими ошибочными мнениями поставил им на вид то, что они отрицают интуитивное видение Божественной сущности достигшими блаженства.

Перед нами две явно противоречивые формулы: первая решительно отвергает всякую возможность познать сущность Бога, в то время как вторая настаивает именно на том, что сама Божественная сущность должна стать объектом блаженного видения. Однако, несмотря на всю их характерную противоречивость, оба эти вероучения согласуются в том, что как одно, так и другое непременно хотят видеть Бога «как Он есть», лицом к лицу, без какого бы то ни было тварного посредничества. Мы вправе спросить себя, возникло ли это противоречие между восточным и западным учениями о Боговидении, — какими мы видим их в определениях XIV века, — просто как следствия различной терминологии или же оно обосновано различными богословскими понятиями. Чтобы ответить на этот чрезвычайно тонкий и сложный вопрос, следовало бы параллельно изучить восточное и западное вероучения, заостря внимание прежде всего на понятии Божественной сущности в латинской схоластике. Я надеюсь, что смогу подойти к этой проблеме в будущем, а пока мы останемся в рамках, намеченных для наших занятий, посвященных изучению византийского богословия.

Итак, мы не будем касаться вопроса развития западно-богословского учения о видении Бога по Его сущности. Отметим только, что учение это было уже ранее полностью разработано и выражено очень точными терминами еще задолго до того, как было сформулировано в акте учительной власти папы Бенедикта XII, на который обычно ссылаются все богословы последующих эпох. Св. Фома Аквинский предлагает нам это учение о *блаженном видении* (*visio beata*) в нескольких своих трудах, в частности в «Сумме против язычников» (III, 51, 54, 57), где он пространно развивает аспект блаженства у людей, одаренных разумом. В его «Сумме теологии» I а, двенадцатый вопрос — «Каким образом Бог нами познается?» (*Quomodo Deus cognoscatur a vobis?*) почти целиком посвящен видению Божественной сущности тварными умами. В первом разделе этого вопроса «может ли какой-либо тварный ум видеть Бога в Его сущности?» (*utrum aliquis intellectus creatus possit Deum per essentiam videre?*) св. Фома, начиная, по обычному методу схоластических «вопросов» (*questiones*), с возражения к своему тезису, ссылаясь на два восточных авторитета, отвечает: «по-видимому, никакой тварный ум не может видеть Бога в Его сущности» (*videtur, quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre*) и, далее: «Златоуст же, в пятнадцатой гомилии на Иоанна, толкуя восемнадцатый стих первой главы «Бога не видел никто никогда», говорит следующее: «того, что есть Бог, не видели ни пророки, ни даже ангелы и архангелы. Ибо каким образом то, что есть природа сотворенная,

могло бы видеть то, что нетварно?» (*Chrysostomus enim, super Ioan. (Hom. XV) exponens illud quod dicitur Ioan. I (18): Deum nemo vidit unquam, sic dicit: Ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nec angeli viderunt, nec archangeli. Quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit, quod increabile est?*). Второй авторитет, на который ссылается автор — слова Дионисия Ареопагита в его труде «О божественных именах» (*De divinis nominibus*) гл. I, (5): «Он не может быть охвачен ни чувствами, ни воображением, ни мнением, ни умом, ни познанием» (*Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia*). Фома, отвечая на эти отрицания, обоснованные текстами св. Иоанна Златоуста и Дионисия, отмечает, что оба эти греческие авторитетные мнения относятся скорее к неумопостигаемости Божественной сущности, нежели к ее непознаваемости (*Dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis*). Действительно, если Божественная сущность и может быть видима тварными умами в состоянии блаженства, она никогда не может быть ими полностью постигнута. Это различие между видением ознакомления и видением постижения станет как общим местом для всей схоластической системы, так и ее обоснованием к толкованию свв. отцов, — и прежде всего отцов греческих, чье богосмыслие чрезвычайно трудно согласовать с западным учением о видении Бога в Его сущности.

Однако в более позднюю эпоху перед некоторыми толкователями «Суммы теологии» Фомы Аквината встал вопрос, может ли действительно учение некоторых греческих отцов, и прежде всего учение св. Иоанна Златоуста, на которого ссылается автор, согласоваться с тем понятием видения Божественной сущности, каким мы находим его у богословов-схоластов Запада.

Этот вопрос радикальным образом был поставлен ученым иезуитом Габриэлем Васкесом (1551—1604), преподававшим богословие в Испании и Риме. В своих «Комментариях и рассуждениях»¹ к первой части «Суммы», раскрывая в рассуждении XXXVII² учение о видении Бога тварными умами, Васкес говорит об ошибке армян и греков предшествующей эпохи (*recentiorum graecorum*), отрицавших возможность даже и блаженных ясно видеть Бога в Его сущности. По этому искаженному учению, говорит Васкес, Бог не может быть видимым Сам в Себе, но только лишь в Его сходстве или в исходящем от Него свете (*tantum per quandam similitudinem, aut lucem ab eo deviratam*). Некоторые считают, что Абельяр придерживался того же ошибочного мнения, хотя св. Бернар ничего об этом не говорит в своем обвинительном письме против этого философа. Приписывают также это учение его ученику Арнольду Брешианскому, так же как и Амори Бенскому и еретикам альбигойцам; но что действительно важно, продолжает Васкес, это то, что некоторые из величайших отцов Церкви были, по-видимому, очень близки к подобному мнению (*non longe ab hac sententia fuisse videntur nonnulli ex gravioribus Ecclesiae Patribus*). Васкес начинает с того, что подвергает сомнению учение св. Иоанна Златоуста о непознаваемости Божественной сущности. Рассматривая в контексте слова Златоуста, на которые ссылается Фома, присовокупляя к нему другие тексты из его творений (взятые, главным образом, из гомилий «О неумопостигаемой природе Бога»), он пытается доказать, что здесь речь идет не о неумопостигаемости как таковой в схоластическом смысле этого термина, а именно о совершенной невозможности познать Бога в Его сущности. Св. Фома, говорит он, перетолковывая это учение в правильном смысле, пытается защитить Златоуста и других отцов, соглашавшихся с его мнением и говоривших так же, как он, о непознаваемости Божественной сущности. Но такое толкование Фомы представляется Васкесу недопустимым. «Мы несомненно можем доказать, что не следует толковать учение отцов (о сущностной непознаваемости) в смысле того видения, которое схоласты называют познанием, но именно в смысле всякого совершенно ясного и интуитивного понятия о Боге, каков Он есть». Васкес даже доходит до того, что в известной степени оправдывает тезис Евномия, защищавшего в IV веке возможность совершенного постижения Божественной сущности человеческим умом. Он говорит: «Не был Евномий всё же таким безумцем, чтобы утверждать, что понятие, которое он может иметь о Боге, равнозначно понятию и познанию, которое Бог имеет о

¹ *Gabriel Vasquez, Bellomontanus theologus, S. J. Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae, t. I. Antverpiae, 1621.*

² P. 195—200: *Disputatio XXXVII: An visio Dei sicuti est, intellectui creato possit a Deo communicari.*

Себе Самом. Таким образом равноценность познания, которую Евномий утверждал против учения отцов, относилась единственно к объекту этого познания. Он хотел сказать, что всё формальное содержимое Божественной природы, раз оно является объектом познания Божественного, может быть видимо им, Евномием. И оно несомненно должно быть даровано блаженным, которые видят Бога «как Он есть»; ведь всё, что формально содержится в Боге,— есть Бог, будучи тождественно Его сущности; таким образом ничего из того, что есть в Боге и является объектом Его постижения, не может оставаться сокрытым для блаженных». Переместив таким образом рационалистическую гносеологию Евномия в сферу мистическую, в сферу интуитивного видения блаженными, Васкес отождествляет это видение со схоластическим учением видения Божественной сущности прославленными, и ставит отцам в вину то, что они отрицают возможность постигать Бога «как Он есть». И действительно, по мнению Васкеса, не только св. Иоанн Златоуст распространял это неправочужное, но также св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Кирилл Александрийский, Феодорит, св. Иоанн Дамаскин и др. Васкес считает, что исключение представляют только Ориген, св. Григорий Богослов и Дионисий Ареопагит. Все же остальные греческие отцы повинны в том, что придерживались извращенного мнения о непознаваемости Божественной сущности. Из среды латинских отцов Васкес обвиняет св. Амвросия, св. Иеронима, Примазиуса и Исидора Севильского и говорит, что они распространяли ту же ошибку.

Перед соблазном подобного обвинения другие западные богословы, современники Васкеса, попытались оправдать отцов, вернувшись к толкованию св. Фомы, проводившего различие между непознаваемостью Божественной сущности и ее неумопостижимостью. Отцы, собственно говоря, не отрицали ясного и интуитивного видения Божественной сущности, но отрицали только лишь возможность ее умопостижения совершенно так же, как и богословы-схоласты. Поэтому в вопросе Боговидения нет никаких оснований противопоставлять богомыслие отцов и, в частности, отцов греческих, богословию схоластов. Такова точка зрения Франсиско Суареса³ (1548—1617), который пытается толковать приводимые Васкесом тексты отцов в смысле невозможности иметь такое постижимое видение Бога, каковое иметь о Самом Себе может один только Бог. Он более сдержан по отношению к св. Иоанну Златоусту, который, говорит он, выражает свою мысль менее ясным и более сложным образом (*Chrysostomus obscurius et difficilius loquitur*). Поэтому некоторые современные богословы (Суарес их не называет, но мы знаем, что речь идет, главным образом, о Васкесе) не хотят принимать никакого толкования, но прилагают все свои усилия к тому, чтобы убедить нас в заблуждениях Златоуста; но они в том же свете рассматривают и некоторых других отцов Церкви. Суаресу кажется неправдоподобным, чтобы столь явное и противоречащее Священному Писанию заблуждение было принято таким множеством свв. отцов; это было бы недопустимой ошибкой (*intolerabilis lapsus*). Суарес считает, что даже у Златоуста можно найти места, ослабляющие его непримиримую точку зрения и позволяющие толковать в схоластическом смысле понятие о умопостижимом видении Божественной сущности, которое он не допускает для тварных существ. К тому же остроту этих негативных выражений можно легко объяснить как горячей полемикой против аномеев, так и неизбежными во всяком споре преувеличениями, отчего и может казаться, что отцы, защищая свою точку зрения против еретиков, уклонялись в крайнюю противоположность.

Другой толкователь св. Фомы Аквината отец иезуит Диего Руис де Монтойя (1562—1632)⁴ вместе с Суаресом отвергает обвинение, предъявленное отцам Васкесом. «Среди самых прилежных и благородных авторов нашей эпохи,— говорит он,— кое-кто считает, что свв. отцы, на которых мы только что ссылались, совершенно не допускали ни для ангелов, ни для блаженных возможности видения Божественной субстанции как таковой; эти отцы якобы считали, что ангелы и блаженные могут созерцать только некое иное проявление Бога, а не Самого Бога» (*quasi videatur ab illis alicuius alius effectus Dei, et non ipse Deus*). Это именно и хочет доказать Васкес. Руис встает на защиту отцов: «Невозможно, чтобы лучшая и большая часть Церкви впала

³ De Deo I. II, c. VII, n. 15—19, Mayence, 1607.

⁴ *Didace* (=Diego) *Ruiz*. De scientia Dei, disput. VI, sect. VII. Paris, 1629.

в заблуждение, и в заблуждение столь грубое и столь очевидное» (*ergo valde crasso et manifesto*). Несомненно, отрицать видение лицом к лицу, утверждать, что объектом Божественного видения является не Сам Бог, а только некое Его следствие или эффект, противоречило бы Священному Писанию. Рассматривая приведенные Васкесом места творений греческих отцов, Руис пытается отвести от них обвинение в столь грубой ошибке. Если св. Кирилл Иерусалимский утверждает, что ангелы видят Бога «в меру своей возможности», это еще не является отрицанием видения Бога *simpliciter et omni modo*. Отцы отказывают тварному в умопостижении Бога, которое они прилагают к Самому Богу. Однако это и есть тезис Руиса в его VI *Disputatio*, в которой он утверждает, что «только Божественное познание умопостигает Бога». Васкес как бы защищает другой тезис, а именно возможность познания Бога «как Он есть» тварным умом. Задача этих двух богословов-иезуитов различна и почти что противоположна. Поэтому святоотеческие тексты, для Васкеса затруднительные, служат опорой для Руиса де Монтойя.

Различие между познанием и умопостижением слишком нюансировано. Утверждая возможность Богопознания и одновременно отрицая Богопостижение, мы можем зайти слишком далеко и в том и другом направлении: или, утверждая познание, уделять слишком большое внимание умопостижению вплоть до защиты аномеев, как это сделал Васкес, ли же, не принимая умопостижения, ограничивать познание, как это делал Руис.

Что же есть умопостижение в точном смысле слова? Руис ссылается на св. Фому: постигать означает знать в совершенстве. Какой-либо объект совершенно известен тогда, когда он известен в меру своей познаваемости (Ia, q. 12, a. 7). Ясно, что один только Бог может обладать постижением, то есть адекватным познанием Самого Себя, ибо Его познаваемость, будучи нетварной, требует и нетварной постигаемости, какой не может обладать ум тварный. Следовательно, никогда блаженное видение не сможет дать Богопостигаемости, ибо, хотя подлинным объектом этого видения и является Божественная сущность, видение это иного аспекта: оно не всецело, не адекватно, не обладает совершенным проникновением. Поэтому, собственно говоря, объект божественного знания и объект божественного видения не совершенно тождественны, поскольку речь идет о том, что умознаваемо, и о том, что есть объект (*absoluto loquendo, divinae scientiae et visionis beatificae formale objectum non est prorsus idem in ratione cognoscibilis et objecti*). Таким образом, в своем желании защитить свв. отцов против сформулированного Васкесом обвинения в неправоучении Руис применяет метод, обратный методу Суареса: вместо того, чтобы толковать тексты отцов в аспекте схоластическом, он пытается перестроить схоластическое учение о божественной немупостигаемости и доходит в этом до известного агностицизма: будучи познаваемым, Бог не может быть объектом совершенно идентичным и для Самого Себя и для тварных умов, наслаждающихся видением Его сущности.

Приведенные нами примеры говорят о всей сложности поставленной Васкесом проблемы: невозможно должным образом толковать свв. отцов, оставаясь в обычных рамках схоластического образа мыслей. В этом возникшем в начале XVII в. богословском споре, стремясь примирить свв. отцов и схоластов, попытались приписывать то одним, то другим учения, никогда ни теми, ни другими не проповедывавшиеся.

Именно это прекрасно понял известный иезуитский эрудит Дионисий Петавий (1583—1652)⁵. Поэтому он решительным образом опровергает мнение современных ему богословов, то есть Руиса, который хочет видеть в умопостигаемости познание, равноценное самопознаваемости объекта. В таком случае мы должны были бы отказаться не только от умопостигаемости Бога, но и от умопостигаемости тварных субстанций, ибо наше понимание всегда случайно. Равнозначность или соизмеримость в познании, необходимые для умопостижения, не раскрывают самой сущности, а только дают

⁵ De theologicis dogmatibus. De Deo Deique proprietatibus. L. VII, cap. VII: Deum in futura vita clare, et secundum essentiam videri primum ex antiquorum Patrum auctoritate colligitur, tam graecorum quam latinorum; tum ex Scriptoris Graeci et Armeni contra sentientes refutati, et eorum firmamenta discussa. Ed. Bar-le-duc 1864, t. I. p. 571—576.

о ней некое представление. Следовательно, объект Божественного самопознания и тварной умопостижимости в блаженном видении совершенно тождествен, несмотря на то, что умопостижение избранных никогда не сможет уподобиться полноте самого постигаемого объекта (*amplitudinem rei cognitae*), то есть умопостижения Божественной сущности. В этом именно смысле Петавий и пытается толковать тексты отцов, когда отрицает возможность познать Бога в Его сущности. Однако в своей попытке согласовать учение отцов с доктриной схоластов он остерегается какого бы то ни было насилия над их богомыслием и, по его словам, «не сворачивает им шеи», *oborto quodammodo collo*, по методу своих предшественников, что считает он недопустимым для честного и осторожного богослова. Но если ему и удастся спасти честь некоторых дискредитированных Васкесом греческих и латинских отцов, то он испытывает явное затруднение, когда берется за толкование в схоластическом аспекте гомилий св. Иоанна Златоуста о Неумопостижимом. Что касается других греческих и сирийских авторов, то он решительно отказывается от всякой попытки интерпретировать их согласно со схоластическим понятием Боговидения. И, наконец, он перечисляет некоторых отцов, категорические высказывания которых противоречат учению об интуитивном видении Божественной сущности: это — Тит Бострский, Феодорит Кирский, Феодор Мопсуестийский, Василий Селевкийский, Экумений, Анастасий Синаит, Феофилакт Болгарский и некоторые другие.

Здесь Петавий отмечает нечто чрезвычайно важное, что и определяет всю позицию западных эрудитов, несогласных с византийскими богословами в вопросе Боговидения. Не упоминая более древних авторов, сбивчиво или же более четко (*obscure, vel evidentius*) отрицавших интуитивное видение Божественной природы достигшими блаженства, он заостряет свое внимание на провозглашавших то же учение богословах менее древних, в особенности на тех, кто был из греков и армян.

Он ссылается на Ричарда Радульфа или Фицральфа, как на первого западного свидетеля этого учения «восточных». Действительно, примаас Ирландии архиепископ Армагский Ричард Фицральф, которому папа Бенедикт XII поручил рассмотреть учение армян, добивавшихся в 1341 г. унии с Римской Церковью, в своем трактате по вопросу армян — *De questionibus Armenorum, l. XIV, ch. I* — обвиняет их и греков в том, что они отрицают видение Божественной сущности. Петавий совершенно не сомневается в том, что истинных авторов этой ошибки нужно искать среди греков. «У греков, — говорит он, — самым страстным защитником этого мнения, корифеем этой новой крамолы является Григорий Палама, об истории и смехотворном учении (*ridicula dogmata*) которого мы уже говорили в первой книге нашего труда», (где Петавий исследует вопрос божественных атрибутов).

Следует отметить, что нам кажется маловероятным, чтобы армяне, о которых идет речь в трактате Ричарда Фицральфа, находились под влиянием Паламы: богословский спор, происходивший в Византии по поводу видения Бога, начался только в 1339 году, и первый так называемый «паламитский» Собор собрался в 1341 году в тот самый момент, когда доктринальные пункты учения армян проверялись Бенедиктом XII в Авиньоне. Впрочем, что касается блаженного видения, то Ричард Фицральф нацеливается не столько на мнение армян, как на учения византийских богословов своей эпохи. И действительно, в его *Summa in quaestionibus Armenorum*, в кн. XIV, посвященной видению Бога, речь идет о «современных греческих, а также некоторых армянских учителях» (*gregorum doctores moderni et etiam armenorum aliqui*).

В какой-то мере Дионисий Петавий прав: именно в XIV веке, в эпоху, когда жил св. Григорий Палама, и проявляется все противоречие между византийским и западно-схоластическим учениями в вопросе Боговидения. Но имеем ли мы право утверждать заодно со всеми критиками, идущими вслед за Петавием, что Григорий Палама был новатором, что XIV век отмечен в византийском богословском учении о Боговидении отрывом от Предания? Изучая спор, поднятый Габриэлем Васкесом по поводу греческих отцов, мы убедились в том, что вследствие попыток примирить отцов со схоластами по интересующей нас проблеме, возникли весьма затруднительные вопросы (как толкование

термина «умопостигаемость» — *comprehensio*), в свою очередь послужившие причиной для совершенно различных точек зрения, которые тем не менее не дали удовлетворительного ответа на поставленный Васкесом вопрос. Вместо того, чтобы разрешить возникшие по поводу святоотеческих текстов затруднения, Петавий, отвлекая от него внимание, просто его перемещает. Этот слишком осторожный эрудит, не рискнувший перетолковывать тексты древних отцов путем тезисов, нападает на более поздних византийских богословов, превращая св. Григория Паламу в мишень для всех нападков, направленных Васкесом против восточных отцов.

Петавий наряду со всем прочим упрекает византийских богословов XIV века в том, что они учили о свете нетварном, но тем не менее телесными очами видимом, об исходящем от Бога великолепии, том, которое видели апостолы на горе Фаворской и которое якобы и подают в небесах высшее блаженство избранным, ибо, учат они, сама по себе сущность Бога никакому познанию не доступна. Он приводит слова монаха Давида, писавшего в своем изложении споров между Варлаамом и Паламой следующее: «Все святые, как люди, так и ангелы, видят вневременную славу Божию и получают превечную благодать и дар; что же до Божественной сущности, то ни люди, ни ангелы ее не видят и видеть не могут». Петавий называет это учение «нелепой и варварской басней», и завещает это свое возмущение всем, кто после него на Западе соприкоснется с византийским богословием XIV века. Но возмущение не есть метод изучения истории религиозной мысли. Вместо того, чтобы попытаться понять, каким именно образом в восточном предании ставился вопрос о блаженном видении Бога, современные критики нападают исключительно на византийское богословие XIV века, и, будучи заранее убеждены в том, что св. Григорий Палама — новатор, упрямо принимают его учение только за какой-то нелепый вымысел, потому что их умам, сформировавшимся на латинской схоластике, учение это чуждо. Современные полемисты, как о. Жюжи и некоторые другие, вместо того, чтобы расчистить почву к исследованию вопроса Боговидения в учении византийских богословов, заранее осложняют этот чисто вероучительный вопрос, присовокупляя к нему другие проблемы духовного или аскетического порядка, относящиеся к практике умной молитвы монахов исихастов. Несмотря на весь интерес, который может представлять для нас духовный опыт исихастов, его изучение вряд ли прибавило что-либо к выяснению вопроса Боговидения в византийском богословии. И напротив, изучение истории доктринального учения может помочь нам лучше судить о духовной жизни исихастов, как и вообще о византийской духовности.

Если мы остановились на споре, поднятом Васкесом, то сделали это именно для того, чтобы показать, что вопрос Боговидения не только у византийских богословов XIV века, но также и в более ранних отеческих преданиях и прежде всего у отцов греческих, представляется очень трудным для тех, кто подходит к его изучению с позиций, свойственных латинской схоластике. Мы отнюдь не претендуем ответить на вопрос, поставленный Васкесом. Мы просто попытаемся посмотреть, в каком аспекте вопрос видения Бога представлялся византийским богословам, а поскольку богословская византийская традиция продолжает и развивает учение греческих отцов первых христианских столетий, нам придется начать наше исследование с краткого очерка их учения о Боговидении.

БОГОВИДЕНИЕ В БИБЛЕЙСКОМ ОБРАЗЕ МЫСЛИ И БОГОМЫСЛИИ ОТЦОВ ПЕРВЫХ ВЕКОВ

Византийские богословы и в особенности богословы XIV века обосновывают свое учение о Боговидении двумя рядами святоотеческих текстов, которые друг другу как бы противоречат, друг друга как бы опровергают. Действительно, наряду с местами Священного Писания, в которых мы находим отрицание какого бы то ни было видения Бога — Невидимого, Непознаваемого, Непреступного для тварных существ, есть другие, которые поощряют нас искать предстояния перед Лицом Бога, обещают видение Бога «как Он есть», и как бы говорят, что в этом именно видении и состоит наивысшее блаженство человека.

Если византийских богословов более поздней эпохи словно бы поразила антиномичный характер того, что говорит о видении Бога Священное Писание, то еще задолго до них, начиная с самых первых веков жизни Церкви, другие христианские мыслители пытались разрешить это противоречие. Таким образом византийские богословы унаследовали от своих греческих и сирийских предшественников как их учение о Боговидении, так и метод классификации всех этих священных текстов, дополняя одни другими. В ходе нашей работы эти места из Священного Писания будут непрестанно проходить перед нами, поэтому мы и должны несколько задержаться на известных текстах Ветхого и Нового Завета, говорящих о Боговидении.

Из текстов, отрицающих возможность Боговидения, необходимо прежде всего привести следующее место Исхода (33, 20—23), где Бог говорит Моисею: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых». Бог дает пройти Своей славе, одновременно закрывая стоящего в расселине скалы Моисея Своей десницей; когда же Бог отводит Свою десницу, Моисей видит Его сзади, так как он не смог увидеть Лица Его. В других местах Ветхого Завета (Судей 6, 22; 13, 22; Исаия 6, 5 и др.) мы видим то же утверждение: нельзя видеть Бога и остаться живым. Когда Бог сходит на гору Синай в густом облаке, среди огня, народ должен остаться в стороне, чтобы не умереть (Исх. 19, 21). Когда пророку Илии является Бог, он закрывает лицо милотью (1 Цар. 19, 13).

12-й стих 17-го псалма говорит, что Бог «мрак соделал покровом Своим». Мрак (*хошек*, в переводе Семидесяти: *σκότια, σκότος*) означает тайну, например, в псалме 138 стихи 11—12.

«Облако» (*γύφος*) имеет то же значение во 2-м стихе 96-го псалма¹. Оно, кроме того, выражает тождественную непреступность, грозное божественное величие, *tremendum*², но в то же время облако знаменует и присутствие Бога³. Столп облачный и огненный, шедший перед евреями по их выходе из Египта, открывает присутствие Бога и в то же время Его скрывает⁴.

Новозаветные тексты еще более категоричны в смысле отрицающем. Так, св. апостол Павел говорит (1 Тим. 6, 16): «Единый имеющий бессмертие (*ἀθανάσιον*), Который обитает в непреступном свете (*ἀπρόσιτον*), Которого никто из человеков не видел и видеть не может (*ὅς εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται*). Здесь идея бессмертия как бы сочета-

¹ Ср. Иов. 3, 5; 36, 29; 37, 16.

² Ср. Пс. 35, 6; 56, 11; 107, 5; Ис. 14, 14; Иов. 20, 6; Сир. 35, 20—21.

³ Ср. Числ. 12, 5; Пс. 98, 7; 103, 3; Ис. 19, 1; Наум 1, 3; Втор. 33, 26; Исх. 16, 10; 19, 9; Лев. 16, 2; Иов. 22, 11; Дан. 7, 13; 2 Мак. 2, 8 и др.

⁴ Ср. Исх. 13, 21; 14, 19; Втор. 31, 15. Неем. 9, 12. Прем. 19, 7.

ется с идеей Божественной непознаваемости. Он для смертного существа неприступен. Св. апостол Иоанн (1 Ин. 4, 12) говорит: «Бога никто никогда не видел» (Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τῆραται). Мы находим почти то же выражение в его Евангелии (1, 18): «Бога не видел никто никогда» (Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε), но здесь апостол дополняет: «Едиnorodный Сын, Сущий в недре Отчем, Он явил (ἐκεῖνος)» (или вернее, объяснил, раскрыл, ἐξηγήσατο). Ибо Слово (Λόγος) свойственно выражать, раскрывать природу Отца. И далее (Ин. 6, 46): «Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога (παρὰ τοῦ Θεοῦ); Он видел Отца». Ту же мысль выражают синоптики (Мф. 11, 27 и Лк. 10, 22). «Никто не знает (ἐπιγινώσκει) Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть (ἀποκαλύψαι)». Эти последние тексты (св. Иоанн Богослов и синоптики), ограничивая видение и познание Бога внутренними соотношениями между Отцом и Сыном — Они Одни знают друг друга, — одновременно утверждают, что познание это может быть даровано и сообщено людям по желанию Сына.

Последнее ставит нас перед целым рядом чрезвычайно многочисленных текстов, утверждающих возможность Боговидения. Поэтому мы не можем перечислить здесь все «теофании» или явления Бога в Ветхом Завете. Обычно это — явление Ангела, как бы некое представительство, посредством которого Бог становится доступным человеку (Быт. 16, 7—14; 18 гл. и др.). Исаия называет его «Ангелом лица Его» (Ис. 63, 9). Бог остается непознанным, но Ангел знаменует Его личное присутствие, как в рассказе об Иакове, борющемся с Богом (Быт. 32, 24—30). Неизвестный не хочет раскрывать Своего имени, однако Иаков говорит: «Я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя». И он называет место, где явился ему Бог — Пенуэл, что означает «Лицо Бога». Бог говорил с Моисеем «лицом к лицу», как разговаривают с другом (Исх. 33, 11; Втор. 34, 10). Это — личная встреча с личным Богом, хотя и окутанным тайной, как на горе Синае был Он окутан мраком⁵. Лицо Моисея сияло отражением лица Божия (Исх. 34, 29), ибо лицо Божие светозарно: «Да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим...» (Числ. 6, 25), и псалмы⁶ говорят о свете лица Божия. Я не говорю уже о бесчисленных ветхозаветных текстах, относящихся к славе (кабод или, у Семидесяти, δόξα), открывающей и одновременно сокрывающей присутствие Бога, чтобы подвести нас к книге Иова, в которой испытываемый Богом праведник в надежде воскресения выражает свою уверенность в том, что он увидит Бога собственными своими глазами (Иов. 19, 25—27): «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узнау Бога. Я узрю его Сам, мои глаза, не глаза другого, увидят Его...». И далее (Иов. 42, 5): «Я слышал о Тебе слухом уха, теперь же глаза мои видят Тебя».

Если в Ветхом Завете Божественная Личность часто представлена Ангелом («Ангел лица Его», открывающий присутствие Бога), то в Новом Завете мы видим обратное: ангелы человеческих личностей «всегда видят лице Отца Небесного» (Мф. 18, 10). Ибо, как мы читаем в Послании к евреям (гл. 1 и 2), уже не через Ангелов, а через Сына Своего обращается Бог к людям. Если в Ветхом Завете люди с невинными руками и чистым сердцем именуется родом, ищущим лица Бога Иакова (Пс. 23, 6), то Евангелие утверждает, что «чистые сердцем Бога узрят» (Мф. 5, 8). Апокалипсис говорит об избранных: «И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их» (Откр. 22, 4).

⁵ Ср. Исх. 19, 9—25; 24, 9—18; 33, 11—23; 34, 4—8. Втор. 5, 4.

⁶ Пс. 4, 7; 30, 17; 66, 2; 79, 4, 20; 89, 8.

Два новозаветных текста имеют исключительно важное значение для проблемы Боговидения. Это Первое послание апостола Иоанна Богослова 3, 1—2 и Первое послание к коринфянам апостола Павла 13, 12. У святого евангелиста видение Бога связано с сыновством Богу, дарованным христианам любовью (ἀγάπη) Отца. Мир, говорит он, не знает нас (как сынов Божиих), потому что он не знал Бога. Однако мы уже и сейчас — сыны Божии (τέκνα Θεοῦ), а то, чем мы будем, еще не явлено (καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα), т. е. еще не явлены плоды этого сыновства, его конечное завершение. Мы знаем, что когда оно станет явленным, мы станем подобными Ему, ибо увидим Его «как Он есть» (ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν). Мы уже видим всю глубину и все богатство вероучения, намечающееся в двух этих стихах. И действительно, только что приведенные нами тексты соотносят видение Бога сначала с сыновством христиан, названных сынами или детьми Бога; а затем — с христианской эсхатологией, с нашим конечным проявлением себя или с последним проявлением Бога во втором Его пришествии, в «парусии»: ведь слова ἐν φανερωθῆ, «когда явится», можно переводить и в том и другом смысле; с другой же стороны этот текст устанавливает связь между видением Бога и обожненным состоянием избранных, которые становятся «подобными Богу» (ὅμοιοι αὐτῷ) и, наконец, Апостол намекает на «щедроты» или божественную любовь (ἀγάπη), сообщающую христианам достоинство сынов Божиих, включая всё то, что из этого достоинства следует. Здесь мы уже можем предвидеть все те различные толкования, поводом к которым и послужил данный текст апостола Иоанна. Таким образом, «будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть», может быть истолковано в смысле зависимости причинной: обожненное состояние станет последствием видения Бога, «как Он есть». Или же выражение ὅτι ὁψόμεθα, «потому что увидим Его», может обрести значение как бы доказательства «мы будем подобны Ему потому, что Его увидим», т. е. тот факт, что мы можем увидеть Бога, «как Он есть», является доказательством того, что мы станем Ему подобными. Именно поэтому выражение καθὼς ἐστίν, «как Он есть» — и обретет столь многообразно-глубокое значение для богословской мысли.

Для богословия Боговидения не меньшее значение имеет и текст св. апостола Павла. В 13-й главе Первого послания к коринфянам Апостол хочет показать «путь наисовершеннейший», тот, который всё превосходит — ὑπερβολῆ ὁδόν, — который есть наисовершеннейший дар, тот, который мы и должны приобрести: это — дар любви — ἀγάπη. Воспев свой дивный гимн любви, св. апостол говорит, что только она никогда не прекратится, в то время, как другие дары — пророчества, языки, знания (γῶσις) — упразднутся. «Ибо мы отчасти (ἐκ μέρους) знаем и отчасти пророчествуем, когда же настанет совершенное (τὸ τέλειον), тогда то, что отчасти (τὸ ἐκ μέρους), прекратится. Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое». Затем он противопоставляет несовершенное, частичное (τὸ ἐκ μέρους) совершенному (τὸ τέλειον), тому конечному состоянию, к которому призван человек. «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно — βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ὁσπίτρου ἐν αἰνίγματι, — тогда же лицем к лицу — τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον». Знание «отчасти», «сквозь тусклое стекло» (δι' ὁσπίτρου) может означать проявление Бога в Его творении, доступное даже язычникам, то «невидимое Бога», о Котором мы можем иметь известное представление, созерцая тварное (Рим. 1, 19—20). Этому несовершенному, частичному видению Бога в Его творениях можно противопоставить видение совершенное «лицем к лицу». Буссэ отмечает, что тот, кто рассматривает какой-нибудь предмет в зеркале, не стоит к предмету лицом, а стоит к нему спиной, поэтому, чтобы ви-

деть непосредственно самый предмет, нужно повернуться к зеркалу спиной. Это толкование, конечно, не лишено остроумия, однако не следует забывать того, что, говоря о видении Бога «лицом к лицу», апостол повторяет обычное для Библии выражение, которое всегда означает встречу с Богом личностным. В следующем предложении совершенство этого Богопознания выражено чрезвычайно четко: «теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». Если же мы не вспомним того, что сказано было несколькими стихами выше — а именно, что знание, *γῶσις*, в состоянии совершенства будущего века должно отступить перед любовью, *ἀγάπη*, то познание и становится высшей целью человека. В таком случае этот текст и будут толковать с известным интеллектуалистическим уклоном — т. е. в смысле равнозначности обоюдного познания. «Я познаю Бога в той же мере, в какой Он знает меня». И наоборот, если мы учитываем понятие *ἀγάπη*, которой посвящена вся глава этого послания, то сблизим этот текст, говорящий о взаимном познании, с другим текстом того же послания (1 Кор. 8, 2—3), в котором св. апостол говорит: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него. *Εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*». Когда мы познаём какой-либо объект, то это знание несовершенное, в нем нет взаимности; но там, где в знании есть взаимность, знание говорит об отношении между личностями, и оно определяется *ἀγάπη*, любовью. Видеть Бога «лицом к лицу», это знать Его так, как Он знает меня, как знают друг друга два друга. Такое предполагающее взаимность знание-видение исключает всякую идею какой-то «законченности» в видении Бога лицом к лицу, оно — не высшая причина, определяющая любовь, а некое выражение этой любви, которая достигнет своего совершенства (*τὸ τέλειον*) в будущем веке.

Просмотренные нами тексты Священного Писания, относящиеся к Боговидению, помогут нам определить, в какой степени богословие свв. отцов, и прежде всего богословие византийское, развивая первичные данные, остается верным христианскому Преданию и чуждым какому-либо постороннему влиянию. Мы видели в предыдущей главе, как в XVI веке Габриэль Васкес критиковал отцов, чьи учения не соответствовали идеям схоластов об интуитивном видении Самой Божественной сущности, а в наши дни протестантский богослов Андерс Нигрен упрекает отцов Церкви и всё как восточное, так и западное богословское предание в смысле противоположном упрекам Васкеса. В своей чрезвычайно содержательной книге, вышедшей на французском языке под названием «Эрос и агапэ» (Обье, 1944), Нигрен противопоставляет чисто христианское понятие «агапэ» как любви совершенно дарственной, которая, как он мыслит, есть путь только Бога к человеку, языческому понятию «эроса», любви «заинтересованной» и эгоистической, влекущей к Богу человека и вызывающей в нем желание наслаждения; этот путь есть путь только человека к Богу. Таким образом, видение, говорит Нигрен, есть основной ответ, данный «эросом». Несомненно в «агапэ» наличествует идея видения Бога, но в совершенно ином смысле (р. 250). Он считает, что по мере развития христианского богосмыслия произошел компромисс между «агапэ» апостола Павла и «эросом» эллинской философии. «Эрос», пишет Нигрен, развивается по непрерывающейся линии, идущей от неоплатоников и александрийского богословия, продолжающейся в образе мыслей Дионисия Ареопагита и отчасти блаженного Августина, Эриугена Скота, средневековой мистики и доходящей до немецкого идеализма и спекулятивных систем Канта и его последователей (р. 247). Результат подобного компромисса с платонизмом в вопросе Боговидения, по мысли автора, тот, что «уже давно связали мистическое созерцание Бога, которое является

одним из очевиднейших аспектов религии, обоснованной эросом, со словами «блаженны чистые сердцем, потому что они увидят Бога». Не заметили того, продолжает автор, что между эсхатологическим видением Бога, о котором здесь идет речь, и Его мистическим созерцанием лежит бездна, и что первое есть только некий способ выражения совершенного осуществления общения с Богом (р. 255—256). Как Васкес, так и Нигрен критикуют отцов: первый — во имя схоластики, второй — во имя религии Богооткровений. Первый главным образом настаивает на восходящем пути от человека к Богу и упрекает большинство греческих отцов в том, что они не сделали из Бога объекта познания; Нигрен, наоборот, упрекает их в том, что они якобы подменили Бого-созерцанием Его эсхатологическое проявление. В какой же мере эти противоречивые упреки могут относиться к византийскому богословию? Это мы и попытаемся рассмотреть, сосредоточив прежде всего свое внимание на определении того места, которое занимало само Боговидение у христианских восточных авторов, предшественников собственно византийских богословов.

*

* * *

Итак, мы прежде всего остановимся на двух христианских авторах II века: св. Феофиле Антиохийском и св. Иринеи Лионском. Единственный дошедший до нас целиком труд Феофила, это его Апология в трех книгах, обращенная к образованному язычнику Автолику. Она, по видимому, была составлена между 178 и 182 гг. В книге первой в главах 1—7⁷ Феофил рассматривает вопрос возможности Боговидения. Автолик, приверженец культа идолов, просит Феофила показать ему Бога христиан. Феофил ему отвечает: «Прежде чем я покажу тебе нашего Бога, покажи мне себя как человека; дай мне доказательство того, что душевные твои очи могут видеть и что сердечные твои уши могут слышать, ибо видеть Бога могут только те, чьи очи душевные открыты. Напротив же, те, чьи очи затемнены (ἀποκεχυμένους) греховой катарактой, не могут видеть Бога. Можно ли описать Бога тем, которые не могут Его видеть? Но Его облик (εἶδος) неизречен, невыразим, ибо невидим для очей телесных. Если я говорю, что Он свет, я говорю о чем-то произошедшем (ποίημα). Если я называю Его Словом (Λόγος), я говорю о Его начале (ἀρχή)». Несомненно, здесь речь идет о началах Его проявлений. Термины, которые здесь употребляет св. Феофил, несколько расплывчаты, и мы не осмеливаемся слишком их уточнять, чтобы, толкуя эти выражения в том точном смысле, который они приобретут в богословии последующих веков, не исказить собственной его мысли. Поэтому неясно, означает ли термин ποίημα, приложимый к φῶς, свет — «сотворенное» (тогда речь шла бы о тварном свете, и это наименование было бы здесь дано Богу просто по аналогии), или же этот термин означает «последствие», некий «эффект», в котором Бог проявляет Себя, как свет. Этого мы, собственно говоря, не можем уточнить.

«Если я Его называю — Разум (νοῦς), я говорю о Его предусмотрительности (φρόνησις). Если называю — Дух (πνεῦμα), то говорю о Его дыхании. Если называю — Мудрость (σοφία), то говорю о плодах Его деятельности. Имя Сила (δύναμις) означает Его энергию. Когда я называю Его Промыслом (πρόνοια), то я говорю о Его благодати. Царство указывает на Его славу. Наименование Господин относится к Его достоинству Судии, а имя Судия указывает на присущее Ему правосудие. Если я называю Его Отцом, то говорю, что Он есть всё [без сомнения, в смысле первопричины всего сущего]. Наконец, когда я го-

⁷ PG 6, col. 1024—1036.

ворю, что Он — Огонь, то этим я говорю о Его гневе. ...Всё было сотворено из «не сущего» (ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι), дабы Его величие (τὸ μέγεθος αὐτοῦ) мы могли бы познавать и охватывать умом через Его творения». Таким образом, перечисленные здесь Феофилом Божественные имена относятся к величию Божию, проявляющемуся в тварном, «подобно тому, как душа человека, оставаясь невидимой, проявляет себя в одушевленных ею движениях тела. Так в Его промысле и в Его делах (διὰ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων) мы можем познать Бога, сотворившего всё Словом и Премудростью». Это разработка Послания к римлянам («невидимое Бога становится видимым в творении»), напоминающая нам προνοία ἐμφανιστικαί Дионисия Ареопагита, именно его метод составлять Божественные имена, исходя из Его промыслительных действий и заимствуя их из Священного Писания.

Это — еще не непосредственное видение, несмотря на то, что Бог, сотворивший всё Словом и Премудростью, уже представлен Богом Трончным: непознаваемый Отец, проявляющий Себя в мире через Сына и Духа Святого.

Для того, чтобы Автолик смог познать Бога, нужно, чтобы Бог открыл ему очи, как врач снимает с глаз катаракту (может быть, здесь намек на крещение, на озарение?). Вера и страх Божий — вот необходимые условия, чтобы уразуметь: Бог основал землю Своей Премудростью и создал небо Своей предусмотрительностью. Если Автолик, уразумев это, будет вести жизнь праведную и чистую, он сможет увидеть Бога. Но Боговидение это сможет осуществиться только после общего воскресения. «Когда ты совлечешься своей греховной природы (τὸ θνητόν) и облечешься в безгрешность (ἀσθαρσία), ты увидишь Бога в ту меру, в которую окажешься достойным (κατ' ἀξίαν). Ибо Бог воскресит твою плоть, сообщив ей вместе с душой бессмертие, и тогда, ставши бессмертным, ты увидишь Бессмертного, но только если ты поверил в Него уже сейчас».

Это — эсхатологическое видение Бога, ставшего доступным смертным существам, потому что тогда они будут облечены в безгрешность. Здесь мы видим «реплику» на «негативный» текст апостола Павла: «Единый имеющий бессмертие, который обитает в неприступном свете, которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим. 6, 16). Мы припоминаем также все места Священного Писания, утверждающие, что Бога нельзя увидеть лицом к лицу и остаться живым. Боговидение, о котором здесь говорит Феофил Антиохийский, приложимо к человеку во всей его совокупности: как к его душе, так и к телу, ставшим бессмертными после всеобщего воскресения. Это — приобщение людей, ставших безгрешными, Богу, безгрешному по Своей природе, причем в самом акте этого видения мы не находим никакого различия между познанием разумным и восприятием чувственным. Это — не столько созерцание Бога, как конечное Его явление, в котором Он становится видимым каждому человеку в той мере, в какой человек этого удостоился. Это богомыслие, обоснованное в сущности своей Священным Писанием, отмечено эсхатологическим величием первых веков христианства, ожиданием совершенного откровения Бога после завершения веков.

*
* *
*

То же эсхатологическое восприятие видения Бога как конечного Его проявления, к которому человечество постепенно подготавливается, то же соотношение между этим видением лицом к лицу и состоянием безгрешности находим мы у св. Иринея Лионского (скончался около 202 г.). Его основной труд «Обличение и опровержение лжеименного знания», в котором он противопоставляет учению гностиков Предание

Церкви, относится примерно к 180—198 гг. Греческий текст дошел до нас лишь в нескольких фрагментах. Всё остальное мы узнали из латинского перевода, вероятно очень древнего, сделанного, возможно, еще современником самого св. Иринейя. Ведь всего через 20 лет после его смерти на него уже ссылается Тертуллиан.

В своей борьбе против гностиков, пытавшихся противопоставить Бога творящего, Демнурга, Богу спасающему, явившемуся в Иисусе Христе, Иринея развивает мысль о постепенном самооткровении Бога, Который всё сотворяет Своим словом, о том откровении, которое Слово, являя Себя патриархам и пророкам, продолжает и которое оно завершает Своим Воплощением. Здесь Слово говорит о самом принципе откровения Отца, к Которому приложима идея Бога невидимого по Своей природе. Бог, непознаваемый в Своем величии, дает познать Себя в Своей любви через Слово, Которым Он всё сотворил⁸. «Именно Сын в Своем проявлении и дает познать Отца, потому что познание Отца есть явление Сына». И дальше св. Ириней добавляет: «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца»⁹.

«Слово явило Себя, когда Оно стало Человеком. Хотя до Воплощения и говорили, что человек был создан по образу Божию, но этого нельзя было показать, потому что Слово было еще невидимо — Он, по образу Которого был сотворен человек. Поэтому само подобие скоро и утерялось. Слово, ставшее плотью, восстановило как образ, так и подобие. Ибо стал Он Сам тем, что было сотворено по Его образу, и Он глубоко запечатлел подобие, сподобляя человека через видимое Слово невидимому Отцу»¹⁰. Именно в Духе Святом человек стяжает уподобление. «Если в каком-либо человеке дух не соединен с душой, человек этот несовершенен; он остается звероподобным и плотским, хотя образ Божий и запечатлен в его плоти, тем не менее он не обретает Духом Его подобия»¹¹. Таким образом домостроительство Сына и Духа Святого «подъемлет человека к жизни Бога»¹². Теперь постепенное проявление Бога свершается в духовном совершенствовании человека, осуществляя подобие, полученное в залоге Духа. Этот восходящий путь, путь к состоянию человека духовного превышает столь дорогое гностикам деление на людей телесных, душевных и духовных. Теперь новый элемент Священного Писания обогащает учение о познании Бога: достоинство человека, созданного по образу и подобию Божию, то человеческое качество, которое во всей своей полноте осуществляется и благодаря делу Воплощения, в котором Сын являет Себя совершенным образом невидимого Бога, по которому был создан человек, и благодаря делу сошествия Святого Духа, сообщающего человеку возможность усовершенствования, способность к духовной жизни. Это духовное продвижение человека, восходящего Духом и Словом к общению с Отцом, обретает у св. Иринейя эсхатологический аспект: «Если уже теперь, — говорит он, — получив залог духа, мы взываем: Авва Отче, то что же будет с нами, когда, воскреснув, мы увидим Его лицом к лицу, когда разрозненные члены, сбравшись толпой, воспоют победную песнь в честь Того, Кто воскресил их из мертвых и даровал вечную жизнь»¹³.

Для св. Иринейя Боговидение есть всегда откровение, совершающееся по воле Божией. Бог по самой природе Своей не есть некий объект, поддающийся познанию: Он дает откровение о Себе по Своей любви, по Своему снисхождению. Если пророки и пророчали, что люди увидят Бога, если Господь и обещал это Боговидение «чистым сердцем», то так-

⁸ Против ересей IV, 20, 4. PG. 7. col. 1034.

⁹ Там же, IV, 6, 3—6, col. 988.

¹⁰ Там же, V, 16, 2, col. 1167—1168.

¹¹ Там же, V, 6, 1, col. 1137—1138.

¹² Там же, V, 9, 1, col. 1144.

¹³ Там же, V, 8, 1, col. 1141.

же истинно и то, что «Бога никто не увидит». Действительно, когда созерцаешь Его величие и Его славу, никто не может видеть Его и остаться в живых, потому что Отец «неуловим» (*incarpabilis*); но по Своему милосердию, по Своей любви к людям, по Своему всемогуществу (*secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit*) Он сообщает любящим Его великий дар,— дар Боговидения, как и возвещали об этом пророки. Ибо то, что невозможно людям, возможно Богу. Действительно, «человек сам по себе не видит Бога, но Бог, потому что Он того хочет, становится видимым людьми, теми, которыми Он хочет, когда Он этого хочет и как Он этого хочет»¹⁴. В этом мы можем усмотреть некое сокрытое различие — как бы два аспекта в Боге — *secundum magnitudinem* и *secundum dilectionem*. Можно было бы сказать, что Бог, недоступный в Своей природе, открывает Себя в Своей благодати. Но не будем «форсировать» тексты. У св. Иринея, чья тройческая терминология отлична от той, которая станет классической в IV веке, именно к имени Отца относится понятие Божественной природы Самого по себе, в то время как понятие Слова он относит к проявлению этой природы вовне. Однако впечатления, чтобы по богомыслию Иринея существование Слова было подчинено воле Бога для сотворения или самопроявления, у нас не создается. Сын есть природное проявление Бога, Он есть «видимое Отца», так же как Отец есть «невидимое Сына», и если и происходит Божие «соизволение», то это для того, чтобы даровать видение Бога тем, кому Он хочет, *per Sancti Spiritus beneplacitum* — по благому изволению Святого Духа.

Св. Ириней различает три ступени видения: видение пророческое — через Духа Святого, видение усыновления — Сыном, и видение Отчее в Царстве Небесном. Дух предуготовляет человека в Сыне Божиим, Сын приводит его к Отцу, Отец сообщает ему нетленность вечной жизни, которую человек получает оттого именно, что он видит Бога¹⁵. Этот тезис отличается исключительно богатым вероучительным содержанием, которое св. Ириней развивает в другом месте. Первое, что нас здесь поражает, это то, что Боговидение в Царстве Небесном сообщает вечную жизнь, делая человека безгрешным. Лицо Бога, которое мы не могли бы видеть и не умереть, в жизни будущего века становится источником самой жизни. «Итак, люди,— говорит св. Ириней,— будут видеть Бога, чтобы жить, через видение сделавшись бессмертными и шествуя даже до Бога» (*per visionem immortales facti et peregrinantes usque in Deum*). И несколько выше он отмечает — этот текст дошел до нас на языке подлинника: «Невозможно жить без жизни, а бытие (*ὄπαρξις*) жизни происходит от общения (*μετοχή*) с Богом; общение же с Богом состоит в познании (*γινώσκειν*) (латинский текст говорит *videre* — видеть) Бога и в наслаждении Его благостью»¹⁶. Здесь речь идет не только о вечной жизни, не только о безгрешности, которую мы получаем в будущем веке Боговидением — совершенным соучастием Божественной жизни, но именно о жизни вообще, которая в известной степени также есть причастность, а значит и частичное видение Бога. И это не должно нас удивлять: ведь и сотворение мира уже представляется св. Иринею проявлением Бога, и то, что проявляется, становится видимым и очевидным. Невидимый Бог Себя являет, дает видеть Себя в Слове,— начале всяческого проявления. И действительно, Слово дает людям возможность видеть Бога, и Оно же одновременно представляет (*exhibet*) человека Богу. Здесь снова находим то взаимовидение, которое утверждает св. апостол Павел. Однако в том контексте св. Иринея, который мы сейчас рассматриваем¹⁷, речь идет не о совершенном видении, не о ви-

¹⁴ Против ересей IV, 20, 5, col. 1035.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, IV, 20, 5, col. 1035—1036.

¹⁷ Там же, IV, 20, 7, col. 1037.

дении лицом к лицу; здесь автор имеет в виду проявление Бога через Слово до Его Воплощения. Это то Боговидение, которое св. Иринеи в другом месте¹⁸ называет «символической причастностью» непорочности, жизни совершенной. Эта совершенная жизнь станет явленной, видимой только после Воплощения, которое дает людям способность получить полноту сопричастности жизни вечной, непорочности. Как мы уже сказали, именно видение Бога Отца содействует нас непорочными. До Воплощения Слово, являя Бога в Его творении, охраняет невидимое Отца, чтобы человек, будучи недостаточно подготовленным к подобной с Ним близости, не начал бы Богом пренебрегать. Но в то же время Слово не оставляет людей в совершенной неизвестности Бога. Он показывает Его во многих расположениях (*per multas dispositiones* вероятно нужно читать здесь *dispensationes* — во многих проявлениях домостроительства), что и должно соответствовать символическому или пророческому видению Бога. Это проявительное домостроительство необходимо «дабы человек, совершенно отвернувшись от Бога, не перестал бы существовать» (*ne in totum deficiens a Deo homo, cessaret esse*). Здесь мы можем уже видеть зачаток известной онтологии, которую, однако, св. Иринеи не развивает, а именно: существование сотворенного человека зависит от его причастности Богу, причастности, осуществляемой известным Боговидением. И св. Иринеи продолжает: «ибо слава Божия есть живущий человек, а жизнь человека есть видение Бога». Таким образом, если явление Бога в сотворении мира *per conditionem* сообщает жизнь всему живущему на земле, то тем более проявление Отца Словом сообщает жизнь тем, кто видит Бога»¹⁹. Это снова приводит нас к отмеченным св. Иринеем трем ступеням Боговидения: видению пророческому — в Святом Духе, видению усыновления — в воплотившемся Сыне, видению Отчему — в будущем веке. Эти три этапа, как мы сейчас увидим, как бы содержатся один в другом — каждый потенциально уже входит в другой. Св. Иринеи подчеркивает, что пророки не видели явленным Само лицо Божие, но что Оно являлось им через таинственное домостроительство, в котором люди как бы начинали видеть Бога²⁰. То, что они могли видеть, были только лишь «подобиями великолепия Господа» (*similitudines claritatis Domini*) в предвидении полноты явления будущего. Ибо Отец невидим, но Слово раскрывает Отчее величие, в зависимости от способа, который Оно хочет придать этому проявлению. Это и есть символическое или пророческое видение, приложенное в данном случае не к домостроительству Святого Духа, но к домостроительству Сына, ибо и Слово и Дух совместно и неразлучно являются началом всякого Богопроявления. Это видение «подобий величия Отца» уже содержит в себе начатки того совершенного видения, которое осуществится позднее. Бог является Моисею на горе Синайской как другу — «в Своем присутствии» (*in conspectu*). Ему является именно Слово; но Моисей не может Его видеть и умоляет о явном видении Того, Который с ним говорит. Стоящему в расщелине скалы Моисею дается тогда символическое видение Бога — *videbis quae sunt posteriora mea* — «увидишь задняя Моя». Для св. Иринея это означает: во-первых, что человеку невозможно видеть Бога, и во-вторых, что человек увидит Его позднее, в новые времена, *in novissimis temporibus*, на вершине скалы, т. е. в Его человеческом пришествии (*in eo qui est secundum hominem ejus adventu*), в воплотившемся Слове. «Поэтому-то,— говорит св. Иринеи,— Моисей беседовал с Богом лицом к лицу на вершине горы в присутствии Илии, как нам повествует Евангелие, и

¹⁸ В его «Доказательстве апостольской проповеди», армянский текст. «*Patrologia orientalis*», t. 12, p. 771, § 31.

¹⁹ Против ересей IV, 20, 7, col. 1037.

²⁰ Там же, IV, 20, 10, col. 1038.

таким образом Бог к концу сдерживает обещание, данное вначале²¹. Итак, видение на Синайской горе обретает свое завершение, полноту своего осуществления на горе Фаворской, на которой Моисей и Илия, — а им также дано было символическое видение Бога, — являются рядом с Христом преображенным. Следовательно, пророческое видение уже участвовало в конечном состоянии, в состоянии непорочности будущего века, раскрывшемся в Преображении Христовом, как в «Царстве Божиим, пришедшем в силу».

Для св. Иринея третья ступень, ступень видения Отца, присущая достигшим блаженства, есть явление Христа, преображенного светом, как источником непорочной жизни будущего века. Действительно, он говорит: «Слово стало плотью... дабы всё, что существует, видело... своего Царя; и дабы свет Отца сошел на плоть Господа нашего, и от Его сияющей плоти перешел на нас, и таким образом человек, одетый Отчим светом, получил нетление»²².

К теме Преображения Христова постоянно возвращаются византийские богословы; это — ключ их учения о Боговидении. Эта тема впервые появляется у св. Иринея, — и мне кажется, что я не ошибаюсь, — в том именно учительном контексте, который соотносит эту тему с видением будущего века: видением Христа в Его славе, тем видением, благодаря которому человек становится причастным свету Бога невидимого, обретая в нем состоявшие безгрешности, т. е. обожение. Ибо «если Слово стало человеком, то для того, чтобы люди могли стать богам»²³, — говорит св. Иринея, и эти его слова будут повторять во все века святые отцы и богословы. И что же есть обожение, как не совершенная сопричастность жизни божественной? Эта сопричастность наилучшим образом выражается в видении света. «Видеть свет, — говорит св. Иринея, — значит быть в свете и участвовать в его озарении: то же, что видеть Бога — значит быть в Нем и быть причастным Его животворному великолепию. Поэтому видящие Бога — сопричастны жизни»²⁴.

Блаженство представляется св. Иринею беспредельным усовершенствованием человека и все возрастающим проявлением Бога. «Даже и в будущем веке, — говорит он, — Богу всегда надо будет поучать, а человеку — всегда у Бога поучаться»²⁵.

Часто св. Иринея обвиняли в том, что он учил о тысячелетнем царстве праведников, которое, согласно Апокалипсису, должно наступить еще на земле до конца света. Он действительно говорит о тайне воскресения и царстве праведников, как начале непорочности, таком царстве, где его удостоившиеся постепенно будут привыкать к тому, как Бога «уловляют» (*paulatim assuescunt capere Deum*)²⁶. И далее он прибавляет: «Праведники будут царить на земле, возрастая в видении Господа, и в Нем они будут привыкать к приятию славы Бога Отца»²⁷. Это характерно для образа мысли св. Иринея: Если обожаящий свет Отца был явлен на земле во Христе преображенном, то присущее будущему веку видение Отца может начинаться уже здесь, на земле. Для автора первых веков христианства такое участие в состоянии безгрешности, свойственном концу времен, но ставшим возможным уже на земле, представляется в эсхатологических перспективах Апокалипсиса как таинственное условие праведных, воскресенных для наслаждения на земле общением с Богом. Однако состояние полного блаженства остается за небом. Св. Иринея говорит нам об этом, когда набрасывает картину

²¹ Против ересей, IV, 20, 9, col. 1038.

²² Там же, IV, 20, 2, col. 1033.

²³ Там же, V, введение, col. 1035.

²⁴ Там же, IV, 2, 5, col. 1035.

²⁵ Там же, II, 28, 2—3, col. 805.

²⁶ Там же, V, 32, 1, col. 1210.

²⁷ Там же, V, 35, 1, col. 1218.

нового неба и новой земли: «Тогда, как говорят древние отцы, удостоившиеся небесного пребывания вознесутся на небо. Другие будут наслаждаться сладостью рая (здесь, по-видимому, речь идет о земном рае). И наконец, иные будут обладать великолепием Града (Горним Иерусалимом, спешшим с небес). Однако всюду будет видим Спаситель в той мере, в какой удостоятся видящие Его»²⁸. И он же развивает ту же мысль различного Боговидения для каждого в отдельности, интерпретируя в этом именно смысле слова Евангелия от Иоанна: «В дому Отца Моего обители много суть»²⁹. Таково учение о видении Бога св. Иринея. Так же, как и у св. Феофила Антиохийского, Боговидение сочетается с мыслью о безгрешности. Но у св. Иринея оно становится самым источником вечной жизни и даже источником всяческого существования. Через видение приобретаешь Богу, как мы приобретаем свету, когда мы его видим. Однако Бог невидимый явил Себя во Христе, преображенным светом Отчим, тем Светом, в котором человек обретает безгрешное состояние вечной жизни. Возможность наслаждаться этим обоживающим нас видением уже здесь, на земле, получая через воплотившееся Слово свет Отчий, в образе мыслей св. Иринея переносится в план эсхатологический — это тысячелетнее царство праведных. Тема мистического созерцания как бы ему не представлялась иначе, как только в этой форме нового исторического этапа человечества, в котором праведники мало-помалу будут привыкать к совершенному общению с Богом. Мы далее увидим, что вопрос этот примет совершенно иной аспект — именно аспект мистического созерцания у Климента Александрийского и Оригена.

[Это первые две главы из книги В. Н. Лосского «Боговидение»: *Vision de Dieu*. Neuchâtel, 1962, p. 11—37.

1. Le Problème: Tradition des Pères et scolastique.

2. La vision de Dieu selon la pensée biblique et les premiers Pères.

Предисловие к этой книге профессора протонерея Иоанна Мейсндорфа и две последние главы были опубликованы в «Богословских трудах», сб. 8. — *Ред.*]

²⁸ Там же, V, 36, 1, col. 1222.

²⁹ Там же, V, 36, 2, col. 1223.

Архиепископ ЛОЛЛИЙ (Юрьевский)

АЛЕКСАНДРИЯ И ЕГИПЕТ

Глава из церковно-исторического исследования
«Украинская лжеиерархия (Липковщина)»

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый нами ряд статей представляет собою лишь одну главу из обширного церковно-исторического исследования, написанного нами еще в 1922 г. в обличение возникшей 10 (23) октября 1921 г. в Киеве новой ереси [липковщины] и ее лжеиерархии. Тогда же это исследование в конспективном виде выпущено было нами в качестве «Послания» к духовенству вверенной нам епархии, как руководство для православных священников в их борьбе с воинствующими липковцами.

В полном своем виде исследование наше состоит из следующих восьми глав:

1. Украина и ее лжеиерархия.
2. Происхождение церковной иерархии и древние харисматики.
3. Правила св. апостолов и учение об иерархических степенях в доникейской литературе.
4. Критический обзор сведений о поставлении в иерархические степени без рукоположения.

Архиепископ Лоллий (Александр Иванович Юрьевский, род. в 1875 г.) окончил Казанскую духовную академию в 1901 г., был преподавателем Тобольского епархиального училища, с 1910 г.— преподавателем и с января 1914 г.— инспектором Тобольской духовной семинарии, с 31 декабря 1914 г.— смотрителем Единецкого духовного училища Кишиневской епархии. Много печатался в «Тобольских епархиальных ведомостях», известны его студенческая работа «Марк Подвижник и его новооткрытое «Слово против несториан», напечатанная в «Православном собеседнике», 1900, № 5, с. 1—66, в «Сборнике сочинений студентов Казанской академии», вып. 1, и отдельно, Казань, 1900, и [священника А. Юрьевского] «Гомилетика, или наука о пастырском проповедании слова Божия», Киев, 1903, VII+495 с. В 1921 г. в Киеве Патриаршим Экзархом Украины митрополитом Михаилом (Ермаковым) хиротонисан во епископа Могилевско-Подольского. Затем состоял в Украинской Православной Автокефальной (Синодальной) Церкви — довольно пассивно. Был архиепископом Подольским и Брацлавским (1925 г.), Могилев-Подольским (1928 г.). В начале 30-х годов возвратился в Патриаршую Церковь, принеся покаяние Митрополиту Сергию (Страгородскому). Был принят в сане епископа, жил в г. Ржеве, умер 11 февраля 1935 года.

Предлагаемое исследование Пресвященного Лоллия, первоначально опубликованное в харьковском журнале «Український православний благовісник», 1926, № 21—1927, № 21—22, представляет несомненный научный интерес. На него ссылался Митрополит Сергей в статье «Значение апостольского преемства в инославии» («Журнал Московской Патриархии», № 23—24 (1935), с. 7: «...по исследованию Пресвященного Е[пископа] Лоллия Юрьевского (см. гл. VII. Александрия и Египет, § 17. Коллузианское движение)...»).

В качестве оригинала мы располагали книгой в 328 стр., где архиепископ Лоллий на чистых листах бумаги аккуратно расклеил вырезанный из журналов «Благовісника» текст статьи, исправил опечатки и сделал небольшие дополнения. При подготовке к печати мы восстановили греческий текст и уточнили некоторые цитаты и подстрочные примечания.

В том же «Українськом благовіснике» были напечатаны статьи архиепископа Лоллия: «Неправедный управитель. (Лук. XVI, 1—8). Историко-археологическое изложение притчи» (1926, № 18); ««Дружина» или сестра? (Агиологическая справка)» (1928, № 7); «Песнь песней Соломона» (1928, № 8).

5. Критический обзор сведений о совершении рукоположений пресвитерами.

6. Каноны Ипполита и ареопагитские сочинения.

7. Александрия и Египет.

8. Невежественный проект.

Каждая из указанных глав распадается на несколько параграфов.

Духовенство не только вверенной нам епархии, но и других украинских епархий неоднократно обращалось к нам с просьбой, чтобы мы издали свой труд в печатном виде, так как с некоторыми извлечениями из нашего труда имели возможность ознакомиться участники как Харьковского Предсоборного Совещания 1924 г., так и Всеукраинского Поместного Собора 1925 г. Не располагая для такого издания потребными средствами, мы, конечно, не имели возможности удовлетворить такого желания православных борцов с самосвятством. Ныне же, благодаря редакции нашего синодального органа [«Український православний благовісник»], мы нашли возможность отпечатать из своего исследования пока одну главу и этим ознаменовать тридцатилетие своей скромной, но непрерывной литературной деятельности, начавшейся в ноябре 1896 года. Хотя мы с своей стороны считаем наиболее важною и интересною по новизне взглядов первую главу «Украина и ее лжеиерархия», тем не менее на первый раз мы решились издать иную главу, касающуюся предмета, чаще всего упоминаемого липковцами и в то же время им совершенно неведомого. Это—

ГЛАВА 7. АЛЕКСАНДРИЯ И ЕГИПЕТ

- § 1. Либерат.
- § 2. Блаженный Иероним.
- § 3. Достопримечательное примечание.
- § 4. Севир ибну-ль Мукаффа.
- § 5. Александрийская избирательная практика.
- § 6. Евтихий александрийский.
- § 7. Египетские епископы.
- § 8. Евсевий о древнейших епископах Египта.
- § 9. Начало египетского епископата.
- § 10. Епископские кафедры в Египте.
- § 11. Александрийские пресвитеры.
- § 12. Клирики и церковные деятели в Египте.
- § 13. Права александрийско-египетских пресвитеров.
- § 14. Епископы-пресвитеры.
- § 15. Кандидаты в александрийские епископы.
- § 16. Безвестный шакал.
- § 17. Коллуфианское движение.
- § 18. Пафнутий и Даниил.
- § 19. Резюме.

Одним из побуждений к изданию в свет предлагаемых статей служит брошенный нашему православию одним из липковских лжеепископов (в письме на имя Высокопреосвященнейшего митрополита Киевского Иннокентия) вызов поставить полемику с самосвятством на научную почву. Этот вызов мы принимаем. Пусть бросивший вызов убедится, что священная и символическая книга липковцев «За церкву, Христову громаду, проти царства тьми», написанная «творцом и зиждителем» самосвятельства Вл. Чеховским, ничего общего с церковно-исторической наукой не имеет.

Так как предлагаемый ряд статей есть не отдельное сочинение, а лишь одна из глав церковно-исторического исследования, то православный читатель должен иметь в виду, что он будет иметь дело не с началом, а с продолжением исследования. Поэтому, быть может, к своему неудовольствию, он будет встречаться иногда не с подробным изложением и разъяснением того или иного попутного вопроса, а только с упоминанием о по-

следнем, как уже о разрешенном в предшествующих главах. Во всех таких случаях мы указываем главу и параграф, где таковой вопрос был нами уже исследован; быть может, настанет время, когда увидят свет и другие главы нашего труда.

Очень возможно, что многие борцы против самосвяства, да и вообще православные читатели желали бы получить относительно «александрийской практики» сочинение общедоступного и популярного характера. Желание законное. Но пусть все такие читатели знают, что популярные сочинения возможны только тогда, когда есть серьезные ученые исследования. Мы предлагаем именно такое исследование, где почти каждый параграф является новым словом в церковно-исторической науке — не только русской, но и европейской. Сделать же популярное изложение результатов нашего исследования мы предоставляем другим лицам.

Архиепископ Лоллий

[1926]

§ 1. Либерат

При критическом обозрении как книжки Вл. Чеховского «За церкву, Христову громаду, проти царства тьми» (Харьков, 1922), так и рукописных произведений липковского общества, базирующихся исключительно на той же книжке Чеховского, мы отметили, что всего более липковцы стараются оправдать свое «киево-софийское действо» (лжехиротонию Василия Липковского 10/23 октября 1921 г.) «примером александрийской церкви». А один из самосвятских лжеепископов в своем рукописном «воззвании» к народу, млея пред «изобильной благодатью митрополита Василия», счастливый своим «духовным прозрением», решительно уверял всех: «Пример церкви александрийской, в коей до 250 г. христианской эры священники и миряне избирали и посвящали себе епископа, — этот пример действительно правильный и никем не может быть отвергнут».

Какое представление имеют наши самосвяты об «александрийской практике», это видно из книжки Вл. Чеховского, в которой приведены в качестве авторитетных и непогрешимых оснований подстрочные примечания из книги проф. А. Спасского «История догматических движений в эпоху вселенских соборов» (Сергиев Посад, 1906, стр. 138—139 [второе издание: там же, 1914]) и из «Лекций по истории древней Церкви» проф. В. Болотова (т. II, СПб., 1910, стр. 457), где примечания, впрочем, сделаны не самим Болотовым, а А. Бриллиантовым. В этих примечаниях Чеховский нашел тексты из блаж. Иеронима, Севера антиохийского, Евтихия александрийского и Восточной Патрологии. Заимствуя эти тексты не из первоисточников, а из вторых и даже третьих рук, создатель и апологет самосвятской лжеиерархии, конечно, не мог знать полного контекста первоисточников, не мог критически отнестись к словам авторов указанных примечаний, не мог научно выяснить и осветить подлинный смысл нередко темных и загадочных выражений древних писателей. Да и ссылаясь лишь на примечания Спасского и Бриллиантова (когого он принимает за знаменитого В. Болотова), он обнаруживает не только жалкое незнание церковно-исторических первоисточников, но и слишком скудное знакомство с русской богословской и церковно-исторической литературой последних 50 лет. Впрочем, может быть, это и к лучшему. Если бы он был более знаком с этой литературой, он нашел бы в ней еще целый ряд выписок из древних церковных писателей, и эти выписки сообщили бы ему из церковной жизни древней Александрии много неожиданного для него, и он тогда, при своем незнании церковной истории и при полном отсутствии критических способностей, быть может, создал бы в самом буквальном и грубом смысле «самосвяство» без всякого рукоположения с чьей бы то

ни было стороны. Эти выписки или «свидетельства» из древних церковных писателей, рассеянные в разных русских церковно-исторических сочинениях новейшего времени, иногда находящиеся почти в рабской зависимости от протестантских ученых, не только не уясняют, но прямо-таки затемняют и без того мало известную и неясную историю александрийской церкви древних веков. Выхваченные вне всякого контекста, не освещенные и не проверенные чрез сопоставление с ясными и достоверными сообщениями других первоисточников, эти «свидетельства» изображают церковную жизнь древней Александрии в виде какого-то хаоса, какой-то беспорядочной анархии, где нет ничего определенного установившегося, ничего закрепленного какими-либо правилами и законами. По этим «свидетельствам» древняя Александрия в семье христианских автокефальных церквей представляется каким-то уродом, по своему устройству слишком непохожим на прочие церкви.

В самом деле, чего только мы не найдем в этих отрывочных текстах и свидетельствах из древней истории александрийской церкви! Приводятся немцами-протестантами «свидетельства» и о том, что в Александрии никакого рукоположения совсем не было, а кандидаты в епископы сами совершали над собою посвящение и были, значит, в самом грубом и буквальнейшем смысле «самосвятами»; извлекаются «свидетельства» и о том, что посвящение над александрийскими епископами совершал «народ», т. е. одни лишь миряне; выписываются «свидетельства», говорящие о посвящении александрийского епископа мирянами совместно с пресвитерами; сообщаются «свидетельства» и о посвящении александрийского епископа одними лишь пресвитерами, причем приводятся якобы и конкретные примеры того, что александрийские и даже вообще египетские пресвитеры совершали рукоположения и в диаконский и пресвитерский сан. Намеренно замалчиваются одни только те свидетельства, из коих ясно усматривается, что рукоположение александрийских епископов совершали епископы, как это было всегда и повсюду в Христовой Церкви. Конечно, протестантские ученые, даже при своих иногда поразительно колоссальных познаниях всегда остающиеся верными своим конфессиональным тенденциям, часто злонамеренно придают совершенно ложное и превратное толкование древним «свидетельствам» касательно александрийской церкви. Представители же нашей молодой русской церковно-исторической науки, следуя протестантским авторитетам, совершенно упускают из вида, что у протестантов во всех их богословских и церковно-исторических трудах неизгладимо царит одна тенденция, именно — борьба с живым церковным преданием, сохраняемым от дней апостольских как на Востоке, так и на Западе. Сознательно и тенденциозно подбирая разного рода «свидетельства» в целях отвержения богоустановленной церковной иерархии, протестанты всегда имеют пред своим взором ненавистную им римско-католическую иерархию, от которой они отпали. Наши же русские ученые, родившиеся в стране живых церковных преданий и воспитавшиеся под руководством апостольской иерархии, в своих сочинениях, перефразируя немцев, просто хотят щегольнуть якобы новым, неведомым православному христианину словечком, или даже целым воображаемым «открытием» в области церковной истории, и это щегольство неприкровоенно проглядывает у них даже в самой манере выразиться — сколько хвастливо, столько же и боязливо — недомолвками и загадочными намеками.

Приступая к рассмотрению упомянутых «свидетельств», мы еще раз повторим великие слова покойного епископа смоленского Иоанна ([Соколова], † 1869 г.): «Мы не боимся за истину, и истина не боится за себя». В этой главе мы сначала рассмотрим свидетельства о «самопосвящении» александрийских епископов, затем перейдем к разбору сведений о рукоположении их мирянами и, наконец, подвергнем критическому рассмотрению свидетельства о рукоположении их пресвитерами. Мы будем касаться не только тех «свидетельств», которые знакомы Вл. Чеховскому, а через

него и прочим липковцам, но предусмотрительно подвергнем критическому разбору и те «свидетельства», которые им еще не известны, но рано или поздно могут сделаться известными из трудов протестантско-немецких писателей, а также и церковно-исторических исследований русских богословов, пользовавшихся немецкими пособиями.

Мы начнем с того «свидетельства», которое говорит в пользу якобы полного «самосвятства» древних александрийских епископов. В западно-европейской литературе оно известно с 1538 г., когда францисканский монах Петр Краббе издал в Кельне свое «Собрание соборов». Но в нашей русской литературе с ним познакомил впервые профессор Казанской духовной академии прот. А. Дружинин в своем исследовании «Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа александрийского» (Казань, 1900). Это свидетельство принадлежит Либерату, западному писателю, который нашим русским богословам почти неизвестен. Прот. А. Дружинин, сказав о достижении св. Дионисием епископского сана, сделал такое добавление: «Древние писатели упоминают о некоторых обычаях, соблюдавшихся в александрийской церкви при избрании и поставлении новых епископов». Затем, приведя известные и липковцам слова блаж. Иеронима, прот. А. Дружинин продолжает: «По свидетельству диакона Либерата, жившего в VI в., в Александрии существовал еще обычай, чтобы преемник почившего епископа оберегал его тело и правую руку его возлагал на свою голову и, по совершении погребения своими руками, брал и надевал на свою шею мантию блаженного Марка и тогда законно восседал на престол». «Конечно, — поясняет прот. А. Дружинин, — из приведенных свидетельств нельзя выводить того заключения, будто при поставлении александрийского епископа не было епископского возложения рук на вновь избранного епископа; блаж. Иероним и диакон Либерат указывают лишь на то, какие обычаи соблюдались в александрийской церкви при избрании и поставлении нового епископа помимо всем известных правил, соблюдавшихся во всех церквях без различия»¹. Неуверенная оговорка, сделанная прот. А. Дружининым, показывает, что он привел означенное свидетельство не непосредственно из сочинения Либерата, а заимствовал его из вторых рук. Из сочинения прот. А. Дружинина это «свидетельство» было перенесено проф. А. Покровским в его обширный труд «Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков» (Сергиев Посад, 1914), но уже с истолкованием в духе чистейшего протестантизма. Доверчиво полагаясь на авторитет известного А. Гарнака и других протестантских ученых, проф. А. Покровский решительно уверяет, что «вся египетская церковь до 30-х годов III в. не только канонически (?!), но и фактически управлялась лишь одним александрийским епископом»². Отсюда — стародавний протестантский вывод: раз на весь Египет был только один епископ, то по смерти его Египет оставался и совсем без епископа; не было, значит, в Египте никаких епископов, которые могли бы рукоположить преемника почившему. Вот почему проф. А. Покровский, выписав из сочинения о Дружинина свидетельство Либерата, заявляет о своем несогласии с мнением прот. А. Дружинина и определенно пишет: «Своеобразие древне-александрийской епископской хиротонии несомненно заходило гораздо дальше невинных добавлений и затрагивало вопрос о хиротонии по самому его существу. Однако такое уклонение от общего правила епископской хиротонии отнюдь не обуславливалось какими-либо принципиальными мотивами, а диктовалось простой, практической необходимостью — отсутствием других епископов во всем Египте»³. Правда, проф. А. Покровский, высказывая такое мнение, держит уклон в сторону совершения епископ-

¹ Дружинин А. прот. [свящ.] Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Каз., 1900, стр. 147.

² Покровский А., проф. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Серг. Пос., 1914, стр. 316.

³ Там же, стр. 314.

ской хиротонии в Александрии пресвитерами, хотя в отрывке из Либерата ни одним словом не упоминается о пресвитерах. Но старые протестантские ученые пользовались словами Либерата для отрицания какого бы то ни было рукоположения над древними александрийскими епископами.

В самом деле, «свидетельство» Либерата в том виде, в каком оно заимствовано прот. А. Дружининым из какого-то протестантского сочинения, является вполне благоприятным для теории самопосвящения. В приведенном отрывке из Либерата решительно ничего не говорится о каком-либо рукоположении. Да нового епископа как будто и некому рукополагать, так как он вступает в свое служение тотчас по смерти предшественника, останки коего он должен похоронить своими руками; оставаться же долгое время без погребения эти останки, конечно, не могли, ввиду возможного их разложения. Сама собою напрашивается чисто протестантская мысль, что кандидат в александрийские епископы совершает над собою самопосвящение, возлагая на себя святительскую десницу почившего епископа и надевая на себя священную реликвию евангелиста Марка. Сделавшись, таким образом, чрез самопосвящение епископом, преемник почившего приступал к погребению последнего и только уже после похоронного обряда, когда прежний епископ не оставался в своей епископии даже и останками, восходил на архиерейскую кафедру, как законный александрийский епископ.

Но фантазировать в таком направлении можно лишь или при совершенном незнакомстве с подлинным сочинением Либерата, или же при намеренном замалчивании полного текста Либератова сообщения. Нужно отметить, что Либерат в современной церковно-исторической науке пользуется большим уважением и доверием. Не обладая обработанным и гладким стилем, он пишет обстоятельно, добросовестно и правдиво, несмотря на принадлежность к защитникам так называемых «трех глав» (т. е. Феодора мопсуест[ий]ского, Ивы эдесского и Феодорита кирского). Его труд, составленный им около 564 г., обычно называется «Бревиарием», полное же его заглавие такое: «Краткое изложение дела несториан и еutihian» — *Breviarium causae nestorianorum et eutihianorum*. Либерат был уроженец Карфагена и состоял архидиаконом шестого района (*regionis*) карфагенской церкви, но с обстоятельствами несторианского и монофизитского движений был знаком очень хорошо, так как проживал несколько лет на греческом Востоке и кроме того руководился, по его словам, сочинением какого-то греческого и, что весьма ценно, александрийского писателя — свидетеля и очевидца церковных событий VI в.

Приведенные прот. А. Дружининым слова находятся в XX гл. Бревиария. В этой главе Либерат повествует о событиях в монофизитской среде, происшедших по смерти александрийского монофизитского патриарха Тимофея III († 535 г.). В то время александрийские монофизиты распались на две партии. Одни следовали учению бывшего антиохийского патриарха Севера (вернее Севира) и назывались фтартолатрами («тленопоклонниками»), другие держались учения Юлиана галикарнасского и известны были под именем афтартодокетов («нетленномнителей») или фантазиастов. Каждая из этих партий хотела посадить на патриарший престол своего кандидата. К партии фтартолатров, или севериан, принадлежала большая часть клира, а также знатнейшие граждане и государственные чиновники, между прочим кубикулярый (камергер) императрицы Феодоры Калотихий, полковник Аристомах и августал (сенатор) Диоскор. Эта партия выдвинула кандидатуру ученого монаха Феодосия. Простой же народ и монофизитские монахи, державшиеся афтартодокетских воззрений, желали видеть на патриаршем престоле Гайяна, который ранее был в Александрии архидиаконом. Народное волнение, поддерживаемое монахами, не дало Феодосию возможности удержать за собой патриарший престол. По изгнании Феодосия из Александрии, монахи и народ посадили на патриаршую кафедру своего избранника Гайяна. По словам

болландиста Соллерия, Гайян в то время был уже будто бы «архиепископом» (?), и партия юлианистов только «интронизировала» его⁴. Но и он занимал кафедру только 103 дня, после чего был удален с нее гражданскими властями, а через два месяца затем прибыл из Константинополя знаменитый впоследствии византийский полководец, будущий победитель ост-готов, Нарсес и, после кровопролитной борьбы на улицах Александрии между правительственными войсками и толпами сторонников Гайяна, восстановил Феодосия. Гайян же был отправлен в ссылку сначала в Карфаген, а затем в Сардинию. Впрочем, и Феодосий оставался на кафедре только год и четыре месяца. Так как в Александрии почти никто из монофизитов не стал подчиняться ему, то, по распоряжению императрицы Феодоры, покровительствовавшей северянам, он с почетом (*cum honore*) отозван был в Константинополь. Давая такие сообщения об александрийских событиях, Либерат, в отделе о борьбе за кандидатуру на освободившийся патриарший престол, буквально пишет следующее:

«По смерти александрийского епископа Тимофея, *рукополагается* (*ordinatur*), по желанию и требованию кубикюлярия Калотихия, сторонника Феодоры августы, Феодосий. Хотя он имел приговор клира, но народный мятеж не допустил его приверженцев противоречить (толпе); монахи, которых у него не было, стояли за Гайяна. Между тем в Александрии существует (*est*) такой обычай, что преемник усопшего (епископа) охраняет его тело, возлагает его правую руку на свою голову и, похоронивши своими руками, надевает на свою шею паллий (*pallium*) блаженного Марка и тогда законно занимает кафедру. В то время, как Феодосий ночью предпринимает это, народ и монастыри проведали о том, что было сделано вечером в епископии, по прихоти Калотихия и сановников, т. е. полковника Аристомеха и августа Диоскора: тотчас же подвергли Феодосия преследованию и изгнанию, чтобы не взял на себя погребения Тимофея»⁵.

Итак, Либерат определенно говорит, что Феодосий, по требованию правительственных лиц и при их содействии, был уже возведен в сан епископа и получил *надлежащее рукоположение* (*ordinatur*). Оставалось ему только получить интронизацию, т. е. законно взойти на кафедру, как преемнику евангелиста Марка и подлинному александрийскому епископу. Интронизация же в VI в. соединена была в Александрии с чином погребения умершего епископа и с возложением новым епископом на себя паллия св. Марка. Феодосий, как рукоположенный вопреки народному желанию и не имевший для себя поддержки со стороны монахов, которые пользовались громадным влиянием на народ, не мог совершить чин погребения Тимофея III открыто и публично, а потому задумал всё это сделать тайно от народа в ночное время. Но народ, узнав о совершённой над Феодосием хиротонии, не допустил его до интронизации.

В пояснение к сделанному Либератом сообщению мы напомним, что латинские термины *ordino* и *ordinatio* у церковных писателей всегда имеют только один определенный, установившийся смысл: рукополагаю (хиротонисую) и рукоположение (хиротония). Паллий св. Марка, возлагаемый на себя новопоставленным епископом, прот. А. Дружинин и проф. А. Покровский ошибочно приняли за мантию. На языке западных церковных писателей, к коим принадлежит и архидиакон Либерат, паллий — не мантия, а омофор. В западной церкви архиерейский омофор и доселе именуется паллием (*pallium*). Паллий напоминает собою наш омофор, но не церемониальный (большой), а тайносовершительный (малый). Он по древнему обычаю бывает соткан из белой шерсти, ширину имеет менее двух вершков, украшается черными шелковыми крестами и такими же наколочниками. Подобно малому омофору, паллий надевается католическими

⁴ Acta sanctorum, junii, t. V: Patriarcharum alexandrinorum historia chronologica. cap. 342.

⁵ Migne Patrologiae cursus completus. Series latina, tom. LXVIII, col. 1036

епископами на шею так, что концы его висят на груди. Относительно того, что хиротония Феодосия совершена была вечером, нужно иметь в виду, что при ожидании противодействий и беспорядков со стороны юлианистов, партия севериан действовала скрытно и спешно, не теряя времени и не смущаясь неурочными часами. Это в истории — не единственный случай. Известно, что римский антипапа Новациан, глава кафаров, был рукоположен тремя итальянскими епископами в 4 часа пополудни после хорошего обеда с обильной выпивкой⁶.

Из сообщения Либерата не видно, с какого времени описанный им обычай вошел в употребление: существовал ли он с первых лет христианства в Александрии, или же возник только в эпоху монофизитства. Известный католический писатель XVIII века, автор «Хронологической истории александрийских патриархов», болландист (незудит) Соллерий высказывает предположение, что эта «столь необычайная церемония введена была в Александрии, быть может, ради почитания св. Марка»⁷, но когда была введена, об этом он не делает никаких догадок. Впрочем, возможно, что этот обычай имел своего рода древность и существовал в Александрии не только в эпоху монофизитства, но и в более ранние времена чисто православия. Ведь, по сообщению Либерата, поставление нового епископа в Александрии происходило незамедлительно по кончине прежнего, и новый епископ должен был совершить над телом своего предшественника погребальный обряд. Справедливость этого сообщения находит себе в древней христианской письменности неоднократное подтверждение. Так, церковный историк Сократ Схоластик († после 439 г.), живший целым столетием раньше Либерата, сообщив, что Феофил, епископ александрийский, скончался 15 октября 412 г., добавил затем, что «Кирилл возведен был на престол уже в третий день по смерти Феофила»⁸. Еще раньше Сократа св. Епифаний Кипрский († 403 г.) в своем «Панарии» писал: «В Александрии существует обычай, чтобы после смерти епископа не слишком замедляли с его преемником, но ради сохранения мира, тотчас бы избирали, дабы в народе, при требовании одними одного, а другими другого, не происходили распри и ссоры»⁹. Кроме того, имеются известия, что некоторые из александрийских епископов пред смертью своею намечали себе заранее преемников и, следовательно, с рукоположением и интронизацией таковых не могло быть никакой задержки. Тот же Сократ о св. Афанасии Великом († 373 г.) сообщает, что «он совершал поприще епископского служения среди бесчисленных опасностей в течение 46 лет и поставил на свое место благочестивого и красноречивейшего мужа Петра»¹⁰. То же самое сообщается, как увидим ниже, и о более древних епископах: Юлиан († 189 г.) намечает Димитрия, Феона († 300 г.) назначает Петра I, Александр († 328 г.) — Афанасия. Таким образом, есть основания к допущению, что случайно упомянутый Либератом обычай существовал в Александрии не только в VI веке, но и в более ранние времена.

Следовательно, и в очень древнюю эпоху в Александрии существовала такая практика:

1) Кандидат на александрийский епископский престол сначала принимал в обычном порядке каноническое *рукоположение*;

2) затем возлагал на свою голову десницу своего покойного предшественника, как бы желая получить и от него благословение на предстоящее служение;

⁶ Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. VI, гл. 43; русск. перевод: СПб., 1848, стр. 389.

⁷ Acta - apertorum, junii, t. V: Patr. alex. hist. chron., cap. 49.

⁸ Сократ Схоластик. Церковная история, кн. VII, гл. 7; русск. перевод: СПб., 1850, стр. 513.

⁹ Епифаний Кипрский. Панарий, ересь 69; русск. пер.: Творения, ч. IV, М., 1880, стр. 120.

¹⁰ Сократ Схоластик. Церковная история, кн. IV, гл. 20; русск. пер.: стр. 348.

3) далее совершал погребение останков своего предшественника (неосомненно, при участии прочих епископов);

4) потом брал и возлагал на себя омофор основателя александрийской церкви, св. евангелиста Марка, как законно преемствующий ему епископ, и

5) наконец, облаченный в этот исторический омофор, он восходил на кафедру, или престол, александрийских епископов.

Отсюда само собою ясно, что «своеобразие древне-александрийской епископской хиротонии» нисколько не затрагивало вопроса о хиротонии по самому его существу, а все особенности александрийского чина были только именно «невинными добавлениями», присоединявшимися к общецерковному порядку епископской хиротонии.

§ 2. Блаженный Иероним

Прот. А. Дружинин в своем труде, заметив, что в древней Александрии при избрании и поставлении местного епископа соблюдались некоторые особенные обычаи, делает ссылку не только на Либерата, но и на блаж. Иеронима, о коем пишет: «В одном из своих посланий блаж. Иероним говорит, что «в Александрии, со времен евангелиста Марка даже до епископов Иракла и Дионисия, пресвитеры всегда выбирали одного из среды своей и, возведши его на высочайшую степень, называли епископом, — так точно, как войско делает императором, а диаконы из своей среды выбирают такого, который известен им за человека рачительного, и называют его архидиаконом». Сделанная прот. А. Дружининым оговорка, что из свидетельств блаж. Иеронима и Либерата «нельзя выводить того заключения, будто при поставлении александрийского епископа не было епископского возложения рук на вновь избранного епископа» [стр. 147], показывает, что автор исследования о св. Дионисии заимствовал обе цитаты из сочинения такого протестанта, который доказывал, что в Александрии епископы не получали никакого рукоположения. Недаром еще в свое время иезуит Соллерий, заметив, что слова Иеронима признаются всеми учеными за не очень ясные, обвинял протестантских писателей в злоупотреблении ими. Но словами блаж. Иеронима злоупотребляют не только протестанты, но и наши самосвяты. Это злоупотребление выражается в том, что все, желающие навязать блаж. Иерониму свои собственные заблуждения, во-первых, намеренно замалчивают слова, как предшествующие этому отрывку, так и последующие за ним, а во-вторых, не считают с другими древними писателями, свидетельства которых ведут к правильному пониманию слов блаж. Иеронима.

Многие из протестантских богословов, особенно старого времени, напр., многоученный француз-гугенот Клод де Сомез, иначе Клавдий Сальмазий (Salmasius, род. 1588 г., † 1653 г.), автор «Двух книг церковных исследований», также известный геттингенский проповедник Мосгейм (Johann Lorenz von Mosheim), издавший в 1755 г. (в последний год своей жизни) «Церковную историю», и др. пользуются вышеприведенным отрывком из Иеронима для доказательства того положения, что древние александрийские епископы обходились совершенно без рукоположения. И действительно, они вполне справедливо утверждают, что в данных словах блаж. Иеронима нет никакой речи о рукоположении, а весьма определенно говорится, что пресвитеры только нарекали или называли (nominabant) своего избранника епископом, подобно тому, как и войско не рукополагает императора, а только провозглашает, и диаконы, избирая из своей среды архидиакона, никакой хиротонии над ним не совершают. Сальмазий и его единомышленники совершенно справедливо утверждают, что блаж. Иероним говорит об одном только избрании и наречении (номинации) епископа. Но они погрешают в том, что весь процесс возведения в епископское достоинство того или иного кандидата ограничивают одним только этим избранием и наречением, не допуская продолжения и завершения этого про-

цесса канонической хиротонией. А что епископы александрийские в древнее время не оставались без рукоположения, это видно как из других исторических источников, так даже и из творений самого Иеронима, который в своей «Хронике» под 110 годом определенно говорит: «Четвертым в александрийской церкви *рукополагается* (ordinatur) епископ по имени Прим»¹¹. Об упомянутом Иракле Евсевий Памфил ясно пишет, что он, «прославившись знанием философии и других эллинских наук, был *рукоположен* в епископа тамошней (александрийской) церкви»¹². А св. Дионисий свидетельствует сам о себе, когда в послании к римскому епископу Ксенту (в 257 г.), по поводу одного благочестивого христианина, получившего крещение от еретиков, но потом воссоединившегося с церковью, пишет: «В собрании братьев находился некто, считавшийся давним правоверным и присоединенный к обществу христиан до моего *рукоположения*»¹³. Итак, александрийские епископы и в глубочайшей древности получали свой святительский сан чрез рукоположение. Измышления Сальмазия и прочих протестантов, мудрствующих в его духе, должны быть отвергнуты, как несоответствующие действительности.

Но кто же совершал рукоположение над александрийскими епископами? С ответом на этот вопрос выступает другая группа протестантских писателей, которые, основываясь на том же самом отрывке из Иеронима, уверенно отвечают, что таковую хиротонию совершали в Александрии пресвитеры. Первым среди протестантских ученых, кто дал такое истолкование приведенным выше словам блаж. Иеронима, был пресвитерианский писатель XVII в. Джон Сельден (Seldenus, родился в 1584 г., † 1654 г.). Его толкование было подхвачено многочисленными протестантскими учеными и повторяется вплоть до нашего времени. Это же толкование усвоено и создателем украинской лжеиерархии Вл. Чеховским, который в своей книжке пишет: «Наряду с порядком посвящения епископа церковью с епископами мы имеем и порядок посвящения епископов-патриархов церковью без тех, кто именовался епископами. Ясно, несомнительно свидетельствует Иероним о посвящении епископов-патриархов александрийских церковью с участием пресвитеров без епископов до половины III в. Иерониму принадлежат такие слова: «А что впоследствии избран один (епископ) и поставлен начальником над остальными, то это сделано для устранения раскола, чтобы всякий, привлекая к себе (людей), не разрывал Христовой церкви. Ибо в Александрии, со времени евангелиста Марка даже до епископов Иракла и Дионисия, пресвитеры всегда выбирали одного из среды своей и, возведши его на высочайшую степеню, называли епископом, так точно, как войско делает императором, а диаконы из своей среды выбирают такого, который известен им за человека рачительного и называют его архидиаконом»¹⁴.

Но всё это толкование Сельдена—Чеховского зиждется на крайне недобросовестном отношении к словам бл. Иеронима. В действительности же, как заметил еще английский церковный историк Ниль (J. Neal), «свидетельство бл. Иеронима решительно идет против тех, кто на него ссылается»¹⁵. И Сельден, и прочие протестанты, и Вл. Чеховский, ссылаясь на вышеприведенные слова бл. Иеронима, злонамеренно не доводят их до конца. А конец их такой: «так точно, как войско делает императором, а диаконы из своей среды выбирают такого, который известен им за человека рачительного, и называют его архидиаконом. Ибо что делает епископ, *исключая рукоположение*, чего не делал бы пресвитер?»¹⁶. Как только мы

¹¹ Иероним бл. Творения, русск. пер., Киев, 1879, т. V, стр. 368.

¹² Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. VI, гл. 31; русск. пер.: стр. 367.

¹³ Там же, кн. VII, гл. 9; русск. пер.: стр. 406.

¹⁴ Чеховский Вл. За церкву, Христову громаду, проти царства тьми. Харьк., 1922, стр. 36—37.

¹⁵ Neal J. A History of the Holy Eastern Church. The patriarchate of Alexandria. I. Lond., 1847, p. II.

¹⁶ Блаж. Иероним. Творения, т. III, Киев, 1880, стр. 394—397.

дочитаем слова бл. Иеронима до этого конца, то сразу же станет понятным, почему он, говоря о правах alexandрийских пресвитеров древнейшего периода, указывает на то, что эти пресвитеры «выбирали», «возводили на высочайшую степень», «нарекали епископом» своего избранника, действовали подобно войску и диаконам, но не говорит, чтобы они «рукополагали» и действовали подобно епископам прочих церквей. Иероним в данном случае сам же и поясняет, почему пресвитеры не рукополагали: рукоположение есть исключительная функция епископского сана. Не только в данном отрывке из Иеронима, но и вообще нигде в его творениях мы не встречаем речи о том, чтобы пресвитеры (священники) имели где-либо и когда-либо право совершать рукоположения и фактически совершали бы эти рукоположения. При чтении приведенного отрывка невольно приходят на память слова св. Иоанна Златоуста: «И пресвитеры получили учительство и предстоятельство в церкви, и что говорит (ап. Павел) о епископах, относится и к пресвитерам, ибо одним только рукоположением преимуществуют епископы и этим одним представляются они превосходящими пресвитеров»¹⁷. Это строгое согласие Иеронима с Златоустом должно служить для нас ключом к уразумению и правильному пониманию всей речи Иеронима об alexandрийских пресвитерах: Иероним не приписывает им того, что никогда и нигде пресвитерам не принадлежало.

Ведь, если бы древние alexandрийские епископы получали хиротонию от пресвитеров (священников), то и преемственность их от апостолов была бы не только крайне сомнительной, но даже и прямо недействительной. А между тем бл. Иероним в том же своем произведении, откуда заимствуется и выше приведенный отрывок, считает alexandрийских епископов такими же апостольскими преемниками, какими были и все прочие епископы, начиная с римского и константинопольского. «Не следует, — говорит он, — думать, что иная церковь в Риме, а иная во вселенной. И Галлия, и Британия, и Африка, и Персия, и Восток, и Индия, и все варварские народы одному поклоняются Христу, одно соблюдают правило истины. Где бы епископ ни был — в Риме или Евгубии, в Константинополе или Регии, в Александрии или Танисе, всюду имеет одинаковое достоинство, одинаковое и священство. Могущество богатства и смирение бедности не делает епископа ни высшим, ни низшим. Все они равно преемники апостолов». Если епископы всюду имеют одинаковое достоинство и священство и все они равно преемники апостолов, то ясно, что все они имеют и одинаковое рукоположение в общецерковном порядке, и alexandрийские епископы, следовательно, ничем не отличались в этом отношении от других епископов, и все они еще до Иракла и Дионисия рукополагались так же, как и епископы прочих церквей. Если бы в Александрии рукоположение в епископский сан совершалось не епископами, а священниками, то на это безусловно было бы обращено внимание всех прочих церквей и начался бы великий alexandрийский раскол с обильной перепиской и горячей полемикой между церквами и даже созывом многочисленных соборов в разных концах древнего мира. А возможность такого общецерковного волнения открывается из действительно бывших в древности волнений по поводу празднования малоазийскими христианами Пасхи одновременно с иудеями и по поводу крещения еретиков в Карфагене. Но по делу об alexandрийских рукоположениях никакого спора никогда не поднималось, а это значит, что alexandрийская практика рукоположения епископов ничем не отличалась от вселенской практики. Александрийская церковь имела тесную связь и постоянные сношения с церковью палестинской, ибо от Александрии до Кесарии Палестинской, при благоприятных условиях, было всего лишь около 65 часов плавания, т. е. менее трех суток. Об этих сношениях упоминают в своем окружном послании от 189—

¹⁷ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на 1 посл. к Тимофею; русск. пер.: СПб., 1859, стр. 145.

190 г. по поводу пасхальных споров палестинские и финикийские епископы: «От нас, — писали они, — отправляются письма к александрийской церкви, а из александрийской к нам; поэтому празднование святого дня у нас бывает согласно и вместе с ними»¹⁸. Поэтому и в чине епископской хиротонии между ними не могло быть несогласия. А о палестинской практике имеем ясное свидетельство от древнего историка, бывшего епископом Кесарии Палестинской: «Когда Наркисс удалился в пустыню и никто не знал, где он находится, тогда епископы сопредельных церквей за благорассудили рукоположить на его место другого, которому имя было Дий»¹⁹. А это рукоположение Дия в епископа элийского (т. е. иерусалимского) было не позже 195 г. и, следовательно, значительно раньше времен Иракла и Дионисия александрийских. Нужно обратить внимание на то, что в упомянутом послании от 189—190 г. палестинские и финикийские епископы имеют в виду переписку с Александрией, установившуюся задолго до 189 г. Следовательно, эта переписка велась в течение всего II в. Ужели палестинские и финикийские епископы не обратили бы внимания на отступление александрийской церкви от всеобщего порядка в деле хиротонии епископов? Из поставления «сопредельными епископами» в Иерусалиме Дия явствует, что к рукоположению епископов для больших и известных городов относились серьезно и внимательно все, не только ближайшие, но даже и более или менее отдаленные епископы. И этот порядок установился в церкви Христовой издавна. Еще в 107 году св. Игнатий Богоносец²⁰, по пути из Антиохии в Рим, писал филиладельфийцам, что он получил сведения о том, что антиохийская церковь, несмотря на его отсутствие, пребывает в мире и потому сейчас время благоприятное для избрания там епископа. Ввиду этого св. Игнатий просит филиладельфийцев принять участие в избрании антиохийского епископа. «Блажен, — говорит он, — о Иисусе Христе, кто удостоится такого служения, а вы будете за то прославлены. Если вы хотите, то это не невозможно для вас ради имени Божия, так как ближайшие церкви уже послали епископов, а некоторые — пресвитеров и диаконов»²¹. И в 107 г. этот обычай торжественного избрания и рукоположения был уже не новым: он шел от заповедавших его апостолов. Ужели только одна Александрия была глуха и непричастна к нему, и все церкви оставались слепы и невнимательны к Александрии? Нет, переписка Палестины и Финикии с Александрией говорит о том, что никто не оставался глухим и слепым до Александрии, и если вопрос о несогласованности александрийской ординационной практики с вселенской практикой никогда и никем не поднимался, то только потому, что такой несогласованности совсем и не было.

Если бы в Александрии была иная ординационная практика, то период пасхальных споров был самым благоприятным моментом для обличения александрийцев в отступлении от апостольской и вселенской практики. Обличителем их был бы такой боевой человек, как епископ ефесский Поликрат, праздновавший пасху вместе с иудеями. «Поликрат ефесский, — говорит проф. Болотов, — конечно, был не из тех натур, что всегда и всюду держат голову поклонную и беспомощно дают себя обидеть. Но этою добродетелью он одарен был в таком избытке, что она переходила уже в противоположную крайность: Поликрат мог и сам других обидеть». По исследованию проф. В. Болотова, вся тревога из-за пасхальных разногласий была поднята не иным кем, как именно александрийским епископом Димитрием в 189 г. Его предшественник, епископ Юлиан, скончался 4 марта 189 г. Димитрий, назначенный в епископы самим Юлианом, был рукоположен, вероятно, вскоре же по кончине последнего, еще до Пасхи.

¹⁸ Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. V, гл. 25; русск. пер.: стр. 312.

¹⁹ Там же, кн. VI, гл. 10; русск. пер.: стр. 336.

²⁰ Lightfoot J. B. The Apostolic Fathers. Part II, v. I, London, 1890, p. 30.

²¹ Игнатий Богоносец. Послание к филиладельфийцам, гл. 10; русск. пер.: Писания мужей апостольских, М., 1860, стр. 416.

Но в 189 г., по астрономическим таблицам, при весеннем равноденствии 21 марта 13 ч. 18 м., одно полнолуние приходилось 20 марта 0 ч. 44 м., другое — 18 апреля 8 ч. 31 м. В Ефесе за пасхальное полнолуние было принято мартовское, тем более, что и по иудейскому календарю в 189 г. 15 нисана приходилось как раз 20 марта. Поэтому Поликрат отпраздновал «спасительную пасху» в ночь с 19 на 20 марта со среды на четверг, «в тот день, когда, по его словам, народ (иудейский) отлагал квасный хлеб»²². Но в Александрии, равно как и в прочем христианском мире, мартовское полнолуние в 189 г. считалось не за весеннее, а за последнее зимнее, так как оно приходилось несколькими часами раньше весеннего равноденствия. Поэтому там за первое весеннее полнолуние считали апрельское и пасху праздновали 20 апреля — в первый воскресный день после 18 апреля. Рукоположенный перед пасхой, епископ Димитрий после пасхи разослал, по обычаю того времени, ко всем первенствующим епископам автокефальных церквей «вступительные грамоты», *ὑράματα συστατικά*, с уведомлением о своем занятии александрийской кафедры, — с тем расчетом, чтобы эти грамоты были всюду прочитаны на епископских соборах, которые должны были, по 37 правилу св. апостолов, ежегодно происходить «в четвертую неделю (т. е. в преполовение) пятидесятницы», что в 189 г. по александрийской и общехристианской пасхалии приходилось 14 мая. Но александрийские клирики, прибывшие с грамотой Димитрия в Ефес около 10 мая, узнают неожиданную для себя новость, что 8 мая ефесские христиане отпраздновали даже пятидесятницу. Естественно, что они подняли вопрос о причине такого раннего празднования пасхи и притом, с их александрийской точки зрения, в зимнее время. Ответ сурового Поликрата мог быть тот же самый, какой он дал римскому епископу Виктору в своем послании: «Мы празднуем этот день непогрешительно (буквально: «без мошенничества»), ничего не прибавляя и не убавляя». Такое обвинение александрийцев в мошенничестве и в прибавке или убавке дней к «настоящему» пасхальному дню естественно побудило епископа Димитрия передать дело по такому обвинению на суд прочих церквей. Поликрату ефесскому пришлось столкнуться со всем христианским миром, и в этом столкновении он занял позицию не оборонительную, а наступательную, и решительно заявил: «я угрозу не боюсь»²³. Нападая на епископа римского Виктора, он в большей степени мог бы напасть на Димитрия, поднявшего такую тревогу, и бросить ему обвинение в незаконном рукоположении. Момент для этого был самый благоприятный. На «вступительную грамоту» Димитрия он мог бы ответить ему своим отказом признать его за законного и канонического епископа, как это сделал, напр., в 251 г. св. Киприан карфагенский по отношению к Новациану, что видно из слов его послания к Корнилию римскому: «Когда (Новациан), по обычаю новых епископов, прислал к нам в Африку легатов, желая быть принятым в общение с нами, то отсюда чрез собор многих епископов, на котором мы присутствовали, вынесено решение, что он становится чуждым и не может состоять в общении с нами»²⁴. Однако Поликрат ефесский не поступил так с Димитрием, равно как не стал и прочим церквам указывать на то, что они, отступив от апостольской пасхалии, внимают голосу такой церкви, которая изменила апостольскому чину епископских рукоположений и не имеет правильного епископа. Он этого не сделал, так как знал, что александрийского епископа так же, как и его самого, рукополагали законным образом епископы.

Кроме того, если бы в древней Александрии до времен Иракла и Дионисия хиротония епископов совершалась руками пресвитеров, то эту осо-

²² Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. V, гл. 24; русск. пер.: стр. 308.

²³ Болотов В. Из истории церкви сиро-персидской. «Христианское чтение», 1900, 2, стр. 450—454.

²⁴ Св. Киприан Карфагенский. Послание 35; русск. пер.: Творения, т. 1, Киев, 1891, стр. 195.

бенность несомненно отметили бы прежде всего церковные историки, напр., Евсевий Кесарийский, который для этого имел даже очень удобный случай. Мы видели, что он ясно и определенно говорит о «рукоположении» Иракла. Если бы Иракл был первым александрийским епископом, принявшим хиротонию в общецерковном порядке от епископов, то Евсевий, несомненно, отметил бы это обстоятельство, сказав, что прежде того в Александрии была практика иного рода. Между тем он этого не сделал, да и вообще из древних отцов и церковных писателей решительно никто и нигде не говорит, что в древней Александрии епископская хиротония совершалась руками пресвитеров, т. е. священников. В «Панарии» св. Епифания Кипрского, составленном в 375 г., есть весьма ценные слова²⁵, направленные против севастийского еретика Аэрия: «Он (Аэрий) говорит, что епископ и пресвитер — одно и то же. Как же это возможно? Сан епископский рождает отцов для церкви, а сан пресвитерский, будучи не в состоянии рождать отцов, рождает чад для церкви посредством бани пакибытия, а не отцов или учителей. И как можно поставлять пресвитеру, не имеющему права рукоположения? Или как можно назвать пресвитера равным епископу?»²⁶. Эти слова св. Епифания о том, что пресвитерский сан «не в состоянии рождать» отцов или учителей, что пресвитеры не имеют права совершать рукоположения, что священник не может быть назван равным епископу, имеют очень большую ценность как вообще, так и в приложении к александрийской церкви в частности. Ибо этот плодовитый писатель знал Александрию настолько хорошо, что мог даже назвать почти все ее храмы. Древние обычаи и установления в Александрии он мог прекрасно знать и как изучивший почти всю древнюю церковную литературу, и как много лет живший в разных местах Египта, где он свободно объяснялся не только на общекультурном греческом языке, но и на местном языке — коптском. Блаж. Иероним во второй книге своей «Апологии против Руфина» удостоверяет о нем, что «он знал греческий, сирский, еврейский, египетский (коптский) и отчасти латинский языки»²⁷. Решительные и уверенные слова св. Епифания могли принадлежать только такому человеку, который имел самые достоверные сведения, что ни Александрия и никакой другой город никогда не отступали от общецерковного порядка в совершении епископской хиротонии. Если бы в Александрии когда-нибудь совершалась епископская хиротония пресвитерами, то св. Епифаний не имел бы под собой никакой почвы для обличения Аэрия в еретичестве, да и не решился бы выступить с своей речью против севастийского честолюбца, рискуя и сам быть изобличенным указанием на александрийскую практику, если бы таковая действительность когда-нибудь существовала.

Таким образом, как эти соображения, так и самый контекст Иеронимовой речи решительно отвергают измышление Сельдена и его новейшего единомышленника Вл. Чеховского. Правда, цель, с какою бл. Иероним привел на память александрийских пресвитеров, состояла у него в том, чтобы возвысить авторитет и значение современного ему пресвитерства. Возвысить же пресвитерский сан у Иеронима, который и сам состоял в этом сани, были конкретные побуждения. У нас уже была при объяснении 3 и 4 правил Карфагенского собора 398 г. подробная речь (гл. V, § 2)

²⁵ В книжке архиеп. Иосифа: «Происхождение и сущность самосвяства липковцев» (Харьков, 1925) в отделе прот. Н. Гроссу «Великий религиозный обман» на стр. 32 приводятся в обличение самосвятвов такие слова якобы св. Епифания Кипрского: «Еретик Аэрий обезумел, потому что говорит, будто бы нет разницы между епископом и священником. Священник всё совершает по поручению епископа, и еще не было случая, чтобы священник совершил таинство рукоположения. Как священник может занять место епископа-предстоятеля, когда он не имеет права возлагать руки для хиротонии?». Считаю нужным заметить, что таких слов у св. Епифания нет, и потому пользоваться ими в полемике с липковцами не следует.

²⁶ Епифаний Кипрский. Панарий, ересь 75; русский перевод: ч. V, М., 1881, стр. 39.

²⁷ Блаж. Иероним. Творения, русск. пер.: Киев, 1879, ч. V, стр. 73.

о той клерикальной борьбе между диаконами и пресвитерами, которая особенно разгорелась в IV и V веках. Бл. Иерониму пришлось быть невольным свидетелем ненормальных взаимоотношений между диаконами и священниками того времени. Диаконы, которые в первые три века были ближайшими сотрудниками епископов и которых по древнему обычаю в каждом городе было не более семи, предьявляли свои права на более почетное положение в церкви, чем пресвитеры, которых в крупных городах было значительно больше, чем диаконов; напр., в Риме уже в III в. при семи диаконах было 46 пресвитеров²⁸. Бл. Иероним, крайне недовольный честолюбивыми стремлениями диаконов, писал: «Всё редкое желательно. Полий (трава от блох) у индусов ценится дороже перца. Диаконов делает почетными их малочисленность, пресвитеров — презрительными их множество. Впрочем, и в Римской церкви пресвитеры сидят, а диаконы стоят, хотя, при возрастающем развращении, мне случалось видеть, что в отсутствии епископа диаконы сидят между пресвитерами, а на пирах в домах частных благословляют пресвитеров. Пусть делающие это научатся, что они делают неправильно, и пусть выслушают апостолов: «неприлично нам, оставивши слово Божие, служить трапезам». Пусть знают, чего ради установлены диаконы. Пусть читают Деяния Апостольские и помнят свое положение». В этот-то разгар клерикальной борьбы бл. Иероним получает из Рима от некоего Евангела (по иным манускриптам, Евагрия) письмо с сообщением, что в Риме есть лица, отдающие предпочтение диаконам пред пресвитерами; даже больше того: в Риме установилась практика, по которой лица, рукополагающиеся там в пресвитерский сан, должны предварительно брать о себе одобрительный отзыв у диаконов. Бл. Иероним дал Евангелу ответ. Но письмо Иеронима²⁹ с первой же строчки дышет раздражением, которое лишает автора возможности хранить строгую последовательность мыслей и доводит его до неоднократных впадений в противоречие самому себе. На первый взгляд это раздражение палестинского отшельника из-за каких-то римских диаконов представляется совершенно непонятным и как будто беспричинным. Очевидно, что причину этого неожиданного раздражения, этой потери последовательности в мыслях, этих неуместных противоречий нужно искать не в римских диаконах, а в глубоких тайниках души самого Иеронима. Письмо Евангела, очевидно, разбередило у него какую-то душевную рану, и он второпях, непродуманно пишет то, что подсказывает ему одно лишь слепое чувство.

Кратко, но метко и справедливо характеризует бл. Иеронима проф. В. Болотов, называя его «вифлеемским пресвитером с пылкой фантазией, не совсем свободным от честолюбивых поползновений»³⁰. А известный английский церковный историк Джемс С. Робертсон дает еще более резкую характеристику Иеронима, отмечая, что в нем «необычайное умственное дарование и искренняя ревность на служение Христу странным образом сочетались с крайностями в мнении и поведении, жаждою власти и авторитета, гордостью, честолюбием и крайней раздражительностью»³¹. В самом деле: ученейший человек, плодovitейший писатель, неутомимый путешественник, видный аскет, доживший до редкой старости³², и — толь-

²⁸ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VI, гл. 43; русск. пер.: стр. 389.

²⁹ В русском переводе оно помещается под № 116, но в различных иностранных изданиях оно обозначается разными №№: то 146, то 101, то 85.

³⁰ *Болотов В.* Лекции..., т. II, стр. 457.

³¹ *Робертсон Дж.* История христианской церкви; русск. пер.: СПб., 1890, стр. 303.

³² Бл. Иероним Стридонский — плодovitейший из церковных писателей Запада. Название Стридонского получил по месту своего происхождения из г. Стридона, лежавшего где-то между Паннонией и Далмацией. Родился в 331 году. Получив широкое образование, он принял в Риме крещение. Много путешествовал по разным странам. Имел сан псевритера, основав свое пребывание в одной из пещер г. Вифлеема. Скончался на 89 г. жизни в 419 г. Им сделан с еврейского языка на латинский перевод Библии, получившей название «Вульгаты», написаны толкования на различные книги Свящ. Писания, историческое сочинение «О знаменитых мужах», несколько полемических трактатов и много писем к разным лицам.

ко пресвитер! Честолюбие и жажда власти естественно напоминают ему о высшем сане, который от него постоянно ускользал. Что он мог переживать? Какие думы и чувства таить про себя в таком положении? С одной стороны, он успокаивает и утешает себя обманчивой мыслью о необычайной высоте того пресвитерского сана, в котором он безнадежно оставался, а с другой — раздражается против всех, кто так или иначе посягал на эту высоту: и против диаконов, и против епископов. Это раздражение, проглядывающее и в других его письмах, напр., к Непоциану об образе жизни клириков и монахов, особенно ярко выступает в письме к Евангелу, которое начинается такими словами: «Читаем у Исая: Глупый скажет глупость. Слышу я, что некто дошел до такого сумасбродства, что отдает диаконам преимущество пред пресвитерами, т. е. епископами. Если Апостол ясно учит, что пресвитеры суть те же епископы, то можно ли сносить равнодушно, когда служитель трапез и вдовиц надмевается перед теми, по молитвам коих совершается Тело и Кровь Христова? Ищешь доказательства? Выслушай свидетельство: Павел и Тимофей, рабы Иисуса Христа, всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах с епископами и диаконами».

Итак, Иероним неожиданно превращается в Аэрия. Следовательно, всё, что было нами сказано (гл. V, § 1) против Аэрия, надлежало бы направить и против бл. Иеронима. Но в действительности бороться с Иеронимом нет никакой нужды. Между Иеронимом и Аэрием — громадная разница: для Аэрия учение о равенстве пресвитера с епископом было его крепким еретическим убеждением, у Иеронима же здесь не убеждение, а только слова, порожденные минутным раздражением и представляющие собой его своеобразный, до крайности резкий полемический прием. Бл. Иероним отлично понимал и в своих сочинениях, более продуманных и спокойных, ясно и правильно, в духе чистого православия излагал учение о степенях церковной иерархии. Выше мы видели, как его подлинные взгляды на епископский сан согласуются с строго православным учением вселенского святителя Иоанна Златоуста. Да и в этом письме к Евангелу он, впадая в противоречие, изобличает самого же себя, когда говорит: «ибо что делает епископ, исключая рукоположение, чего не делал бы, пресвитер?» Этими словами, глубоко правдивыми и совершенно православными, бл. Иероним свидетельствует, что между епископом и пресвитером существенное различие, и что преимущество епископа пред пресвитером заключается не в одних лишь начальных правах и административных функциях, но и в благодатных полномочиях: епископ совершает рукоположения, «рождает, как сказал св. Епифаний, отцов для церкви», чего пресвитер делать «не в состоянии». Что касается уверения, будто «Апостол ясно учит, что пресвитеры суть те же епископы», то тут бл. Иероним совершенно не прав. Ни у одного апостола не только ясного, но и вообще никакого учения нет о равенстве и тождестве пресвитеров с епископами. Приведенные же Иеронимом из Послания ап. Павла к филиппийцам приветственные слова говорят не о том, что под епископами разумеются и пресвитеры, а единственно о том, что в Филиппах в 62 г. пресвитеров совсем еще не было.

Повторив еще раз, что «епископ и пресвитер одно и то же», бл. Иероним сообщает Евангелу: «А что впоследствии избран один и поставлен начальником над остальными, то это сделано для устранения раскола, чтобы всякий, привлекая к себе, не разрывал Христовой церкви». Если бл. Иероним говорит здесь о происхождении епископского сана и власти, то это его сообщение только вводит Евангела в заблуждение. Оно не имеет под собой никаких ни экзегетических, ни исторических оснований, а является, действительно, плодом «пылкой фантазии» вифлеемского пресвитера, ибо и сам он не отмечает хронологически точно, когда именно «впоследствии» явился «избранный и поставленный» епископ — монарх. Из Священного Писания мы достоверно знаем, что монархический епис-

копат возник не «впоследствии», а «в начале» исторической жизни церкви, еще при апостолах, и явился не как компромиссный результат какой-то борьбы в недрах иерархии, а как божественное установление, созданное богодухновенными апостолами по озарению свыше. Почему в Филиппах в 62 г. оказалось более одного епископа, то правильное объяснение этому можно строить на основании самого же Послания к филиппийцам. Апостол был тогда в узах (1, 7, 13); филиппийцы послали к нему в Рим Епафродита с вспомоществованием (4, 18) и ожидали его возвращения. Вероятно, в это время в Филиппах пребывали, в ожидании распоряжений и наставлений от Апостола, епископы окрестностей этого города, ибо в самых Филиппах был только один епископ, к которому св. Павел и отправил с Епафродитом свое послание и к которому обращается с просьбой: «Ей, прошу и тебя, искренний сотрудник, помогай им (Еводии и Синтихии), подвизавшимся в благовествовании вместе со мною» (4, 3). В пастырских же посланиях ап. Павла к Тимофею и Титу идет явная речь о епископе всегда в единственном числе, в отличие от пресвитеров и диаконов, о которых Апостол говорит во множественном числе (Тит. 1, 5; 1 Тим. 3, 8—12). Представленный в этих посланиях образ епископа с напоминанием ему о доме и чадах, как правителю общины и наставнику духовных детей, свидетельствует о его единоличности, так как двух хозяев в одном доме и двух отцов в одной семье не бывает. Да и требование, чтобы епископ имел доброе свидетельство от «внешних», т. е. язычников, показывает, что не какая-либо коллегия — епископская или пресвитерская, а именно он единолично является пред властями и языческим обществом представителем христианской общины в данной местности³³. Так было при апостолах, в творческую и основоположительную эпоху христианства, или в новозаветный апостольский период библейской истории. А что было в самом начале «церковной» истории, мы узнаём из творений такого раннего писателя, как св. Игнатий Богоносец (†107), ученик и ставленник апостолов. В его творениях ясно говорится, что в каждой церковной общине был только один епископ и при нем пресвитеры и диаконы. «Епископ, — говорит св. Игнатий, — председательствует на место Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов и диаконам вверено служение Иисуса Христа», поэтому святой отец и приглашает магнезийских христиан «благоупевать с достойнейшим епископом и с прекрасно сплетенным венцом пресвитерства и в Боге диаконами»³⁴. Таким образом, «пылкая фантазия» вифлеемского пресвитера является совершенно беспочвенной. А в своих суждениях о причине установления единоличного епископата он оказывается даже наивным. По его мнению, епископат возник вследствие чьих-то опасений, как бы каждый пресвитер, привлекая к себе народ, не стал разрывать церковь Христову. Но, ведь, и при епископе добрые пресвитеры могут привлекать к себе народ и своей благочестивой жизнью, и своим красноречьем, и своим благоговейным богослужением, и своею любовью и обходительностью, отнюдь не разрывая церкви Христовой. А от злых пресвитеров не спасет никакой епископат; подражатели Иуде Искариотскому всегда найдутся: в Карфагене Новат, в Агваце Манес, в Александрии Арий, в Севастии Аэрий, в Киеве Василий Липковский и т. д. Но в наивных рассуждениях бл. Иеронима наиболее любопытным является его скачок за примером в Александрию. А почему бы ему для Евангела, как римского жителя, не взять примера из истории римской церкви? Да очень просто, почему бл. Иероним не обратился к римской истории: Рим не только не благоприятствует его «теории опасений», но решительно ниспровергает ее. В Риме так же, как в Филиппах, Коринфе и других городах, до начала II в. совсем не было пресвитеров, а был только один епископ с диаконами. Этим евро-

³³ Мышцын В. Устройство христианской церкви в первые два века. Серг. Пос., 1909. стр. 237.

³⁴ Игнатий Богоносец. Послание к магнезийцам, гл. 6 и 13; русск. пер.: Писания мужей апостольских, стр. 389 и 393.

пейские и сирские церкви древнейшего периода и отличались от египетских, где при епископе нередко состояло несколько пресвитеров. О таком составе клира в европейских церквях свидетельствует св. Климент Римский, писавший в 96 г. в своем Послании к коринфянам: «Проповедуя по городам и селам, апостолы поставляли первенцев их, по испытании духом, епископами и диаконами для будущих верующих. И это не новость: много времени раньше написано об епископах и диаконах. Ибо так говорит Писание: «поставлю епископов их в правде и диаконов в вере» (Ис. 60, 17)»³⁵. Рим и Коринф, значит, так привыкли обходиться без пресвитеров, что святой отец для наличной диады иерархических степеней находил оправдание даже в пророчествах Ветхого Завета. Младший современник Климента Ерм, автор весьма распространенной в древности книги «Пастырь», говоря символически о «камнях квадратных и белых, хорошо прилаживающихся своими спайками», разумеет под ними из иерархических лиц тоже только епископов и диаконов³⁶. Даже памятник восточного происхождения, знаменитое «Учение 12 апостолов» (Дидахи), относимое большинством ученых к концу I века, ни разу не упоминает о пресвитерах, а преподает христианам такое наставление: «В день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедавши прежде грехи свои, дабы чиста была жертва ваша... Поэтому рукополагайте себе епископов и диаконов, достойных Господа, мужей кротких и несребролюбивых, истинных и испытанных»³⁷. Подобное же встречаем и в Сирской Дидакалии (памятнике первой половины III в.): «Ныне Аарон для вас — диакон, Моисей — епископ: итак, если Моисей от Господа наречен богом (Исх. 7, 1), то и епископ должен быть почитаем вами, как Бог, а диакон как пророк»³⁸. «Итак, епископы и диаконы, — говорится в том же памятнике, — будьте единомысленны и заботливо пасите народ в единодушии, ибо вы оба должны быть едино тело: отец и сын, так как вы — символ господства. Диакон обо всем должен давать знать епископу, как Христос Своему Отцу»³⁹. «Обязанность вдовиц, — говорится там же, — состоит в том, чтобы быть чистыми и повиноваться епископам и диаконам»⁴⁰. Этим древним церковным порядкам св. Епифаний Кипрский дает такое объяснение: «Где не оказывалось человека достойного епископства, там место оставалось без епископа; где же была нужда и были люди достойные епископства, там поставляемы были епископы. Если народа было немного, и из них некого было ставить в пресвитеры, то довольствовались одним местным епископом; а без диакона епископу быть невозможно»⁴¹. Эти исторические справки как нельзя лучше определяют истинную ценность Иеронимовой «теории опасений»: епископы были и без пресвитеров.

Отождествив в минуту излишней горячности пресвитеров с епископами, бл. Иероним, еще не доведя своего письма до конца, уже забыл про это отождествление и в прямое опровержение самого себя начал разъяснять Евангелу, что в церкви Христовой ни могущество богатства, ни смирение

³⁵ Климент Римский. Послание к коринфянам, гл. 42; русск. пер.: Писания мужей апостольских, стр. 142—143. О времени происхождения этого послания см.: Zahn Th. Einleitung in das Neue Testaments, Leipzig, 1897, Band 1, S. 439; также Harnack Ad. Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Leipzig, Teil 1, S. 255.

³⁶ Ерм. Пастырь. Видение III, гл. 5; русск. пер.: Писания мужей апостольских, стр. 238—239. Время написания «Пастыря» определяется различно. По одним, он написан в конце I в. (Zahn Th. Der Hirt des Hermas. Gotha, 1868, S. 96—97); по другим, — в 130—140 гг. (Harnack Ad. Die Chronol. der altchristl. Litter. bis Eus., t. I, S. 257. Funk F. Opera Patrum Apostolorum. Tubingae, 1878, p. CXIV).

³⁷ Учение 12 апостолов, гл. 14—15; русск. пер. см.: Карашев А. О новооткрытом памятнике «Учение 12 апостолов». М., 1896, стр. 41—42.

³⁸ Дидакалия, т. е. католическое учение 12 апостолов и святых учеников нашего Спасителя гл. IX; русск. пер. в приложении к книге проф. П. Прокошева: Didascalia Apostolorum и первые шесть книг Апостольских постановлений. Томск, 1913, стр. 64—65.

³⁹ Там же, гл. IX, стр. 80.

⁴⁰ Там же, гл. XV, стр. 109.

⁴¹ Епифаний Кипрский. Панарий, ересь 75; русск. пер.: ч. V, стр. 40.

бедности не полагают своего отпечатка на достоинство священства. «Где бы епископ ни был — в Риме или Евгубии, в Константинополе или Регии, в Александрии или Танисе, всюду имеет одинаковое достоинство, одинаковое и священство. Могущество богатства и смирение бедности не делает епископа ни высшим, ни низшим. Все они равно преемники апостолов». Эти весьма ценные для полемики с католиками слова о равенстве епископа ничтожной Евгубии с могущественным римским папой важны и для определения истинных воззрений бл. Иеронима на церковную иерархию. Очевидно, употребив неожиданно для самого себя слова о равенстве пресвитеров с епископами, он на самом деле никак не мог проникнуться этой идеей всецело, а неизбежно и непредотвратимо мыслил только о равенстве между епископами, где бы они ни служили и в каком бы материальном положении ни находились. Конечно, это совершенная правда, что епископ в Риме и епископ в Евгубии имеют одно и то же священство и достоинство. Но епископ в Риме и пресвитер в том же самом Риме имеют не одно достоинство и не одну и ту же степень священства. Если бы Иероним был последователен и верен начальным словам своего письма, он должен был бы указать Евангелу именно на равенство римского папы римскому священнику. Но он этого не сделал, да и Евангел, как житель Рима, только посмеялся бы его словам. Иероним и сам не мог верить причудам своего минутного увлечения, так как отлично знал, чем был в Риме епископ, и что представляли собой римские пресвитеры, в сравнении с которыми даже диаконы были более «почтенными». Негодуя против этих «почтенных» диаконов с их неуместными претензиями, бл. Иероним, заметив, что «кто производится, тот производится из низшего в высшие», с иронией писал Евангелу: «Итак, пусть диакон рукополагается из пресвитеров, чтобы пресвитер считался ниже диакона, до которого он должен возвыситься. А если пресвитер рукополагается из диаконов, то, хоть бы он пользовался и меньшими выгодами, должен считать себя высшим по священству». Но этими словами бл. Иероним окончательно ниспровергает всё свое измышление о равенстве между пресвитерами и епископами. Если Иероним негодует на диаконов за их честолюбивые поползновения, то это же самое негодование он должен перенести и на самого себя, за свои пресвитерианские претензии на равенство с епископами, так как, по его же словам, «кто производится, тот производится из низшего в высшие». От начальных дней христианства, с тех пор как апостолами была установлена вторая степень священства, все епископы производятся и рукополагаются из пресвитеров: ясно само по себе, что равенства между пресвитером и епископом нет.

Итак, путем аналитического обозрения письма блаж. Иеронима к Евангелу можно установить, что бл. Иероним, высказывая иногда, в минуты раздражения и излишней горячности, резкие и необычайные слова, не соответствовавшие его действительным и постоянным убеждениям, держался в учении о церковной иерархии и ее степенях взглядов совершенно православных, признавая вместе с Златоустом, что совершение рукоположений принадлежит исключительно к преимуществам епископского сана. Сообщение об александрийской практике, сделанное им в письме к Евангелу, касается не рукоположения александрийского епископа, а только его избрания и интронизации, что совершалось пресвитерами в древнейшую эпоху «со времени евангелиста Марка даже до епископов Иракла и Дионисия». Но эта хронологическая дата весьма неопределенна, ибо Иракл и Дионисий были епископами не одновременно, а последовательно один за другим. Кто же был последним пресвитерским избранником: предшественник ли Иракла Димитрий (189—231 гг.), сам ли Иракл (232—247 гг.) или, наконец, его преемник Дионисий Великий (247—264 гг.)? Такая неопределенность значительно умаляет ценность Иеронимова сообщения, показывая, что он пишет не на основании точных исторических документов, а довольствуясь какими-то сомнительными и ненадежными источниками. И в этом ничего удивительного нет. Ведь рассматриваемое нами сообще-

ние находится не в каком-либо ученом труде Иеронима, составленном на основании критически проверенных и правильно понятых им первоисточников. Оно заключается в простом, частном, наскоро набросанном письме к какой-то маловедомой личности — Евангелу. А такое письмо не требовало от Иеронима точных ученых справок. Оно могло довольствоваться и тем, что Иероним когда-то слышал или читал, и что он уже стал плохо помнить и неясно представлять, а пожалуй даже и превратно толковать. Бл. Иероним даже в своих ученых трудах, имея под руками более древние первоисточники, не всегда проявлял правильное отношение к ним, так что новейшим ученым нередко приходится отмечать, что иные сообщения Иеронима являлись только «дурно понятыми и превратно истолкованными» словами более древних писателей. А, ведь, письмо Иеронимова — и совсем не ученый труд. Иное дело было бы, если бы бл. Иероним писал в своем письме то, чему сам был свидетель и что видел своими собственными глазами. Говорить же в летучем письме о древностях — дело довольно рискованное. Поэтому письмо к Евангелу в отношении к александрийской церкви ни в каком случае не может служить историческим первоисточником. Сведения, сообщаемые Иеронимом в этом письме, нуждаются в проверке более древними свидетельствами.

По счастью, мы имеем свидетельство такого древнего церковного писателя, деятельность которого началась еще «до времени Иракла и Дионисия», при александрийском епископе Димитрии, и который долгое время принадлежал именно к александрийской церкви. Мы разумеем знаменитого учителя Александрийской Огласительной школы и величайшего богослова древности — Оригена. Свидетельство этого древнего писателя в значительной мере ограничивает ту монополию александрийских пресвитеров в деле избрания епископов, какую наделил их бл. Иероним. Правда, Ориген не писал специального трактата о порядке епископского избрания и рукоположения и упомянул о нем только мимоходом, но во всяком случае слова его весьма ясны и не вызывают никаких недоумений. Ведя беседы на книгу Левит и говоря (в 6-й беседе) о поставлении ветхозаветного первосвященника в присутствии народа, Ориген перешел и к новозаветным церковным порядкам, относительно которых заметил: «При поставлении епископов требуется присутствие народа, чтобы это дело было всем известным, потому что во священники избирается тот, кто имеет преимущество перед всеми, кто всех образованнее, святее и отличается всеми добродетелями. В этом деле, т. е. в деле избрания, должен участвовать весь народ, чтобы после не стал кто-либо прекословить и чтобы не вышло какого-либо неудовольствия»⁴². Из этих кратких слов Оригена ясно видно, что между присутствием ветхозаветного народа при поставлении первосвященника и участием христианского народа в избрании епископа существует громадное различие. Ветхозаветный первосвященник не избирался, а посвящался в силу своего первородства в потомстве Аарона по линии Елеазара, народ же при этом поставлении был только безмолвным свидетелем и пассивным зрителем. Христианский же епископ получает свое достоинство не по родовому праву, а в силу действительного избрания его «всем народом», который в этом деле принимает активное участие, чем и предотвращается возможность «прекословия» и «неудовольствия» впоследствии. Правда, эту свою беседу Ориген вел в Кесарии Палестинской уже по оставлении им Александрии и даже по смерти Димитрия, именно во времена Иракла, но в этой беседе важна самая постановка вопроса о епископском избрании, сделанная Оригеном. Он сопоставляет новозаветную церковь с ветхозаветной. Ветхозаветная церковь имела единую иерархию и единый порядок поставления первосвященников. Поэтому и новозаветная церковь со своей иерархией берется Оригеном вся, в своем целостном виде и составе, со своим единым порядком избрания епископов

⁴² Migne. Patr. curs. compl., ser. graeca, t. XII, col. 469.

при участии в этом деле не клириков лишь, но и народа. Никаких изъятий ни для какой поместной церкви Ориген не указывает. Александрия в данном случае не представляла собою тоже никакого исключения. Если бы такое исключение в древности где-либо было, напр., хотя бы в Александрии, где Ориген прожил немало лет, он не стал бы категорически говорить о порядке избрания епископов с участием народа, как о явлении общецерковном, и не имел бы оснований сблизать вселенскую церковь Христову с церковью ветхозаветной. А это значит, что александрийская церковь, действительно, изначала, т. е. еще задолго до времени Иракла и Дионисия, имела у себя общецерковный порядок избрания епископов *общим голосом клира и мирян*. Поэтому говорить вместе с бл. Иеронимом о пресвитерах, как единственных и исключительных избирателях александрийского епископа во времена, предшествовавшие Ираклу и Дионисию, нельзя. Если слова бл. Иеронима имеют какую-либо ценность, то их можно понимать в том лишь смысле, что александрийским пресвитерам в деле избрания своего епископа принадлежало только преобладающее влияние и руководящее значение.

Что касается сообщения бл. Иеронима об избрании пресвитерами нового епископа исключительно из пресвитерской среды, то оно совсем не соответствует исторической действительности. О кандидатах на александрийскую кафедру у нас будет подробная речь впоследствии, в связи с другим «свидетельством», указывающим, из каких именно пресвитеров избирался александрийский епископ. Здесь же пока ограничимся лишь замечанием, что выше упомянутого епископа Димитрия проф. А. П. Лебедев в одном из своих сочинений называет «деревенщиной», а в другом пишет о нем так: «В священном календаре коптских христиан находится такое известие о епископе александрийском Димитрии, современнике Оригена: Димитрий был необразованный крестьянин, не разумевший Писания»⁴³.

Сделанный нами критический разбор письма бл. Иеронима к Евангелу дает нам возможность твердо установить следующие положения:

- 1) Александрийские епископы всегда принимали *рукоположение* только от епископов, ибо, по воззрению бл. Иеронима, только одним епископам принадлежит право совершения хиротоний;
- 2) избрание александрийских епископов совершалось под преобладающим влиянием и руководством пресвитеров;
- 3) пресвитерам принадлежало право совершения интронизации новоизбранного епископа, т. е. «возведения его на высочайшую степень», или архиерейский престол, и
- 4) сообщение бл. Иеронима об избрании александрийского епископа исключительно из пресвитерской среды не имеет достаточных исторических оснований.

§ 3. Достопримечательное примечание

Рассмотренные нами отрывки из Либерата и блаж. Иеронима одной из протестантских ученых групп направляются, как мы видели, к отрицанию существования в Александрии такого общецерковного установления, как хиротония. Но в иных протестантских сочинениях можно найти и такие отрывки из более или менее древних писателей, откуда усматривается, что в древней Александрии рукоположение существовало, но совершалось оно над местными епископами александрийскими мирянами. Один из таких отрывков встречается и в книжке Вл. Чеховского. «Когда патриарх Ахилла скончался, — гласит этот отрывок, — народ собрался и

⁴³ Лебедев А. Духовенство древней вселенской церкви. М., 1905, стр. 280.— Он же. Так называемые церковные каноны (*canones ecclesiastici*) и их значение в вопросе о церковных должностях в древности. «Прибавл. к твор. св. отцев», 1887, ч. 40, стр. 384.

возложил свои руки на пресвитера Александра, и после этого он воссел на епископский престол»⁴⁴. Чеховский, приводя это сообщение неизвестного ему автора, отмечает, что оно находится в «Восточной Патрологии». Но не из «Восточной Патрологии» Чеховский заимствовал это сообщение, а из упомянутого нами выше исследования профессора Московской духовной академии А. Спасского: «История догматических движений в эпоху вселенских соборов». Так как у Чеховского и все вообще тенденциозно подобранные отрывки, за исключением слов бл. Иеронима, представляют собою простую выписку из подстрочного примечания, находящегося в книге А. Спасского, то мы считаем необходимым подвергнуть обозрению и разбору самое это примечание, служащее для самосвятских апологетов главнейшим источником их ложной «учености».

На стр. 138 своей довольно толстой книги (652 стр.) проф. А. Спасский, заводя речь об известном еретике, александрийском пресвитере Арии, коснулся мимоходом положения александрийских пресвитеров вообще. Сказавши: «Приходский пресвитер Александрии, помимо совершения служб и треб для своего прихода, был наделен еще двумя важными полномочиями: правом толковать Свящ. Писание и поучать паству по своему усмотрению и правом отлучать мирян от церковного общения, не донося о том епископу», — проф. А. Спасский после этих слов делает подстрочное примечание, буквальный текст которого следующий:

«Болотов. Епархии древней церкви. Церковные ведомости, 1906 г. № 3: «Приходские пресвитеры имели право *motu proprio*, не обращаясь за разрешением на это к своему епископу, лишать мирян церковного общения, и когда апелляция на такое отлучение, — видимо, чрез посредство местного епископа, — подана была самому папе александрийскому Феофилу, он признал образ действий пресвитеров совершенно законным». Болотов сам сознается, что очерк его написан «по приему для него необычайному и антипатичному — без цитат». — Не принадлежало ли александрийским пресвитерам и право рукополагать своих епископов? Есть свидетельство Евтихия, что Александр александрийский рукоположен был пресвитерами. В коллекции писем, переведенных на сирский язык Антонием низибийским и хранящихся в Британском Музее (Ms. Add. 12, 181 and Add. 14, 609), 3-е письмо второй секции, адресованное к православным в Емессе, обсуждает случай с известным Исаией, отстаивающим свое право рукополагать посредством одного епископа ссылкой на канон, приписываемый Симону Хананеяну. В ответ на это Север возражает, что неприлично ссылаться в опровержение принятой практики на забытый обычай, и затем продолжает: «И епископ города, известного своим православием, города Александрии, обыкновенно в прежнее время рукополагался пресвитерами, но в последние дни, согласно канонам, получившим господство, поставление епископа совершается рукою епископа». Север писал из Египта около 500 года и был хорошо знаком с преданиями александрийской церкви. С этим известием Севера любопытно сопоставить рассказ Лавсаика о Пимене: «Некогда пришли к нему еретики и стали порицать архиепископа Александрии за то, что он получил хиротонию чрез пресвитеров; старец, помолчав, позвал брата своего и сказал: приготовь трапезу и пригласи их кушать, — и потом отпустил их с миром» (Butler. Lausaical History of Palladius, Text and Stud., VI, 1, p. 213). Ср. Brock. Journ. of theol. studies. 1901, v. II, ss. 612, 613. Отзвук этого обычая слышится в известии «History of the patriarchs of the coptic church of Alexandria» (Patrologia orientalis, 1, 4, Paris, 1905, 401): когда Ахилла патриарх скончался, народ собрался и возложил свои руки на пресвитера Александра, и после этого он воссел на епископский престол»*.

⁴⁴ Чеховский Вл. За церкву, Христову громаду..., стр. 38.

* Во втором издании книги А. Спасского (Сергиев Посад, 1914) это примечание на стр. 134—135.— Ред.

Что представляет собою это примечание проф. А. Спасского, послужившее косвенной причиной появления на свет необычайной украинской лжеиерархии? Трудно найти в ученых сочинениях русских профессоров другое более невежественное примечание, чем примечание А. Спасского, лучшее в основу всей украинской ереси и ее «ученой» апологетики. Это примечание — в своем роде вавилонское столпотворение.

Свой недоуменный вопрос: «не принадлежало ли александрийским пресвитерам и право рукополагать своих епископов?» проф. А. Спасский поставил только потому, что узнал о принадлежности александрийским пресвитерам права отлучать мирян от церковного общения. Об этом пресвитерском праве ученый профессор осведомился от знаменитого Болотова и очень сожалеет, что последний написал об этом «без цитат», оставив его, таким образом, в полном неведении касательно первоисточников. Скорбящему профессору мы назовем первоисточники, укажем еще одно пресвитерское право и кроме того заметим, что папа Феофил имеет в виду права не александрийских только, а всех вообще египетских пресвитеров. В своем каноническом послании к епископу Мине (одному из египетских) он пишет: «Законное дело сделали пресвитеры в селе Гемине, если правду говорит Евстафия, доставившая прошение. Она сообщает, что Кирадию, причинившую обиды и не хотевшую прекратить (свою) несправедливость, они отлучили от церковного собрания. Но так как я удостоверился, что она, вращая свой порок, желает быть принятой в общение с церковью, то ты постарайся расположить ее сначала к прекращению неправды, а (потом) привести ее в покаяние. И таким образом, если убедишься, что она, желая быть в церковных собраниях, возвращается к закону Божию, то разреши ей быть в таковых вместе с верующими людьми»⁴⁵. Итак, сельские пресвитеры в одной из египетских епархий отлучают свою прихожанку Кирадию от церковного собрания за какую-то несправедливость. Местный епископ Мина, очевидно, признал действия геминских пресвитеров правильными. Кирадия подает апелляцию александрийскому епископу Феофилу, но и он находит, что пресвитеры сделали законное дело», и, только принимая во внимание раскаяние отлученной, он преподает епископу Мине совет о принятии ее в общение. Из послания того же Феофила к одному из фиваидских епископов Аммону, у которого возникли какие-то трения с другим епископом Аполлоном, мы узнаём, что египетским пресвитерам принадлежало право даже «извержения» чтецов из клира. «Об Иакове, — пишет епископ Феофил, — нужно произвести следствие. Если он, будучи чтецом, оказался виновным в любодейном преступлении и пресвитерами был извержен, а потом получил рукоположение, то — да извержется из своей степени, — впрочем, после тщательного расследования, а не по одному подозрению, происшедшему от наущничества и злословия. Если же не окажется виновным, то да останется в клире, ибо не должно внимать пустым наговорам»⁴⁶. Итак, Иаков, рукоположенный, по-видимому, в сан диакона, а ранее бывший чтецом, обвиняется в том, что за любодеяние был когда-то «извержен» пресвитерами из церковной должности чтеца. Феофил смотрит на это пресвитерское действие, как на нормальное и законное, и, следовательно, дает нам свидетельство о том, что древним египетским пресвитерам принадлежало право суда над низшими клириками и даже право лишения их занимаемых ими должностей. Но от этих церковно-судебных функций исключения из клира и отлучения от церковных собраний до права рукополагать кого бы ни было, а тем паче епископа, слишком далеко. Профессору А. Спасскому не мешало бы припомнить, что в старину даже наше русское, захудалое и забитое духовенство пользовалось пресловутым правом отлучения, как это видно из слов «Поучения святительского новопоставленному иерею»: «Непокорника же и в грехи

⁴⁵ Книга Правил. М., 1901, стр. 395.

⁴⁶ Там же, стр. 390—391.

неисправно впадающая от церкви отлучи и от себе отжени, дондеже обратится к тебе»⁴⁷. Но едва ли и самому Спасскому придет на мысль поставить вопрос: «Не принадлежало ли русским священникам и право рукополагать своих епископов?»⁴⁸.

Обратившись к читателю с недоуменным вопросом: «Не принадлежало ли александрийским пресвитерам и право рукополагать своих епископов?» проф. А. Спасский, нисколько не постаравшийся разрешить для себя этот вопрос на основании критически проверенных исторических источников, предлагает читателю самые разнородные и противоречивые сведения. То он говорит: «Есть свидетельство Евтихия, что Александр александрийский рукоположен был пресвитерами»; то о том же самом Александре вдруг сообщает уже из другого источника совсем иные сведения: «Когда Ахилла патриарх скончался, народ собрался и возложил свои руки на пресвитера Александра, и после этого он воссел на епископский престол». Итак, кто же рукополагал Александра: пресвитеры или народ? Можно подумать, что проф. А. Спасский задался специальной целью вводить в заблуждение и сбивать с толку своих читателей. Сообщение его о «свидетельстве» Евтихия заведомо ложное: специальной речи о рукоположении Александра пресвитерами у Евтихия нигде нет.

Заговорив о письме Севера (правильнее: Севира), А. Спасский делает ряд таких крупных неточностей и ошибок, которые совершенно недопустимы в ученом труде. «Север, — по словам А. Спасского, — писал из Египта около 500 года». Но академическому профессору и автору ученого исследования следовало бы в хронологии быть и поточнее. Около 500 г. Север не мог писать из Египта, потому что в то время его там и не было. Север — это известный монофизит, сначала монах, а потом антиохийский патриарх, опозоривший себя отступничеством от православия еще в своих вступительных или «престольных» грамотах. Усердно пропагандируя монофизитство, он, при константинопольском патриархе Македонии II, убедил императора Анастасия (491—518 гг.) ввести монофизитское добавление к трисвятой песне слов: «распныйся за ны» даже в столичных церквях. Эта еретическая прибавка вызвала в Константинополе громадный мятеж с увечьями и убийствами. Но когда в 518 г. на престол византийский вступил ревнитель православия Иустин Фракиянин (†527 г.), Север подвергся низложению с кафедры и, опасаясь ареста, тайно бежал в сентябре 519 г. в Александрию, найдя там себе благосклонный прием у тамошнего патриарха Тимофея II и приют в разных монастырях. Временами он проживал близ Александрии в селении Саки у некоего богача Дорофея. Следовательно, письмо свое в Эмессу он мог писать никак не раньше 519 года.

По словам проф. А. Спасского, Север «был хорошо знаком с преданиями александрийской церкви», т. е., разумеется, с тем преданием, по которому александрийский епископ якобы когда-то рукополагался пресвитерами. Если, действительно, Север хорошо знал александрийские предания, то он, конечно, знал подлинные предания, а не позднейшие вымыслы, выдаваемые за александрийское предание. Живым же и действительным преданием у александрийцев в VI в. могло быть только предание о том, как рукополагались в Александрии наиболее прославленные епископы, напр., св. Афанасий Великий, рукоположенный в епископский сан в 328 г., т. е. за 200 лет до писания Севером своего письма.

Относительно св. Афанасия известно, что он, во время своей тяжелой борьбы с арианством, подвергался самым разнообразным клеветам со стороны врагов православия. В числе обвинений, взведенных арианами пред императорами Константином II и Констанцием на св. Афанасия, было и то, что он якобы рукоположен был в сан епископа тайно и только шестью

⁴⁷ Поучение святительское новопоставленному иерею. М., 1896, стр. 6.

⁴⁸ См. ниже, § 13.

или семью епископами: как будто бы этого количества было мало. В защиту Афанасия встал Александрийский поместный собор 340 г., на котором присутствовало «почти сто епископов из Египта, Фиваиды, Ливии и Пентаполя». И вот что писали в своем Окружном послании отцы этого собора: «Говорят (ариане), что, по кончине епископа Александра, когда некоторые, и то немногие, напомнили об Афанасии, он был рукоположен шестью или семью епископами тайно, в сокровенном месте. Это писали и царям сии люди, не отказывающиеся писать всякую ложь. Но что всё множество жителей, все, принадлежащие к вселенской церкви, собравшись вместе и единодушно, как бы в едином теле, вопияли, взывали, требуя в епископа церкви Афанасия, и всенародно молили о сем Христа в продолжение многих дней и ночей, заклинали нас сделать это, и сами не выходя из церкви, и нам не дозволяя выйти, — этому свидетели и мы, и весь город, и вся епархия... И что рукополагали его многие из нас, в глазах у всех и при общем всех восклицании, — сему опять мы, рукополагавшие, служим более достоверными свидетелями, нежели те, которых при сем не было и которые говорят ложь»⁴⁹. Итак, хиротония Афанасия Великого была совершена сонмом египетских епископов, и эта практика никогда в александрийской церкви не нарушалась. Значит, при Севере в Александрии было одно действительное предание: *епископа рукополагают только епископы*.

А что в Александрии существовало именно это, а не другое предание, в том убеждает нас «*Прощение египетских епископов и александрийского клира*», поданное в 457 г. (т. е. еще за 62 года до прибытия Севера в Египет) императору Льву Великому. Прощение это было подано вследствие монофизитских насилий над православными и убийства монофизитами православного александрийского епископа св. Протерия в целях поставления на александрийскую кафедру монофизита. Таким претендентом на окровавленную кафедру явился известный своею жестокостью Тимофей Элур (Кот), который и принял рукоположение от монофизитских епископов, «хотя их было только два, — как говорилось в Прощении, — потому что из египетской диоцезии, вопреки обычаю при таких рукоположениях александрийского епископа, не присутствовал ни один православный епископ»⁵⁰. Итак, в V в. существовало в Александрии предание или обычай, чтобы рукоположение александрийского епископа совершали египетские епископы. При рукоположении Элур этот канонический и традиционный порядок был нарушен: Элур рукоположили два низложенных и осужденных на ссылку монофизитских епископа — Евсевий пелусийский и Петр майюмский, из коих последний был родом ибериец (т. е. грузин) и принадлежал к числу не египетских, а палестинских епископов.

Но, может быть, Север в самом деле знал другое предание? Может быть, он говорит о предании, шедшем из до-афанасьевских времен? Может быть, в его время в Александрии действительно хранилось предание о былом рукоположении местных епископов пресвитерами? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно установить, насколько правилен и точен русский перевод его письма, предлагаемый проф. А. Спасским. Ведь, по словам последнего, письмо Севера дошло до нашего времени только в переводе на сирский язык. Перевод этот сделан, как пишут А. Спасский и его подголосок Вл. Чеховский, каким-то Антонием низибийским. Но уже эта маленькая неточность, — перевод на самом деле принадлежит Афанасию низибийскому, — побуждает читателя к скептическому и осторожному отношению ко всем дальнейшим словам проф. А. Спасского. И действительно, только что прочитав имя небывалого Антония низибийского, читатель наталки-

⁴⁹ Св. Афанасий Великий. Защитительное слово против ариан; русск. пер.: Творения, т. 1, М., 1851, стр. 198—199.

⁵⁰ Еварий. Церковная история, кн. II, гл. 8; русск. пер.: СПб., 1853, стр. 80.

вается на новое, неведомое и мифическое лицо Симона Хананеяна⁵¹, издающего какие-то каноны, коими руководился «известный» (вернее: совершенно неизвестный) Исаия. На самом же деле Эмесский епископ монофизит Исаия, совершив единолично рукоположение нового епископа, мотивировал свое действие исключительными условиями своего времени, т. е. гонением на монофизитов со стороны православного правительства, и в оправдание свое сослался на VIII книгу Апостольских постановлений, в коей от лица апостола Симона Кананита (или Зилота) дается такое правило: «Епископ да рукополагается тремя или двумя епископами. Если рукоположится одним епископом, то да будет извержен и он и рукоположивший его. А если рукоположиться ему одним епископом заставит необходимость, по невозможности присутствовать большему числу епископов, во время гонения или по другой подобной причине, то да представит он согласие на то большего числа епископов»⁵². Но Север антиохийский оказался совершенно не знакомым с этим правилом, чем и показал, что оно внесено было в VIII книгу Апостольских постановлений сирскими монофизитами в очень недавнее время и еще не успело получить широкого распространения. Цель Северова письма была именно разъяснить Исаии и его эмесской пастве, что в важных церковных делах, относительно которых есть ясные указания и определения в церковных канонах, невозможно руководиться когда-то и где-то случавшимися исключениями из общецерковной практики. Вместе с этим Север и обличает Исаию за его неканонический поступок. Но профессор А. Спасский, предлагая читателям свой перевод отрывка из Северова письма, совершенно упустил из виду эту цель письма, почему в его переводе и получилась такая несообразность: опровергая практику «известного» епископа Исаии рукополагать епископов «посредством одного епископа», Север вдруг сообщает ему, что и в Александрии, городе, известном своим «православием» (т. е. монофизитством), «поставление епископа совершается рукою епископа», т. е. тоже одного, как это сделал и Исаия у себя в Эмессе, и следовательно Север дал Исаии только новое основание к оправданию его неканонического поступка. Неправильность перевода, сделанного проф. А. Спасским, ясна, таким образом, сама по себе. Кроме того, каждый внимательный читатель вправе усомниться в точности перевода А. Спасского и там, где он приписывает Северу слова о том, что поставление александрийских епископов в общецерковном порядке началось только «в последние дни». Сказать так Север, конечно, не мог, зная, что еще за 200 лет до его приезда в Египет св. Афанасий рукополагался не пресвитерами, а епископами. Эти явно бросающиеся в глаза несообразности заставляют усомниться и вообще в правильности перевода всего отрывка. Конечно, мы не знаем, кто проф. А. Спасскому перевел Северово письмо с сирского языка на русский с такими ребяческими ошибками, в коих Апостол превращен в какого-то мифического «хананеяна», а Исаии вместо опровержения дается новое оправдание. Но мы знаем, что существует вполне научный и правильный перевод Северова письма на французский язык. Перевод этот помещен в капитальном иллюстрированном издании Ф. Каброля: «Словарь христианской археологии и богослужения» (*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*), начатом в 1903 г. целым рядом французских ученых. В этом замечательном издании Каброля перевод письма монофизита Севера имеет совсем иной смысл, чем у проф. А. Спасского. Там, где последний употребляет термин: «рукополагался», во французском переводе стоит: *fût nommé* (т. е. был нарекаем, именуем), а где у Спасского: «поставление», там у Каброля: *l'institution* — утверждение. И весь отрывок письма в русской передаче с французского приобретает такой вид: «Су-

⁵¹ «Хананеян» — словообразование безграмотное, и Вл. Чеховский исправляет его, употребляя «Хананеянин».

⁵² Постановления апостольские, кн. VIII, гл. 27; русск. пер.: Казань, 1864, стр. 287.

ществовал также обычай, что епископ города, неизвестного своим право-славием, города Александрии, был некогда нарекаем пресвитерами; но впоследствии, согласно с повсеместно принятым правилом, торжественное утверждение (избрания) епископа этого города стало совершаться руками епископов»⁵³.

Ясное дело, что Север пишет совсем не о пресвитерском рукоположении александрийских епископов, а только о том «наречении», о котором писал и бл. Иероним в письме к Евангелу, но при этом монофизитский патриарх считает нужным восполнить свою речь напоминанием о соборных постановлениях, установивших однообразную практику избрания епископов. Таким образом, о рукоположении александрийских епископов пресвитерами говорит не Север антиохийский, который, действительно, мог знать истинные предания александрийской церкви, а профессор Московской духовной академии А. Спасский с своим совершенно неправильным переводом, искажающим смысл Северова письма.

«С этим известием Севера, — говорит дальше проф. А. Спасский, — любопытно сопоставить рассказ Лавсаика о Пимене». Да, действительно, и любопытно, и поучительно. Только напрасно московский профессор для устрашения читателя своей ученостью приводит английскую цитату. Лавсаик писан Палладием, епископом еленопольским († ок. 440 г.) на греческом языке, и эта книга на Востоке не только популярна, но имеет и церковное употребление. Православная церковь издревле своим богослужебным Уставом требует, чтобы на утренях великого поста во все дни, кроме суббот и воскресений, производилось два назидательных чтения из Лавсаика. Лавсаик до последнего времени был и у нас любимым чтением монахов. На русский язык он переводился несколько раз. Но, увы, напрасно благочестивый читатель стал бы искать в Лавсаике сказание о Пимене: проф. А. Спасский и тут оказался неточным. Это сказание находится в другом древнем сочинении: «Изречения отцов» (*Aporhthegmata patrum*). Речь тут идет об авве Пимене, т. е. о нижеегипетском подвижнике Пимене Великом († ок. 450 г.), и повествуется следующее: «Пришли некогда к авве Пимену какие-то еретики и стали сплетничать (*κατα' αλεῖν*) про александрийского архиепископа, будто бы он получил хиротонию от пресвитеров. Старец же помолчав позвал своего брата и сказал: приготовь трапезу, дай им поесть и отпусти их с миром»⁵⁴. В этом сказании не называется по имени тот архиепископ, на которого еретики взвели клевету, не упоминается и о том, какие это были еретики. Но так как дело происходило в V в., то ясно само собой, что речь идет о св. Кирилле (412—444 гг.), еретиками же, без сомнения, были несториане, с которыми св. Кирилл неутомимо вел горячую борьбу. Клевета еретиков вполне понятна: это обычный агитационный прием всех отступников от православия. Так и в Слове Божием говорится: «все они — упорные отступники, живут клеветою» (Иер. 6, 28). Известно, что св. Афанасия Великого ариане беспощадно осыпали клеветой, не стыдясь писать даже царям, что он отрубил у мелитианского епископа Арсения руку и при посредстве этой мертвой руки занимается колдовством; св. Евстафия антиохийского те же ариане до такой степени опачкали, что «царь (равноап. Константин) наказал его ссылкой в западные пределы государства» (во Фракию) «за смешение его с отроковицей и наслаждение постыдным удовольствием»; на св. Григория Богослова те же еретики клеветали, будто он в своей Анастасии проповедует многобожие; про св. Евлогия александрийского монофизиты, в том числе даже ученый историк, монофизитский епископ Иоанн ефесский, распространяли клевету, будто он совершает идолослужение и даже приносит человеческие жертвы. Несториане же клеветали на св. Кирилла, как на своего злейшего врага, будто он не настоящий епископ. Проф.

⁵³ Cabrol F. Dictionnaire... Fascicul. V, col. 1205—1206.

⁵⁴ Migne, P. G., t. LXV, col. 341, § 78.

А. Спасский совершенно неверно передает мысль греческого подлинника, когда пишет, что еретики «порицали» александрийского епископа. Порицать можно за действительно допущенное нарушение правил. В правильности же рукоположения св. Кирилла ни у кого никогда даже и не зарождалось сомнения и еретики могли именно только сплетничать или клеветать на него. Поэтому-то преп. Пимен не стал и разговаривать с ними. Если еретическая клевета имеет для проф. А. Спасского и Вл. Чеховского силу авторитета, то они с полным правом могут утверждать и «научно» доказывать, что александрийские епископы занимались колдовством, отрубая у раскольнических архиереев руки.

Заканчивается достопримечательное примечание проф. А. Спасского сообщением о возложении рук народом на пресвитера Александра, который был на александрийской кафедре преемником Ахиллы и предшественником св. Афанасия. Сообщение это заимствовано А. Спасским из «Истории патриархов коптской церкви в Александрии» (History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria), помещенной в «Восточной Патрологии» (Patrologia orientalis). Но кто был автором этой «Истории», А. Спасский, а за ним неизбежно и Вл. Чеховский, не говорят. А между тем имя автора всегда имеет громадное значение при определении достоверности и ценности его исторических сообщений. Есть имена, за коими прочилась репутация непогрешимых авторитетов; есть имена, стяжавшие себе печальную известность, и есть имена, ровно ничего не говорящие.

§ 4. Севир ибну-ль Мукаффа

Автором «Истории патриархов коптской церкви в Александрии» был средневековый монофизитский писатель Севир ибну-ль Мукаффа, епископ ашмунайский. Время его деятельности падает на вторую половину X в., при коптских патриархах Ефреме (971—974 гг.) и Филофее (975—1001 гг.). Кафедральным городом его был Ашмунай, или по-древнегречески Великий Гермополь, лежавший в области Первой Фиваиды, в 365 верстах от Александрии (с. ш. 27°50', в. д. гр. 30°39'). В свое время Севир считался не только ученым человеком, но и находчивым полемистом и остроумным собеседником. При патриархе Ефреме ему пришлось, например, вести религиозный диспут с одним евреем, по распоряжению самого калифа Аль-Мундза⁵⁵, и своими знаниями, а также находчивостью он сразу же поставил еврея в безвыходное положение. Рассказывают, что однажды ему пришлось быть у египетского кади (мусульманского духовного судьи), и тот задал ему щекотливый вопрос: пробежавшая мимо их собака — христианка или мусульманка? Севир нашел и здесь для себя выход. «Спроси ее самое, — отвечал он. — У нас, христиан, сейчас пост, и мы мяса не едим, но пьем немного вина. Вы же, магометане, всегда едите мясо и никогда не пьете вина. Дай собаке на выбор мяса и вина и тогда увидишь, кто она — христианка или мусульманка». Он был весьма плодовитым писателем. Как араб по происхождению, он писал свои сочинения на арабском языке. Первый из европейских ученых, ознакомивший Европу еще в начале XVIII в. с содержанием Севировой «Истории патриархов», Евсевий Ренодот (Renodotus, Renaudot) перечисляет еще 25 его сочинений, остающихся и до сих пор не переведенными на европейские языки. Он писал по многим вопросам. Есть у него и догматические сочинения («О единстве Божию», «Изложение христианской веры», «Изъяснение тайны воплощения», «Изъяснение основ христианской веры»), и экзегетические («Комментарий на евангелия»), и нравоучительные («Об упражнении христиан», «Об удалении уныния и исправлении нравов», «Притчи и загадки»), и литургические («О пасхе и евхаристии», «Порядок церковных обрядов»,

⁵⁵ Калиф Аль-Мундз принадлежал к династии фатимидов; властвовал с 953 по 972 г. Завоевал Египет и Сицилию. Расширил город Каир, который и сделал своей столицей.

«О церковных должностях»), и полемические («Против иудеев и мутази-литов», «Против веры в судьбу», «Против несториан», «Против Сауда ибну-ль Батрик, александрийского патриарха мельхитов»), и исторические («Историческое обозрение четырех вселенских соборов», т. е. Никейского, Константинопольского, Ефесского и Разбойничьего). Среди этих сочинений одно «О пасхе и евхаристии» у коптских монофизитов помещается до сих пор в чине приготовления к причащению. Главный труд его — это «История патриархов коптской церкви в Александрии». «История» эта составлена им около 975 г. и излагает биографии 55 александрийских патриархов: сначала православных от евангелиста Марка до св. Протерия († 457 г.), а затем монофизитских от Тимофея Эдура (457—477) до Шанути I (859—881 гг.). Сам Севир, видимо, придавал этому своему труду большое научное значение, так как уверяет читателя, что при составлении этой «Истории» он пользовался греческими и особенно коптскими литературными памятниками, хранившимися в разных египетских храмах, главным же образом в монастыре преп. Макария Египетского в Скитской пустыне. Что Севир знал коптский язык, это не может подлежать никакому сомнению, так как жизнеописания монофизитских патриархов, начиная с Веннамина (622—659 гг.) и кончая Шанути I, представляют у него или переделку или даже просто перевод с коптского языка уже существовавших биографий. Правда, это — сравнительно поздняя коптская литература, возникшая в эпоху монофизитства и по прекращении в Египте византийского владычества, но Севир дает и о более древних александрийских епископах такие сведения, которые у других церковных писателей не встречаются. Очевидно, что у него были, действительно, под руками памятники и древнейшей коптской письменности, а может быть и греческой. Правда, Ренодот, вопреки заявлению самого Севира, решительно утверждает, что греческого языка он не знал, но едва ли есть серьезные основания не верить в данном случае Севиру. Европейские ученые прежнего времени относились к «Истории» Севира не совсем благосклонно. Тот же Ренодот, положивший в основу своей «Истории патриархов александрийских якобитов» (*Historia patriarcharum alexandrinorum jacobitarum*) труд Севира ашмунайнского, счел нужным сделать предупреждение, что о древних александрийских епископах Севир едва ли сообщает что-нибудь такое, что носило бы действительные признаки первобытной древности. Ренодот даже отказался сделать полный перевод Севирина труда на латинский язык, мотивируя свой отказ нежеланием давать христианскому ученому миру новую кучу сказок в придачу к тем, которых много имеется у греков и латинян. Вместо полного перевода, Ренодот, по собственному его заявлению, сделанному в предисловии к своему ценному сочинению, счел за лучшее привести труд Севира только в извлечении, «отвергну то, что полнее читается в греческих и латинских памятниках, и опустивши сказки, за исключением тех, кои служат к уяснению предания церковей греческой и латинской»⁵⁶. По отзыву английского церковного историка Нила, труд Севира составлен без всякой критики и без надлежащего внимания к делу, с осязательными ошибками, многочисленными сказками и искажениями истины в интересах своей монофизитской партии⁵⁷. Но этот отзыв более приложим не к древнейшему (православному) периоду александрийской церковной истории, а к монофизитскому, когда открылась борьба между православными и еретиками. Более близкое знакомство с трудом Севира ашмунайнского показывает, что этот историк действительно пользовался многочисленными коптскими сочинениями — не одного лишь легендарного характера, но и имеющими ценность достоверных источников. Используя последние, Севир дает иногда такие сведения, которые у других писателей совсем не встречаются и которые новейшим ученым дали возмож-

⁵⁶ *Renodotius E. Historia patriarcharum...* Paris, 1713, praefatio.

⁵⁷ *Neal J. A History...* London, 1847, tom. II, pag. 191.

ность уяснить некоторые неосвященные и тусклые стороны египетской церковной истории. Ясно, что труд Севира не заслуживает пренебрежения, тем более, что из тех источников, коими он пользовался, до нашего времени сохранилось очень немного. О размерах коптской литературы нельзя судить по тем остаткам, кои сохранились до нашего времени. Севира отделяет от нас целое тысячелетие. За этот период, при арабах и турках, у коптов многое погибло. Об обширности древнекоптской литературы нужно судить по процветанию в древнее время в Египте христианства и христианского подвижничества. Египетские же подвижники (напр., Антоний Великий, Пимен Великий, Пахомий Великий, Иоанн Ликопольский и множество других), а также большинство египетских епископов говорили и писали только по-коптски, совершенно не зная греческого языка. Севирова «История», ранее известная лишь по сочинению Ренодота, ныне стала известна в полном своем виде благодаря изданию ее в 1905 г. во 2-м и 4-м выпусках I тома «Восточной Патрологии» (*Patrologia orientalis*, Paris, 1905) как в подлинном арабском тексте (верхняя часть страницы), так и в переводе на английский язык (нижняя половина). Английский перевод, сделанный Б. Юнгтсом, отличается особенной точностью и почти буквальностью близостью к арабскому оригиналу.

Эта буквальность сохраняется и в сообщении о епископе Александре, которое известно нам по «примечанию» А. Спасского и по книжке Вл. Чеховского. Но в примечании А. Спасского перевод этого сообщения сделан без надлежащей точности и даже полноты. Что касается Ренодота, то он в своем труде изложил это сообщение своими словами, по собственному разумению и истолкованию их. «По смерти Ахиллы, — говорит Ренодот, — собралось христианское множество, и рукоположен был священник Александр, согласно завещанию Петра, последнего из мучеников»⁵⁸. Такое переложение Ренодот сделал не потому, что не доверял Севиру или считал арабский текст испорченным, но единственно потому, что видел в подлинном арабском тексте именно только этот смысл, как и объяснял он в другом месте. Но кто действительно не доверяет словам Севира в передаче их проф. А. Спасским, так это, сверх всякого ожидания, Вл. Чеховский, который прежде, чем привести слова Севира, делает такое замечание: «Отголосок посвящения епископа александрийского пресвитерами слышится и в сообщении Восточной Патрологии». Каким мыслительным процессом Вл. Чеховский постиг, что в словах Севира заключается мысль о возложении на Александра рук не народа, а пресвитеров, это, конечно, его глубокий секрет. Но он оставляет читателя в полном недоумении: почему же не усмотрел он здесь возложения рук епископских? Если Сеvir не говорит о епископах, то, ведь, в означенном сообщении он ничего не говорит и о пресвитерах; у него речь идет только о народе. Очевидно, что Вл. Чеховскому противна мысль о рукоположении епископа «гражданским» чином, т. е. мирянами, и он не знает, как отделаться от нее. Эта мысль противна и всякому христианину. Знаменитый церковный историк В. Болотов не поколебался написать, что «решительно нет примера, чтобы когда-нибудь община посвятила себе пресвитера или епископа»⁵⁹. Слова эти не на ветер брошены. Они принадлежат человеку, глубочайше ученому и написавшему целый ряд замечательных очерков «Из церковной истории Египта». Конечно, под народом можно было бы разуметь у Севира и «все христианское множество», включая сюда не только мирян, но и всех клириков с пресвитерами и епископами, подобно тому, как в более древнее время употреблялось церковными писателями слово «верующие», с придачей этому понятию самого широкого объема. Напр., один из малоазийских церковных писателей эпохи монтанизма (II в.) сообщает, что когда, по случаю возникновения монтанизма, «верующие начали часто и

⁵⁸ *Renodotius E. Historia patriarcharum...*, pag. 67.

⁵⁹ *Болотов В. Лекции...*, т. II, стр. 458.

во многих местах Азии собираться и, исследовав новое учение, объявили его нечестивым и отвергли, как еретическое, тогда преданные ему отлучены были от церкви и лишены общения с нею»⁶⁰. Само собою понятно, какие именно «верующие» могли на церковных соборах сделать постановление об отлучении монтанистов от церкви: в рассуждениях о монтанизме, конечно, могли принимать участие и миряне, но отлучить еретиков от церкви могли только епископы. Однако употребленное Севиrom ашмунайским слово «народ» едва ли аналогично и синонимично древнему термину «верующие», так как в другом месте, именно в речи о поставлении в александрийские епископы св. Петра I, он определенно пишет, что тогда собрался «клир с народом». Ясно, что в понятие «народа» у Севира клир не входит.

Довольно оригинальное объяснение пытается дать сообщению Севира писатель XVII в., ученый сириец-маронит Авраам Экхелльский (Ecchellensis). В одном из своих сочинений он утверждает, что в Александрии будто бы существовал «тройкий род» возложения рук при избрании и поставлении александрийского епископа, соответственно трем группам избирателей. «Народ, — говорит он, — подавал и подсчитывал голоса поднятием и протяжением рук, а потом отверждал (голосование) возложением их (на избранника); пресвитеры возлагали свои руки на голову предназначенного к рукоположению даже дважды: как при подаче голосов вместе с другими, так и для назначения избранного лица и одобрения самого избрания. Епископы, уже дважды возлагавшие свои руки, именно для утверждения голосования, а также для назначения и допущения избранного лица (к посвящению), возлагали и еще, наконец, для совершения самого чина (хиротонии)»⁶¹. Итак, народ будто бы возлагал свои руки на будущего епископа однажды, пресвитеры — дважды, а епископы — даже три раза, иначе говоря: сначала на избранника возлагали руки все три группы избирателей: народ, пресвитеры и епископы, потом пресвитеры с епископами и, наконец, одни лишь епископы. Но как ни уверенно высказал Авраам Экхелльский свои слова, они все-таки не соответствуют действительности: о таком громоздком процессе руковожложений не упоминает ни один из церковных писателей древности, и никаких следов такого процесса ни в чем не сохранилось. Еще Ренодот, опровергая это сообщение Экхелльского, справедливо говорил, что «вся форма подачи голосов мирянами и священниками заключалась в возложении: аксиос — достоин»⁶². Очень может быть, что подсчет голосов, выкрикивавших «аксиос», т. е. признававших предложенного кандидата достойным хиротонии, производился при посредстве поднятия и протяжения голосующими своих рук, как об этом пишет, напр., известный византийский канонист Иоанн Зонара (1120 г.), при объяснении 1-го Апостольского правила: «Когда городскому народу позволялось избирать архиереев, народ сходился и одни желали одного, другие другого. Итак, дабы голос большего числа получил перевес, производившие избрание, говорят, протягивали руки и по ним считали избирающих каждого. Желаемый большинством почитаем был избранным на архиерейство»⁶³. Но это протяжение или поднятие рук, если оно и бывало (сам Зонара в этом не уверен, так как ссылается только на какое-то «говорят»), было совсем не тем, что возложение рук на голову будущего епископа.

Что же значат слова Севира ашмунайского, приводимые проф. А. Спасским, о возложении народом рук на пресвитера Александра? Можно ли доверять сообщению Севира, как весьма позднему: ведь, от избрания Александра на епископскую кафедру до написания Севиrom

⁶⁰ Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. V, гл. 16; русск. пер., стр. 291.

⁶¹ Ecchellensis Abraham. Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus. Roma, 1661, cap. 2.

⁶² Renodotius E. Historia patriarcharum..., pag. 55.

⁶³ Правила св. апостол, святых соборов с толкованиями. М., 1901, кн. 1, стр. 13.

своей «Истории патриархов» прошло слишком 660 лет. Срок не маленький: в течение стольких веков всякое предание могло затмиться и искажаться. Не с одной ли из тех сказок, о коих упоминают Ренодот и Ниль, мы встречаемся здесь, в данном сообщении Севира? Но и это предположение нужно отбросить, так как и сам Ренодот не видит здесь сказки. Следовательно, сообщение Севира требует не отрицательного к нему отношения, а только правильного истолкования. Данные же для такого истолкования имеются: это — данные языкознания. Из них открывается, что Сефир ибну-ль Мукаффа совсем и не говорит о возложении народом своих рук на Александра. Евсевий Ренодот, опровергая изложенное выше мнение Авраама Экхелльского, определенно заявил, что в данном сообщении Севира, равно как и в других подобных местах у него, мы встречаемся с особенностями арабского языка и мышления. Справедливость объяснения Ренодота подтверждена и новейшим полным переводом Севириной «Истории» на английский язык. Этот до буквальности точный перевод имеет в правильной русской передаче такой вид: «Когда Ахилла патриарх достиг своего конца, народ собрался и возложил их руки (and laid their hands) на отца Александра пресвитера, как отец Петр, последний из мучеников, повелел им, и он воссел на епископском престоле»⁶⁴. Итак, «возложил их руки». Это странное на наш русский взгляд и слух выражение у Севира встречается неоднократно. Вот, напр., что пишет он о самом Петре, «последнем из мучеников»: «Когда авва Феона патриарх достиг своего конца, александрийский клир собрался с народом и возложил их руки (and laid their hands) на Петра пресвитера, его сына и ученика, и посадил его на епископском престоле Александрии, как Феона, святой отец, заповедал им; это было в 16 году Диоклетиана царя (the prince)»⁶⁵. И народ, как видим, возлагает какие-то «их руки», и с народом клир тоже возлагает какие-то «их руки». Такой ученый ориенталист и знаток арабского языка, как Ренодот, поясняет, что слова арабского подлинника в данном случае равносильны выражению «были возложены оные руки» (*impositae sunt illae manus*), — «конечно, — добавляет он, — теми, кому предоставлено право рукоположения»⁶⁶. Вот почему в своем труде он и написал об Александре: «и рукоположен был священник Александр». Он передавал самым правильным образом мысль Севира, выраженную в арабском подлиннике. Отсюда же становится понятным и обоснованным категорическое утверждение В. Болотова о решительном отсутствии примера посвящения епископа или пресвитера мирянами.

То, что выразил своеобразным способом арабский писатель, встречается и у более древних церковных писателей как восточных, так и западных. Еще в 254 г. Карфагенский собор, проходивший под председательством св. Киприана, в послании к испанским христианам меридской епархии (в области среднего течения Гвадианы), сказав сначала, что «для совершения правильного рукоположения к тому народу, для которого рукополагается предстоятель, должны сходить все ближайšie епископы той же провинции», добавил затем: «так, видим мы, поступлено и у вас при рукоположении (*ordinatione*) соепископа нашего Сабина, избранного на место Василица. Ему дано было вами епископство, и на него были возложены руки по избиранию от всех братьев и по определению епископов, как прибывших на собрание, так и высказавших согласие свое письмом»⁶⁷. Чьи же руки были возложены на Сабина? Конечно, не меридских мирян, а тех «ближайших епископов», которые «прибыли на собрание». В «Церковной истории» Эрмия Созомена читаем: «Когда епископ (константинопольский Александр) умер (†340 г.), народ, разделившись на две партии, стал явно состязаться о догматах и вступать в ссоры. Ревнителям учения

⁶⁴ *Patrologia orientalis*. Paris, 1905, tom. 1, fasc. IV, pag. 401.

⁶⁵ Там же, стр. 383.

⁶⁶ *Renodotius E. Historia patriarcharum...*, pag. 55.

⁶⁷ Киприан Карфагенский. Послание 56; русск. пер.: т. 1, стр. 317.

Ариева хотелось рукоположить Македония, а исповедникам единосущия Сына со Отцем — поставить епископом Павла. Последние одержали верх. Но после рукоположения Павлова прибыл царь (Констанций). — ибо он находился тогда в отсутствии, — и разгневался, будто епископство дано недостойному»⁶⁸. Итак, св. Павла Исповедника рукополагает народ. Но своими ли руками? Нет. Тот же Созомен в другом месте говорит, что Павел был рукоположен пребывавшими тогда в городе (Константинополе) епископами, по завещанию Александра, которому преемствовал»⁶⁹. И у Сократа Схоластика встречаем сообщение: «По смерти кизического епископа, Сисиний (константинопольский) на епископию Кизики рукоположил (в 426 г.) Прокла. Но между тем, как Прокл собирался ехать туда, кизикцы, предупредив его, рукоположили одного подвижника, по имени Далматия. И это сделали они, не обратив внимания на закон, запрещавший рукополагать епископа против воли епископа константинопольского»⁷⁰. Чьими руками жители Кизики совершили рукоположение Далматия и кому именно каноны запрещали совершать епископскую хиротонию в константинопольском диоцезе без согласия и утверждения константинопольского епископа? Тот же Сократ и еще говорит: «По смерти (вышеупомянутого) Сисиния († 427 г.), самодержцы, ради людей тщеславных, не заблагорассудили рукоположить на епископство кого-либо из Константинопольской церкви, хотя многим хотелось иметь епископом Филиппа и многим Прокла, но положили вызвать иноземца (Нестория) из Антиохии»⁷¹. Но разве «самодержцы» собственными руками хиротонисали епископов? Конечно, нет. Как рукополагали самодержцы, это видно, напр., из сообщения блаж. Феодорита о хиротонии св. Иоанна Златоуста, которого император Аркадий «вызвал из Антиохии и, собрав епископов, повелел им низвести на него божественную благодать»⁷².

Так и в Александрии божественная благодать была низведена на св. Петра, «последнего из мучеников», и на св. Александра, первого борца против Ария, не народом или клиром, а только епископами. Правда, Севир ибну-ль Мукаффа в приведенных сообщениях ничего не говорит о епископах, но это потому, что о епископах, очевидно, не было ясной речи и в тех древних источниках, коими он пользовался. А что у него под руками действительно были древние памятники, явственно видится из наименования св. Петра «последним из мучеников». В X в., когда жил Севир, о св. Петре, умершем еще в 311 г., так говорить было нельзя. Очевидно, что это выражение занесено было Севиром в свою «Историю патриархов» из какого-то древнего сочинения, написанного в IV в. в эпоху Константина Великого. Следовательно, путем тщательного анализа можно из Севирова конгломерата извлечь элементы подлинной древности и на основании их воспроизвести древнюю практику избрания епископов на александрийскую кафедру. Руководствуясь как Севиром, так и другими древними источниками, мы постараемся уяснить себе роль египетских епископов в деле избрания александрийских предстоятелей и раскрыть смысл приведенного выше отрывка из письма Севера антиохийского к монофизитскому населению г. Эмессы.

§ 5. Александрийская избирательная практика

28 декабря 300 г. скончался в Александрии «святой отец, авва Феона», занимавший епископский престол почти 19 лет. Его преемником был

⁶⁸ Созомен *Эрмий*. Церковная история, кн. III, гл. 4; русск. пер.: СПб., 1851, стр. 169.

⁶⁹ Там же, кн. III, гл. 3; русск. пер.: стр. 167.

⁷⁰ Сократ Схоластик. Церковная история, кн. VII, гл. 28; русск. пер.: стр. 551.

⁷¹ Там же, кн. VII, гл. 29; русск. пер.: стр. 551—552.

⁷² Феодорит Кирский. Церковная история, кн. V, гл. 26; русск. пер.: СПб., 1852, стр. 358.

Петр. Так как Петр сподобился мученической кончины и был единственным мучеником из александрийских епископов после евангелиста Марка, то естественно, что жизнь этого священномученика сделалась предметом самых фантастических легенд. Севир ашмунайнский, пользовавшийся при изложении сведений о сем святителе различными источниками неодинаковой ценности, ставит историков в крайне затруднительное положение, из коего выйти можно только путем разграничения у него древнейшей терминологии от более поздней. Где звучит древняя терминология, там, очевидно, и сведения заимствуются из древних и потому более ценных источников. Только путем выделения этой терминологии и можно отделить зерна исторической истины от плевелов затейливых легенд.

По сообщению Севира, Феона, уже будучи больным, пред своею смертью «рукоположил» Петра в преемники себе. Но потом, по смерти Феоны, он клиром и народом избирается в преемники Феоне и получает рукоположение. Чтобы разобраться в этой путанице, нужно заранее отбросить нелепое сообщение записанной Севиром легенды, что Петр был рукоположен в пресвитеры семнадцати лет. Откинув эту неправдоподобную выдумку, порожденную желанием представить «последнего» мученика личностью необычайной, с детства отмеченной особым предназначением, мы получим возможность до некоторой степени восстановить действительные события.

Севир называет Петра «сыном и учеником» Феоны. Это выражение несомненно принадлежит древнему источнику, и потому содержание, скрывающееся в этих словах, нужно признать за достоверное. Феона не был учителем александрийского Огласительного училища, и, следовательно, Петр был его учеником не по училищу. Он мог получить духовное воспитание и церковное образование при епископской кафедре, как это и бывало в ту эпоху в христианском мире повсюду. Древний источник, поставляя два слова вместе: «сын и ученик», тем самым показывает, что он говорит не о плотском происхождении Петра от Феоны, а об их духовных, церковно-иерархических отношениях, почему Ренодот, передавая слова Севира, употребляет прямо выражение: «духовный сын» Феоны. Но кто из клириков для древнего епископа был «сыном»? Конечно, древние епископы этим именем могли называть всякого, кто был ниже их по сану или положению. Папа Лев Великий в 449 г. одно из посланий своих адресует «возлюбленнейшему сыну, пресвитеру Фавсту»⁷³. В том же году епископ равеннский Петр Хрисолог свое обличительное послание к известному еретнику, архимандриту и пресвитеру Евтихию надписывает так: «возлюбленнейшему и досточтимому сыну Евтихию»⁷⁴. А св. Дионисий александрийский в половине III в. даже к епископу Василиду обращается с такими словами: «В послании ко мне, вернейший и просвещеннейший сын мой, ты спрашиваешь меня... Желаю тебе, возлюбленный сын мой, быть здоровым и служить Господу в мире»⁷⁵. Но в этих примерах мы встречаемся с простой формой эпистолярной вежливости и любезности, с непосредственным обращением автора письма к своему адресату, с обращением во втором лице. Да и эти случаи эпистолярного обращения были редки. В третьем же лице древний епископ о пресвитере, а тем более о другом епископе, как о своем сыне, никогда не говорил. Для него «сыном» был всегда его диакон, и только о диаконе говорил он в третьем лице, как о своем сыне. Так, напр., епископ Александр, преемник Петра, составив обличительное послание против Ария, просил константинопольского епископа Александра же «изъявить свое согласие к подавлению» арианской

⁷³ Деяния Вселенских Соборов; русск. пер.: т. III, Казань, 1863, стр. 60.

⁷⁴ Там же, стр. 61. Комбинация «архимандриту и пресвитеру» не представляет собой тавтологии. В древности должность архимандрита не была высшим пресвитерским саном, как это видим мы теперь. В 429 г. поступило к императорам Феодосию II и Валентиниану прошение от «диакона и архимандрита Василия».

⁷⁵ Книга Правил, стр. 275 и 280.

дерзости, как согласились на то другие епископы, «подписав наше послание, отправляемое теперь к вам с сыном моим, диаконом Апионом»⁷⁶. Папа Целестин писал в 420 г. еретика Несторию: «письменный акт нашего суда на тебя со всеми другими хартиями мы послали с сыном нашим, диаконом Посидонием» к Кириллу александрийскому⁷⁷. Карфагенский епископ Капреол, не имевший возможности ни сам прибыть на 3-й Вселенский Собор, ни отправить туда африканских епископов, писал собору: «во исполнение установленного в церкви порядка мы назначили к вам, досточтимые братья, сына нашего, диакона Везулу с сим оправдательным посланием»⁷⁸. Еще яснее читаем в послании папы Льва Великого к Разбойничьему собору в Ефесе 449 г.: «Я послал моих братьев — епископа Юлиана, пресвитера Рената и сына моего, диакона Илария»⁷⁹. Наименование диаконов сыновьями у древних епископов было столь обычным, что они, употребляя при том или ином собственном имени, в качестве приложения, слово «сын», даже не считали нужным добавлять в пояснение другое слово «диакон»: читатель понимал, о каком сыне идет речь. Напр., папа Целестин писал: «Прочитав послания и те книги, которые доставил (от Нестория) именитый Антиох, сын наш, мы внимательно рассмотрели содержание их»⁸⁰. Подобным образом говорил Диоскор александрийский: «И я приказал сыну моему Тимофею остерегаться этого человека»⁸¹. Целестин и Диоскор были люди неженатые: именитый Антиох и Тимофей (Элур) были их диаконами. Даже посторонние лица, когда говорили о сыне епископа, то разумели под ним не пресвитера или второразрядного епископа, а только диакона. В древнем «Похвальном слове», произнесенном якобы ересиархом Диоскором в память своего сподвижника Макария, епископа египетского города Ткоу (Антеополя), вспоминается, между прочим, прием епископов у императора Маркиана и говорится: «Апа (авва) Макарий вошел с сыном своим Пинутионом и сел после епископов Паралии», а дальше сообщается, что после смерти Макария, последовавшей в Александрии вскоре по возвращении его из Константинополя, архимандрит тавеннисийский Пафнутий «принял к себе его диакона Пинутиона в монастырь в Канопе»⁸². Это наименование древних диаконов «сыновьями» епископов есть явление не случайное, а естественно вытекающее из сущности их иерархических степеней, как выяснялось еще в Дидаскалии: «Итак, епископы и диаконы, будьте единомышленны и заботливо пасите народ в единодушии, ибо вы оба должны быть едино тело: отец и сын, так как вы — символ господства»⁸³. Иерархические отношения между диаконом и епископом являлись, по учению Апостольских постановлений, отображением отношений Христа к Богу Отцу: «Как Христос ничего не делает без Отца, так и диакон — без епископа; и как нет Сына без Отца, так нет и диакона без епископа; и как Сын обязан исполнять Свой долг в отношении к Отцу, так и всякий диакон — в отношении к епископу; и как Сын есть ангел и пророк Отца, так и диакон есть ангел и пророк епископа»⁸⁴. В виду изложенного, с полным правом можно утверждать, что св. Петр, названный в древнем источнике «сыном и учеником» Феоны, не был еще при жизни последнего пресвитером. Вероятнее всего он был просто благочестивый мирянин, знавший Священное Писание и церковное учение и находившийся в близких отношениях к епископу Феоне. Последний пред смертью своею пожелал видеть его своим преем-

⁷⁶ Феодорит Кирский. Церковная история, кн. I, гл. 4; русский пер.: стр. 35.

⁷⁷ Деяния Вселенских Соборов, т. I, Казань, 1859, стр. 393.

⁷⁸ Там же, стр. 589.

⁷⁹ Там же, т. III, стр. 50.

⁸⁰ Там же, т. I, стр. 382.

⁸¹ Болотов В. Из церковной истории Египта. «Христианское чтение», 1884, № 11—12, стр. 591.

⁸² Там же, стр. 596 и 601.

⁸³ Дидаскалия, гл. XI; русск. пер.: стр. 80.

⁸⁴ Апостольские постановления, кн. II, гл. 30; русск. пер.: Каз., 1864, стр. 61.

ником и, получив от него согласие на это, объявил, конечно, об этом своему клиру и народу и даже положил начало восхождению Петра по иерархическим степеням, рукоположив его в диаконы и сделав его, таким образом, своим «сыном».

Епископ Феона не ошибся в Петре. Евсевий Кесарийский, вероятно знавший Петра лично, свидетельствует о нем, что он «славно предствительствовал над александрийскими церквами и был красою епископов как по доблестям своей жизни, так и по своим занятиям в Священном Писании»⁸⁵. И авторитет умершего «аввы», и личные достоинства его ученика побудили как клириков, так и народ единогласно и дружно избрать, по смерти Феоны, на овдовевшую кафедру именно Петра. При этом избрании первенствующая и руководящая роль принадлежала, очевидно, клиру, т. е. пресвитерам с прочими священно-церковно-служителями, ибо, по словам Севира, для избрания Петра собрался «клир с народом». О епископах умалчивается, хотя избирался верховный епископ всего Египта: «великий епископ и отец наш Петр, от коего мы все зависим по надежде, которую имеем на Господа Иисуса Христа», — как выразились египетские епископы-исповедники (Исихий, Пахимий, Феодор и Филеас) в своем письме к епископу ликопольскому Мелиту (Мелетию)⁸⁶. О епископах нет речи потому, что они и не принимали участия в этих выборах. Но рукоположение совершено было все-таки епископами: не иные, а именно «их руки» были возложены на вновь избранного епископа. Прибывшие в Александрию епископы делали только одно дело: беспрекословно рукополагали того, кого избирал александрийский клир и народ, под преобладающим влиянием местных пресвитеров. Наиболее яркие речи об этом значении александрийского пресвитерата мы встречали уже в сообщениях бл. Иеронима и Севера антиохийского. Это значение пресвитеров в деле избрания александрийских епископов не забывалось в Александрии долгие века. Несмотря на всякие случайности и неожиданности при замещениях александрийской кафедры в смутные годы церковной жизни, в Александрии как у православных, так и у монофизитов сохранялось предание о том, что избрание епископа (патриарха) есть дело преимущественно пресвитеров. В монофизитской же среде создалось даже преувеличенное представление об избирательных правах александрийских пресвитеров. Это видно, например, из повествования того же самого Севира ашмунайнского об избрании преемника монофизитскому патриарху Косме I в 727 году. В первом же избирательном собрании произошел тогда конфликт между епископами и пресвитерами, так что заседание расстроилось само собой, и дело было отложено до следующего дня. На другой день явились в храм епископы и, совершив молитву, воссели на кафедры; явились и пресвитеры, и один из них, по имени Прот или Прим (т. е. «Первый»), довольно резко обратился к епископам с напоминанием, чтобы они знали свое дело и исполнили бы его в «добром порядке».

«Феодор, один из епископов, — пишет Сеvir ибну-ль Мукаффа, — ответил ему:

— Кого же вы избрали? Ведь и мы тоже должны знать его.

Тогда Прот или Прим сказал:

— Кого надо. И это имя его написано.

Феодор со своей стороны сказал им:

— Если угодно собору, то это — самый лучший.

Тогда Прот (заметил) ему:

— Это — наше дело, а не епископов, до которых ничто другое не касается, кроме возложения рук. Избирать же патриарха — это наше дело.

Авраам, епископ файюмский, ответил им:

⁸⁵ Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. IX, гл. 6; русск. пер.: стр. 519.

⁸⁶ Routh, M. J. Reliquiae sacrae. Tom. IV. Oхonii, 1846, pag. 94. Об этих священно-мучениках есть упоминание и у Евсевия Кесарийского (Церковная история, кн. VIII, гл. 13; русск. пер.: стр. 496).

— Конечно, епископы рукоположат вам только вашего избранника. Если вы предложите достойного, мы рукоположим его; в противном случае мы отвергнем его»⁸⁷.

Итак, в Александрии, по крайней мере в монофизитской среде, в VIII в. существовал по традиции такой «добрый порядок»: избирают пресвитеры, рукополагают епископы.

Пробыв на Александрийской кафедре почти 11 лет, св. Петр 26 ноября 311 года, в гонение Максимиана, принял мученическую кончину. С его каноническим «Словом о покаянии» и отношением к исповедникам мы уже знакомы (гл. IV, § 3).

Для древнего писателя, видевшего торжество христианства при равноапостольном Константине и не дожившего до дней Юлиана Отступника (362—363), когда церковь снова обагрилась кровию мучеников, св. Петр был «последним из мучеников». Севир ибну-ль Мукаффа, употребляя это архаическое выражение, тем самым показывает, что при изложении сведений о древнейших александрийских епископах он пользовался трудом этого древнего писателя. Впрочем, Севир не понял этой причины названия Петра «последним из мучеников», как не понял ее и автор позднейшей легенды о мученичестве св. Петра, которую также воспользовался Севир. Известно, что легенды чаще всего создаются или в качестве фантастических подробностей и украшений голых фактов, о которых достоверные свидетели говорят лишь вкратце, или же в качестве конкретного, часто даже детски наивного объяснения разных исторических, географических и тому подобных наименований и прозваний, происхождение которых уже подверглось забвению. Поэтому нужно думать, что именно в пояснение слов древнейшего писателя о Петре, как «последнем из мучеников», автор позднейшей легенды вводит в свой рассказ посвященную Богу деву, которая в момент усекновения главы св. Петра произносит: «Как Петр был первым из апостолов, так Петр будет и последним из мучеников». Но придуманная автором легенды дева вышла у него очень неудачной пророчицей. Между тем внесение Севиром в свою «Историю патриархов» этой и многих других подобных легенд, которые он пристегнул к сообщениям древнейшего и наиболее достоверного источника (по-видимому, древнего Мартиролога), вызывает одни только недоумения и создает затруднения, выход из коих возможен лишь при помощи других древних литературных памятников.

Передавая подробное легендарное сказание о мученической кончине св. Петра, Севир ашмунайнский сообщает, что св. Петр, предвидя неизбежность своего ареста, призвал к себе своих учеников Ахиллу и Александра, подробно объяснил им причину отлучения им от церкви диакона Ария, увещал их твердо держаться веры, предсказал им, что оба они, один после другого, будут его преемниками по александрийской кафедре, и затем, уверив всех присутствовавших при этом, что они видятся с ним уже в последний раз, благословил всех и простился с ними, после чего он и действительно взят был под стражу.

Но эта приводимая Севиром легенда не только не разъясняет, но, наоборот, еще более затемняет тот исторический факт, что по кончине св. Петра († 26 ноября 311 г.) александрийская кафедра оставалась незаемщенной в течение нескольких месяцев и избрание Ахиллы на епископский престол состоялось, по принятой историками хронологии, уже после 25 июля 312 года⁸⁸. Не уясняет эта легенда и тех слов Севира, очевидно принадлежащих не легенде, а древнейшему памятнику, что Александр избирался лишь народом (с умолчанием не только о епископах, но даже и о пресвитерах).

⁸⁷ *Le Quien M. Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus. Tom II, Paris, 1740. col. 344.*

⁸⁸ *Acta sanctorum, junii, t. V: Patr. Alex. hist. chron., cap. 189.*

Что св. Петр скончался мученически, это — достоверный исторический факт, но таковы ли были подробности его последних дней, какими изображает их легенда, в этом можно и сомневаться. Во всяком случае эта легенда едва ли вяжется со словами Евсевия Кесарийского: «В то же самое время без всякой вины был схвачен и, сверх всякого ожидания, вдруг просто без всякой причины, а только будто бы по приказанию Максимиана, обезглавлен Петр»⁸⁹. Так говорит современник и очевидец гонения, и словам его нельзя не верить. Если же смерть св. Петра была для всех неожиданностью, то и предсмертных распоряжений, он, конечно, сделать не успел. Возможно, что в этот неожиданный момент, когда он «без всякой вины был схвачен», при нем оказались два близких к нему пресвитера — Ахилла и Александр, а также несколько случайных мирян. Арестованный святитель мог только пожелать этим пресвитерам успеха в жизни, и, пожалуй, даже епископского сана, чему свидетелями могли оказаться и присутствовавшие здесь миряне. Но сделать положительное и формальное распоряжение или завещание о назначении себе преемника он, конечно, был лишен возможности.

Неожиданная смерть св. Петра, несомненно, произвела на первых порах всеобщую растерянность. Вопрос об избрании нового епископа откладывался по этой причине сам собою на неопределенное время. А отсутствие такого лица, которое было бы положительно и официально указано св. Петром в качестве его преемника по александрийской кафедре, побуждало и клир и мирян александрийских заняться серьезно вопросом о кандидатах на овдовевшую кафедру. Александр в это время едва ли считался серьезным кандидатом на александрийскую кафедру, так как это был человек, еще мало чем выдававшийся. Ахилла же, удостоившийся пресвитерства еще при Феоне, был в Александрии личностью весьма заметною, так как он занимал должность начальника «училища святой веры», т. е. известной александрийской Огласительной школы. Евсевий Кесарийский дает о нем такой отзыв: «Он не менее других совмещал в себе необыкновенное знание философии с истинным образом евангельской жизни»⁹⁰. Но если он в течение целых восьми месяцев по кончине св. Петра оставался не избранным на епископский престол, то, очевидно, на это была какая-то серьезная причина. Едва ли нужно искать ее в страхе пред гонителями, так как правление жестокого Максимиана продолжалось и после 25 июля 312 г., когда Ахилла уже занял архиерейский престол. Эту причину мы видим единственно в том, что внимание всех александрийцев в то время устремлено было не на Ахиллу, а на другую личность, пользовавшуюся у александрийцев вниманием, уважением и любовью. Этой личностью был «Ориген Младший», т. е. Пиерий. У Евсевия о нем нет никаких сведений, кроме упоминания одного лишь имени его, с прибавлением, что он жил в Александрии во времена Феоны одновременно с Ахиллой. Некоторые сведения о нем дает лишь бл. Иероним в своем труде «О знаменитых мужах» (гл. 76) и во 2-м письме к Паммахию. По сообщению Иеронима, это был выдающийся учитель александрийской школы, отличавшийся громадными познаниями в науках как светских, так и церковных, необыкновенным красноречием и обилием собственных сочинений. Александрийцы приравнивали его к знаменитому Оригену и называли его «Оригеном Младшим». К сожалению, из его многочисленных сочинений до нашего времени не дошло ни одного. Но не одною лишь ученостью славился Пиерий; он был известен и своей благочестивой аскетической жизнью. В Александрии он жил до начала Диоклетианова гонения (в 303 г.), а затем почему-то переехал в Рим и оставался там, по словам бл. Иеронима, даже тогда, когда дарован был церкви мир, т. е. в дни Константина Великого. Там же он и скончался⁹¹. Чем занимался он в Риме, неизвестно; нет из-

⁸⁹ *Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. IX, гл. 6, русск. пер.: стр. 519.*

⁹⁰ Там же, кн. VII, гл. 32; русск. пер.: стр. 466.

⁹¹ *Бл. Иероним. Творения, ч. V, стр. 328—329; ч. II, стр. 47—48.*

вестий и о том, когда он скончался. Несмотря, однако, на оставление им Александрии, христиане александрийские не забыли его: очень может быть, что между ним и александрийцами поддерживались письменные сношения. По-видимому, имя его было в Александрии не только популярно, но и священо. Во всяком случае мы встречаемся вот с каким необычайным и интересным явлением: александрийцы в IV в. воздвигли в честь него храм⁹². Мы думаем, что этому-то «забытому» для александрийцев IV в. учителю и была предложена святительская кафедра. Но так как он жил в Риме, то на переговоры с ним ушло немало времени. Пиерий, по своей скромности и смирению, очевидно, от высокой чести отказался. Тогда-то только александрийцы и избирают в преемники св. Петру пресвитера Ахиллу, который был сотрудником Пиерия по Огласительному училищу.

Ахилла занимал александрийский престол меньше года; по наиболее точно установленной дате, он скончался 13 июня 313 года⁹³. Александрийцам снова пришлось заняться избранием себе епископа. Но, как можно судить на основании исторических данных, новые выборы прошли крайне негладко. В это время в Александрии не было уже пресвитеров, славившихся своею ученостью. Ахилла был последним из них. На арену церковной деятельности явились новые лица, среди которых центральной фигурой был ливиец Арий, человек уже не молодой. По сообщению Эрмия Созомена, он сначала принадлежал к раскольническому обществу мелитиан, но потом воссоединился с церковью и от св. Петра получил рукоположение в диаконский сан. Но так как он всё еще продолжал проявлять свои симпатии к мелитианам, то св. Петр запретил его в священнослужении. Только уже по кончине Петра он в кратковременное управление Ахиллы сумел войти в доверие к последнему и получить не только разрешение священнослужения, но даже и рукоположение в пресвитерский сан⁹⁴. Этот новый пресвитер быстро приобрел себе среди александрийского духовенства симпатии и сторонников. По описанию св. Епифания Кипрского, который лично видал его, Арий был человек высокого роста с серьезным видом и важной поступью. Вся наружность его способствовала обольщению простаков. Он носил одежду очень оригинальную, одеваясь в коловий — безрукавную рубашку и в полумантию — имифорий, чем производил впечатление как бы какого-то подвижника. В обращении с людьми, когда нужно было, он умел проявлять лицемерную приветливость и утонченную вежливость⁹⁵. Вот этот-то человек, всколыхнувший впоследствии весь христианский мир, сыграл большую роль и на епископских выборах в 313 г., по смерти Ахиллы. Бл. Феодорит, епископ Кирский (†475 г.), при изложении истории арианства, коснувшись избрания Александра, пишет: «В это-то время стоявший в чине пресвитеров и имевший поручение изъяснять Божественное Писание Арий, видя, что Александр получил кормило архиерейства, не вынес приражения зависти, но, возбуждаемый ею, изыскивал предлоги ко вражде и ссоре. Достохвальная жизнь Александра, конечно, не позволяла ему сплетать на него клеветы; однако ж, движимый завистью, он не мог и успокоиться»⁹⁶. Что это значит? Откуда в новопоставленном пресвитере, священствовавшем всего лишь несколько месяцев, вдруг могло явиться такое «приражение зависти» и такое стремление «ко вражде и ссоре» со своим епископом? Но дело было не в одном Арии. Мы видим, что в Александрии вскоре же по восшествии Александра на епископскую кафедру начинается среди

⁹² Устройство в Александрии храма в честь Пиерия наводит на мысль, что сообщение бл. Иеронима о кончине Пиерия в Риме едва ли соответствует действительности. Вероятнее всего, храм в Александрии был поставлен именно над могилой Пиерия.

⁹³ Acta sanctorum, junii, t. V: Patr. alex. hist. chron., cap. 190.

⁹⁴ Созомен Эрмий. Церковная история, кн. I, гл. 15; русск. пер.: стр. 56—57.

⁹⁵ Епифаний Кипрский. Панарий, ересь 69; русск. пер.: ч. IV, стр. 109.

⁹⁶ Феодорит Кирский. Церковная история, кн. I, гл. 2; русск. пер.: стр. 14—15.

местного духовенства развал: возникает арианство, сначала не как ересь, а как оппозиция Александру, и одновременно с арианством «коллуфианское движение». От Александра легко отпали не только Арий и Коллуф, но с ними целый ряд и других пресвитеров с клириками. К Арию на первых же порах пристают семь пресвитеров и двенадцать диаконов, — для александрийского духовенства того времени этого не мало. Откуда могло явиться у них такое недовольство своим новым архиереем, жизнь которого была, однако, «достохвальной»? Разгадку всему этому мы находим у арианского церковного историка Филосторгия, к словам которого в данном случае относиться с недоверием нет никаких оснований. Он прямо заявляет, что при выборах нового епископа после смерти Ахиллы «жребий архиерейства падал на Ария»⁹⁷. Но если жребий падал на Ария, то как же случилось, что архиереем стал не он, а Александр? Несомненно, что на выборах происходила крупная борьба и все избиратели разделились на две партии: пресвитеры и прочие клирики стояли за Ария, народ же всецело был на стороне Александра. Если для пресвитеров Арий был их сослуживцем и даже приятелем и притом человеком передовым среди них, коему покойный Ахилла дал особенные полномочия и права, то для народа он был еще новичком, недавним мелитианином и запрещенным диаконом. В Александрии же народ видел пресвитера давнего и человека жизни достохвальной. Кроме того, за полтора года, истекших со дня мученической кончины св. Петра, в народе могла распространиться и укрепиться молва, что «последний из мучеников» пред кончиной своей желал Ахилле и Александру архиерейского сана. Слово доблестного мученика для верующих было законом. А так как народа на выборах было больше, чем клириков, то и кафедру получил большинством голосов Александр, а не Арий, который, видя свой провал, вынужден был лицемерно смириться и умолкнуть. Быть может, он с лицемерным великодушием подал вид, что и не искал себе кафедры. В этом только смысле и можно понимать замечание Филосторгия, что Арий уступил свой жребий Александру, ибо дальнейший ход событий показал, что свою неудачу на выборах он забыть не мог. Что касается выбиравших его пресвитеров, то, по-видимому, они сразу же повели себя в отношении к Александру демонстративно, почему древний писатель, которым воспользовался Севир ашмунайнский, и выразился не случайно, а намеренно, что по смерти Ахиллы «собрался народ». Но если бы поставление Александра завершилось возложением на него «народных» рук, то, при таком «гражданском» чине «посвящения», никто бы и совсем не признал Александра за епископа: ни александрийские пресвитеры, ни египетские епископы. Если при избрании на кафедру опора для Александра была в народе, то при вступлении на эту кафедру сила его была в епископах, так как на него были возложены «их руки», т. е. он получил действительное и правильное рукоположение от собора египетских епископов. Только это законное рукоположение, совершённое над Александром епископами, по избранию и требованию народа, и вынуждало александрийских пресвитеров и клириков подчиняться новому епископу, несмотря на то, что они не чувствовали к нему большого расположения.

17 апреля 328 года епископ Александр скончался (дата точно установлена проф. В. Болотовым). В преемники ему был избран молодой диакон Афанасий. Избрание его описано в известном уже нам Окружном послании собора египетских епископов 340 года. Афанасий был тогда еще молодым человеком, не более 30 лет от роду, состоял в сане диакона и занимал при епископе Александре должность письмоводителя. Но в этой должности он был не простым канцелярским работником, а ближайшим советником Александра. Св. Кирилл александрийский в своем 1-м посла-

⁹⁷ Филосторгий. Сокращение церковной истории, кн. I, гл. 3; русск. пер.: СПб., 1854, стр. 319. Филосторгий был ученый арианин, родом из Каппадокии, род. в 364 г., ум. после 425 г. Его Церковная история, состоявшая из 12 книг, сохранилась в сокращении, сделанном патриархом Фотием (857—886 гг.).

нии к египетским монахам писал о нем: «Хотя не занимал он епископского престола и оставался в клире, однако же, по остроте ума своего, по своей кротости и весьма тонкому и беспримерному благоразумию, был принят блаженной памяти епископом Александром как свой и жил со старцем, как сын с отцем, руководя его ко всему полезному и во всяком деле указывая ему лучший путь». Созомен же говорит: «Александрийский епископ Александр, отходя от этой жизни, оставил преемником своим Афанасия и к сему мнению приведен был, думаю, волею Божиею»⁹⁸. Итак, избирается в епископы человек молодой, следовательно, полный сил и энергии, фактический правитель епархии, «хотя и не занимавший епископского престола»; избирается человек, на которого умиривший епископ указал, как на своего преемника. И что же мы видим? Епископы, которые до сих пор беспрекословно совершали хиротонию над избранниками клира и народа в Александрии, теперь вдруг не соглашаются по какой-то причине рукоположить Афанасия, так что народ в течение нескольких дней и ночей, не расходясь из храма, «вопиет, взывает, требует, заклинает» собравшихся епископов, желая видеть на александрийской кафедре именно Афанасия. Для нас в данном случае важны не те мотивы, по которым епископы хотели отклонить хиротонию Афанасия, а важна та основная причина, которая на этот раз вывела епископов из пассивного и безразличного состояния, так резко бросавшегося в глаза на всех предыдущих выборах, и заставила их критически отнестись к самим выборам. При такой постановке вопроса, т. е. при перенесении дела из сферы личных отношений египетских епископов к Афанасию в область церковного права, мы получаем разъяснение в известных уже нам словах Севера антиохийского: «Существовал также обычай, что епископ города, известного своим православию, города Александрии, был некогда нарекаем пресвитерами; но впоследствии, согласно с повсеместно принятым правилом, торжественное утверждение (избрания) епископа этого города стало совершаться руками епископов».

О каком «повсеместно принятом правиле» говорит здесь монофизитский патриарх? Он имеет в виду 4-е правило 1-го Вселенского Собора, которое гласит: «Епископу наиболее прилично поставляться (*κἀδίστασθαι*) от всех епископов той области. Если же это трудно или по настоятельной нужде или по дальнему пути, то по крайней мере да соберутся в одно место трое, а отсутствующие да изъявят свое согласие посредством грамот, и тогда совершать рукоположение. Начинать же таковые действия в каждой области надлежит ее митрополиту». Вселенский Собор этим правилом подтвердил ту практику, которая в церкви Христовой существовала изначала, как это можно видеть из свидетельства Карфагенского собора, происходившего в 254 г. под председательством св. Киприана. Этому собору, между прочим, пришлось заслушать апелляционную жалобу испанских епископов Сабина меридского и Феликса леон-асторгского на неправильное определение относительно их, сделанное римским епископом Стефаном. Карфагенский собор, решив дело в пользу этих епископов, писал в своем послании к меридской церкви: «По божественному преданию и апостольскому обычаю, должно хранить и содержать тщательно, что содержится и у нас и почти (*ferè*) во всех странах, чтобы для совершения правильного рукоположения к тому народу, для которого рукополагается предстоятель, сходились все ближайшие епископы той же провинции, и чтобы епископ избирался в присутствии народа, который жизнь всех знает самым полным образом и поведение каждого высмотрел из его обращения. Так, видим мы, поступлено и у вас при рукоположении соепископа нашего Сабина, избранного на место Василида. Ему дано было вами епископство и на него были возложены руки по избранию от всех братьев и по определению епископов, как прибывших на собрание, так и высказавших

⁹⁸ Созомен Эрмий. Церковная история, кн. II, гл. 17; русск. пер.: стр. 116.

свое согласие письмом»⁹⁹. Но если та практика, о которой гласит 4-е правило Никейского Собора, была в христианском мире исконной, то что же побудило отцов Собора заговорить о ней и даже дать касательно ее особое правило?

Нужно иметь в виду, что Никейский Собор созван был по причине нестроений и волнений в александрийской церкви. Поэтому целый ряд правил, выработанных на этом Соборе, касался ближайшим образом именно этой церкви. Недаром еще упомянутый Карфагенский собор выразился, что изображенная им практика епископского избрания и рукоположения существует «почти (fere) во всех странах». Очень может быть, что отцы Карфагенского собора этим «почти» указывали именно на александрийскую церковь¹⁰⁰. Из слов карфагенских отцов видно, что по господствовавшему тогда обычаю избрание епископов производилось с участием всех братьев, т. е. мирян, по определению епископов, из коих ближайшие принимали непосредственное участие как в избрании, так и в рукоположении нового епископа. Между тем на Вселенском Соборе 325 г., при всестороннем обсуждении причин и поводов к александрийским нестроениям, без сомнения, было обращено внимание на то, что сам «папа александрийский» был избираем без участия епископских голосов; ближайшие к Александрии епископы ограничивались совершением одного лишь рукоположения. Так как, при безмолвном и безучастном отношении епископов к выборам, главнейшая роль в таких случаях доставалась естественно пресвитерам, то это обстоятельство сильно влияло на положение самого епископа, а если пресвитеры по какой-либо причине вынуждались уступить народному требованию и давлению, то результатом такого неуспеха пресвитеров было положительное несчастье для епископа, как это и видим на Александре. Поэтому-то Никейский Собор 4-м своим правилом и устанавливает, когда именно епископы должны рукополагать. Это правило, как выясняет еще аббат Соллерий, решительным образом опровергает нелепую выдумку протестантов, а теперь и наших самосвятых о том, что александрийские епископы, рукополагались пресвитерами. Вселенский Собор в присутствии самого александрийского папы и более двадцати египетских епископов¹⁰¹, говорит не о пресвитерах, а исключительно о епископах, которые совершали хиротонию епископа, сами не принимая участия в его избрании. Собор требует от них «тогда совершать рукоположение», когда сами они в полном своем составе лично или письменно подадут свой голос за известного кандидата. Приведенное правило Вселенского Собора, таким образом, явственно указывает епископам на два действия: избрание епископа и рукоположение его. Распространяя это правило на всякое вообще поставление епископа, Собор требует, чтобы почин означенным действиям был полагаем митрополитом области. Но так как для Египта митрополитом области был александрийский епископ, то само собой разумеется, что почин в деле избрания и поставления последнего должен был принадлежать кому-то другому, вероятно, александрийскому пресвитерию. Когда Собор говорит о письменном согласии на избрание и рукоположение дан-

⁹⁹ Киприан Карфагенский. Творения, т. 1, стр. 317.

¹⁰⁰ Впрочем, fere значит не только «почти», но и «вообще», так что слова Карфагенского собора можно переводить и так: «содержится и у нас и вообще во всех странах».

¹⁰¹ По исследованию Ле-Кьепа, эти епископы были следующие: 1. Арпократий навкратийский, Атлас схедийский, Кай фтенотский, Дорофей пелузийский, 5. Кай тмунтский, Дарий ринкокорурский, Филипп панефисский, Арбетий фарбетский, Адамантий нижнекинопольский, 10. Антиох мемфисский, Арпократий кинопольский, Тирант антиохийский, Плаузиан ликопольский, Тит паретонийский, 15. Серапион антифрский, Дахний вереникский, Зопир баркский, Секунд техвирский, Секунд толемаидский и 20. Феона мармарикский. Проф. Болотов, на основании коптских источников, указывает еще одного епископа, присутствовавшего на Никейском Соборе — Дия антеопольского из Фиваиды. Церковный историк Эрмий Созомен в числе присутствовавших на этом Соборе называет епископа Пафнутия из Верхней Фиваиды.

ного лица со стороны не явившихся епископов, то здесь разумеется не последующее за выборами согласие на признание уже выбранного лица,— ибо это порождало бы бесконечную волокиту и осложнение дела разногласиями,— а предварительное полномочие и доверенность общего характера, даваемые этими епископами нескольким «ближайшим» епископам. Собор требует, чтобы этих ближайших епископов, имеющих возможность и удобство прибыть на выборы и хиротонию епископа, было не менее трех.

Мы уже знаем, что в эпоху I Вселенского Собора в Александрийском диоцезе, обнимавшем собою Египет, Фиваиду, Ливию и Пентаполь, было очень много епископов: их «почти сто» присутствовало в Александрии на поместном соборе 340 года. А так как возможно, что на собор прибыли не все епископы, то действительное число их могло быть и больше ста. Это предположение подтверждается и словами Окружного послания епископа Александра о более раннем поместном александрийском соборе 318 г., созывавшемся против Ария: «Всех единомышленников Ария, всех этих бесстыдных людей и последователей их мы, с епископами Египта и Ливии, в числе близь ста, предали анафеме»¹⁰². Итак, число «близь ста» получалось даже без епископов отдаленных Фиваиды и Пентаполя. Что же это значит, что, по соборному определению, вместо ста (или даже более) египетских епископов, александрийского «папу» могут избрать даже трое епископов, ближайших к Александрии? Как это можно было допустить, чтобы три человека, по своему произволу и усмотрению, навязывали всему Египту, Фиваиде, Ливии и Пентаполю в митрополиты или патриархи своего собственного кандидата и избранника? Но в том-то и дело, что в действительности всё происходило совсем не так. В Египте первенствующим епископом (папой, митрополитом, патриархом) был непременно александрийский епископ; первенство чести и власти принадлежало не ему лично, а кафедре; в личности же александрийского епископа, как преемника св. Марка и как отца и учителя александрийцев, заинтересованы были именно сами александрийцы, в лице местных клириков и мирян. Поэтому и избрание александрийского епископа принадлежало прежде всего и главным образом православному населению Александрии. Участие народа в избрании епископов не отрицает и I Вселенский Собор, как это можно видеть из Послания данного Собора к александрийской церкви. Касаясь мелитианского раскола, Послание определенно говорит, что воссоединившиеся с православной церковью Мелитовы епископы могут занять вакантные архиерейские кафедры лишь при известных условиях, в том числе и таком: если будут «избраны народом»¹⁰³. Менее чем через три года после I Вселенского Собора происходят в Александрии выборы св. Афанасия Великого. И мы уже видим, что он был избран именно народом. Следовательно, 4-е правило Никейского Собора не упраздняет старого порядка избрания епископов; оно только восполняет для Александрии состав избирателей введением в число их епископов.

Но что может значить участие в выборах епископа голос трех (даже пяти и более) епископов при наличии многосоставного клира и громадного количества мирян: в избрании, например, св. Афанасия участвовало «всё множество жителей, все, принадлежащие (в Александрии) к вселенской церкви». При такой массе избирателей голоса епископов могут совершенно затеряться. Но вот первая же, после Никейского Собора, архиерейская хиротония и показала, что голоса епископов ни в каком случае не могут затеряться. Вселенский Собор вводил не парламентский порядок, а исконно-церковный и священный, почему и св. Григорий Богослов говорит о св. Афанасии, что он «голосом народа, апостольским и духовным обра-

¹⁰² Сократ Схоластик. Церковная история, кн. I, гл. 6; русск. пер.: стр. 19.

¹⁰³ Там же, гл. 9; русск. пер.: стр. 48. Феодорит Кирский. Церковная история, кн. I, гл. 9; русск. пер.: стр. 53.— Деяния Вселенских Соборов, русск. пер., т. 1, стр. 189.

зом взошел на престол св. Марка»¹⁰⁴. Первые же выборы в Александрии в 328 г. епископа новым способом и показали самим делом, что значило 4-е правило Никейского Собора и каков его истинный смысл. Отцы Вселенского Собора, введя египетский епископат в состав избирателей александрийского епископа, разграничили в процессе избрания два момента, которые с того времени и именоваться стали различными терминами: самое «избрание» (ψῆφος) и «искус» (δοκίμασία). «Избрание» принадлежало клиру и народу вдовствующей епископии, а «искус» — собору епископов, которые должны были утвердить избрание и рукоположить избранного, удостоверившись в его догматических воззрениях, нравственных качествах и пастырских способностях. При избрании св. Афанасия в новом для Александрии порядке, установленном Вселенским Собором, епископы для первого раза (как и всегда бывает) произвели «искус» настолько строго, что церковь Христова едва не лишилась достойнейшего и великого святителя, и только неотступные мольбы народа склонили суровых епископов на милость. Это разграничение «избрания» и «искуса» сказывается и в вышеприведенных словах монофизита Авраама файюмского, обращенных к пресвитерам, при избрании преемника монофизитскому патриарху Косме I: «Конечно, епископы рукоположат вам только вашего избранника. Если вы предложите достойного, мы рукоположим его; в противном случае мы отвергнем его».

Итак, рассмотрение сказаний Севира ашмунайнского в связи с сообщениями других писателей дает нам возможность установить следующие положения:

- 1) В до-никейскую эпоху избрание александрийского епископа производилось городским клиром и народом;
- 2) единомыслие клира и народа на выборах часто создавалось завещанием умиравшего епископа, который намечал себе преемника;
- 3) египетские епископы в избрании александрийского епископа участия не принимали;
- 4) они совершали только рукоположение, не вдаваясь в рассуждения;
- 5) последние пред Никейским Собором выборы (313 г.) вызвали между клиром и народом чреватый бедственными последствиями конфликт; епископ Александр получил кафедру благодаря народу, но вопреки клиру;
- 6) Никейский Собор, полагая конец александрийским нестроениям, обязал египетских епископов участвовать в избрании александрийского епископа;
- 7) с введением епископов в состав избирателей, самый процесс избрания стал иметь два момента: собственно «избрание» и «искус», и
- 8) архиерейская хиротония стала совершаться епископами только после произведенного ими «искуса».

(Продолжение следует)

¹⁰⁴ Григорий Богослов. Творения, ч. II, М., 1889, стр. 148.

Профессор А. И. ОСИПОВ (Москва)

О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ ПРАВОСЛАВНОГО ПОНИМАНИЯ ЭКУМЕНИЗМА *

Настоящим докладом предполагается выявить некоторые аспекты сложного комплекса взаимоотношений между Православием и экуменическим движением, взятым не в его исторической ретроспективе и перспективе, а в основных идейно-богословских параметрах жизни и развития.

Экуменизм, как движение, проникнут одной общей идеей осуществления единства всех, именующих себя христианами, в Церкви Христовой. Отсюда и проистекают основные предпосылки православного понимания экуменизма. Таковыми являются: стремление христиан к достижению, во-первых, не просто единства, но единства в Церкви, и, во-вторых, единства не в какой-либо Церкви, но в истинной Церкви, то есть в той, которая отвечает всем требованиям православного понимания Церкви как Тела Христова (Еф. 1, 23), столпа и утверждения Истины (1 Тим. 3, 15).

I

Вопрос о характере искомого в экуменизме единства христиан не представляет собой на первый взгляд большой проблемы. Однако, если с православной точки зрения он и может быть описан вполне однозначно, то эта очевидность ставится — подчас довольно решительно — под сомнение самим ходом исторического развития экуменизма.

1. Православие не может мыслить предполагаемое экуменизмом единство христиан иначе, как только на почве чисто церковной, для которой все иные привходящие моменты действительного и возможного христианского солидаритета являются лишь элементами внешними, психологическими, не имеющими прямого и принципиального отношения к подлинно экуменическому единству. Таковыми привходящими моментами, сколь бы важными они ни были сами по себе, являются, например, вопросы культурной, политической, социальной, международной, экономической жизни современного человечества. Вся эта проблематика, будучи одной из забот христиан и Церквей и являясь одним из важных объектов изучения в экуменическом движении, тем не менее не принадлежит к вопросу экуменическому в его изначальной, экклесиологической сущности. Достижение христианами, общинами и Церквями единства взглядов и действий в этих «горизонталистских» сферах жизни, хотя и служило бы одним из факторов, определяющих необходимую психологическую совместимость христиан и создающих предпосылки к более открытому и объективному изучению и решению самой экуменической проблемы, однако само по себе не может рассматриваться как единство экуменическое.

* Доклад, представленный на тему «Экуменизм Православия», прочитан на II Конгрессе православных богословских школ, проходившем в монастыре Пенделя (Афины, Греция) 19--29 августа 1976 г.

Это утверждение нуждается, по-видимому, со стороны православных в постоянном напоминании в среде инославия — на экуменических форумах и межконфессиональных встречах, ибо существует вполне реальная тенденция в отдельных экуменических кругах это внешнее секулярное единство христиан поставить не только на первый план, но и сделать его едва ли не основной целью современного экуменического движения. При этом, естественно, возникает большая опасность постепенного уклонения экуменизма от главной цели христианства — вечного спасения человека. Одной из ярких иллюстраций в этом отношении может служить конференция Всемирного Совета Церквей по вопросам миссии и евангелизации в Бангкоке в 1973 г. Официальные реакции на эту конференцию отдельных Поместных Православных Церквей достаточно четко и ясно показали главный недостаток этого экуменического форума, собранного для рассмотрения важной темы «Спасение сегодня». В частности, в Обращении Патриарха Московского и всея Руси Пимена и Священного Синода Русской Православной Церкви к ЦК ВСЦ было отмечено: «Почти исключительное подчеркивание «горизонтализма» в деле спасения на многих христиан, которым дороги священные традиции Древней Церкви, может приводить впечатление, что в современном экуменизме нарождается новый соблазн стыдливости относительно благовествования о Христе Распятом и Воскресшем, Божией силой и Божией премудрости (1 Кор. 1, 23—24), в результате чего умалчивается о самой сущности Его Евангелия из ложной боязни казаться несовременными и утратить популярность»¹. К чему может привести христиан и Церкви, участвующие в экуменическом движении, это довольно часто встречающееся в различных экуменических документах и дискуссиях подчеркивание «горизонтализма», если ему не будет достаточно определено и сильно противопоставлено подлинное понимание цели экуменизма, вполне очевидно. Не говоря уже о несомненной, в этом случае, потере экуменическим движением церковности и даже религиозности, оно может оказаться орудием идейной подготовки многих, «если возможно, и избранных» (Мф. 24, 24), к принятию идеала, прямо противоположного Христу.

2. Не менее важной характеристикой православного экуменизма является требование им определенной духовной основы, на которой и исходя из которой должно созидаться искомое всехристианское единство. Безусловно, эта сторона представляет собой глубокую и объемную для изучения проблему. Здесь поэтому мы ограничимся лишь указанием на сам факт существования в православном аскетическом богословии определенных требований к духовной жизни, чтобы она действительно могла вести христианина по пути жизни, а не смерти. Очень важно отметить, что Православие не смотрит на любые проявления религиозности, молитвенности, вдохновения и даже аскетизма, как *ipso facto* явления положительные в духовном отношении, как уже бесспорно ведущие христианина или христиан к Богу и к единству друг с другом. Напротив, и в этом специфика Православия по сравнению с инославием всех почти конфессий, что оно, в лице единодушного голоса своих аскетических писателей, предупреждает о вполне реальной в духовной жизни опасности уклонения от истины и впадения в так называемую прелесть, т. е. в высокое мнение о себе, о своих христианских достоинствах. И это состояние может быть не только у отдельных личностей. При отрыве от пути, проложенного и тщательно изученного святыми подвижниками и освященного всей традицией Православной Церкви, оно может охватить и целые общины, проявляя себя в различных формах церковно-религиозной жизни. При этом от-

¹ ЖМП, 1973, № 9, с. 6.

падение от истинного пути духовной жизни, по мысли всех православных учителей Церкви, касавшихся этого вопроса, равносильно отпадению от Церкви. Оно, естественно, приводит человека к духовной гибели и к духовному, в истинном смысле этого слова, разделению христиан, независимо от степени их эмоционального, идеологического или любого другого, в том числе и доктринального, единства.

На экуменических форумах при большом разнообразии представленных на них традиций в вере, благочестии, богослужениях и всей церковной практике вопрос о духовной аутентичности Христу этих встреч и их результатов приобретает глубоко принципиальное значение. Далеко не всегда и не везде на межхристианских собраниях можно предполагать и видеть единство христиан в Духе Святом. Априорное же — господствующее в протестантской экуменической среде — убеждение в особом присутствии Духа Святого во всех экуменических встречах: деловых, богослужебных и молитвенных, включая и самые экстравагантные, модернистские, — не может не вызывать критической оценки со стороны православных. Одна из таких высокоавторитетных оценок подобных явлений дана в Послании Священного Синода Русской Православной Церкви о V Ассамблее ВСЦ и ее результатах руководству ВСЦ. В третьем разделе «Общие замечания, касающиеся работы Ассамблеи» этого Послания читаем: «На Ассамблее в моменты нередких богослужений и общественных молитв обнаруживалась искусственно создаваемая атмосфера экзальтированности, которую некоторые склонны были рассматривать как действие Святого Духа. С православной точки зрения это может квалифицироваться как возвращение к нехристианскому религиозному мистицизму, который не может способствовать созиданию подлинной молитвенной настроенности»². Поэтому осуществление в межхристианской семье духовного единства, столь необходимого для достижения конечной цели экуменического движения, не может, с православной точки зрения, носить характер неопределенного, неуправляемого процесса. Хаос и произвол в этой области экуменического действия, возможно, опаснее, чем в какой-либо иной, ибо они способны даже при достижении видимого доктринального единства вновь повести какие-то группы и общины христиан в сторону от истинного пути жизни и единства с Церковью, не говоря уже о современном, в значительной степени разобщенном христианском мире, для которого подобного рода препятствие может оказаться непреодолимым. Отсюда проистекает и задача первостепенной важности для всего православного экуменического богословия — разработка и представление экуменическому инославию основ того богословия христианской духовной жизни, которое может служить предпосылкой созидания подлинного в Духе Святом общехристианского единства.

3. Таким образом, экуменизм в православном его понимании, имея общую для всех христианских конфессий, участвующих в экуменическом движении, цель — единство христиан, в то же время не может принять каких-либо неопределенных, компромиссных или тем более внехристианских интерпретаций самого характера этого единства. Ни секулярная основа горизонталистского измерения, ни спонтанный мистицизм, захватывающий подчас глубоко и сильно целые межхристианские собрания, не могут рассматриваться как положительные признаки, как необходимые компоненты или как гаранты роста и развития экуменического единства христиан. Таковое единство может быть достигнуто только на почве чисто церковной и только в Церкви.

Но что должно означать это?

² ЖМП, 1976, № 4, с. 12.

II

1. Многочисленные разделения, имевшие место в истории христианства, поставили вопрос о Церкви, ее понимании, ее границах на первый план в богословии. С возникновением экуменического движения этот вопрос приобрел особую актуальность и остроту. Движение «Вера и устройство» рассматривало всегда проблему Церкви как центральную. Однако в контексте рассматриваемой темы основной акцент должен быть сделан не на раскрытии, хотя бы и очень сжато, православного учения о Церкви в целом, а лишь на том главном расхождении в понимании «единства в Церкви», которое существует между Православием и значительной частью протестантского экуменического братства.

Все христиане согласны в том, что их объединение в конечном счете должно быть в Церкви. Но в какой Церкви? В той ли, которая, по мысли многих, уже невидимо объединяет собой всех христиан и все христианские общины независимо от различий в их вере и церковном устройстве? Или же в той, которая, может быть, охватывает и сравнительно незначительную часть христиан, но сохраняет в себе неизменными веру, основы духовной жизни и принципы внутреннего устройства Древней Церкви эпохи Вселенских Соборов? В связи с этим хотелось бы сразу же привести здесь высказывание одного из авторитетных русских богословов — Святейшего Патриарха Сергия, который в своем труде «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» писал по данному вопросу: «В культурном христианском обществе не принято ставить вопрос об истинной Церкви ребром. Там чаще слышится так называемый широкий взгляд, по которому наши «земные перегородки до неба не достигают», церковные разделения — плод властолюбия духовенства и несговорчивости богословов. Пусть человек будет православным, католиком или протестантом, лишь бы он был по жизни христианином, и он может быть спокоен... Но такая широта, столь удобная в жизни и успокоительная, не удовлетворяет людей подлинно церковных, привыкших давать себе ясный отчет в своей вере и убеждениях. Под этой широтой им чуждается просто скептицизм, холодность к вере, равнодушие к спасению души»³.

Этот широкий взгляд, о котором говорил Святейший Патриарх Сергий и который достаточно четко сформулирован в известной, так называемой «теории ветвей», выражает собой, по существу, основную экуменическую идею протестантского большинства в вопросе понимания единства Церкви. О сущности этого взгляда митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, президент ВСЦ с 1975 г., в своем докладе «Русская Православная Церковь и экуменическое движение» в Упсале в 1968 г. говорил следующее: «Во многих документах Всемирного Совета Церквей высказывается мысль о том, что задачей входящих в него Церквей является выявление уже существующего единства... Само христианство рассматривается при этом как единое, по существу, и целостное тело Церкви Христовой, а факт разделения понимается не в смысле разрушения внутреннего единства и болезненного повреждения отдельных частей тела Церкви, а только в смысле недостаточного осознания разделенными христианами своего здорового внутреннего состояния и недостаточного дерзания для того, чтобы об этом здоровье всем заявить посредством готовности к актам внешнего выражения единства»⁴.

Совершенно очевидно, насколько далека изложенная «экуменическая» концепция единства Церкви от православного его понимания. С православной точки зрения, разделение, существующее между хри-

³ ЖМП, 1968, № 9, с. 47.

⁴ Там же, с. 50—51.

стнанскими Церквами и общинами, имеет характер не простой видности, но касается самого существа отделившихся от Церкви Христовой. Нарушено внутреннее единство отдельных членов Церкви с ее Телом, отдельных ветвей с Лозой (Ин. 15, 1—6). И как всякая ветвь, по слову Христову, не может приносить плода, если не пребудет на лозе, так и в отношении Церквей, находящихся в разделении, не может быть другой альтернативы, кроме искания истинной Церкви и возвращения к ней. Такая Церковь существует. Она есть — Единая, Святая, Соборная и Апостольская. Это означает, что она не только мистична, но богочеловечна и, как таковая, должна иметь, следовательно, и свое земное, видимое, человеческое бытие в границах земного времени и пространства. Она всегда самотождественна. И не может пребывать в единстве с ней иная вера, иная жизнь, иное предание. Поэтому экуменизм может достичь своей цели только в том случае, если существующие христианские Церкви беспристрастно оценят свое настоящее кредо через призму учения и практики Древней Церкви, как наиболее полной и чистой выразительницы апостольской проповеди и духа Христова, и, найдя у себя что-либо измененным по существу, возвратятся к первозаданной целостности. И если современная Православная Церковь свидетельствует о своей преданности и верности Преданию Вселенской Церкви и призывает к этому и другие христианские Церкви, то это не может расцениваться как какой-то узкий конфессионализм или эгоцентризм. Православие призывает не к себе как к конфессии, но к единству с той единой Истиной, которую имеет оно и к которой может приобщиться всякий ищущий этой Истины. Православный экуменизм, таким образом, не предполагает подлинного церковного единства христианских Церквей без единства веры, без единства основ духовной жизни, без единства основных принципов церковного устройства, без единства Священного Предания — то есть всего того, что в своих главных чертах характеризует Церковь Бога живаго (1 Тим. 3, 15). «Путем к этому, — как говорится в Послании Священного Синода Русской Православной Церкви о V Ассамблее ВСЦ, — является продолжение общехристианской экуменической богословской работы по увеличению, расширению и углублению области экуменических консенсусов — «О крещении», «О Евхаристии» и «О священстве» (включая вопрос о епископате и об апостольском преемстве). С нашей точки зрения это ближайшие задачи не только «Веры и устройства», но и всего Всемирного Совета Церквей, а равно и всех его Церквей-членов в их двусторонних и многосторонних сношениях и переговорах. Говоря о задачах ВСЦ в области достижения доктринального единства, следует подчеркнуть также особую необходимость разработки экуменического соглашения об авторитете Священного Писания и принципах его понимания и толкования»⁵.

2. При обсуждении вопроса о церковном единстве необходимо остановиться на одном из тех свойств Церкви, которое с развитием экуменического движения, особенно с ростом значимости в христианском мире Всемирного Совета Церквей, становится все более важным объектом изучения на межконфессиональном уровне. *Кафоличность*, или *соборность*, Церкви постоянно пребывает в центре внимания экуменических собраний, посвященных обсуждению проблемы единства Церкви.

Как известно, в экуменическом движении, среди части протестантов, всегда живет идея того, что Всемирный Совет Церквей имеет особое экклесиологическое содержание и что подобное содружество Церквей представляет собой, если и не соборное в полном смысле этого термина, то весьма близкое к таковому. Во ВСЦ в последнее полуторадесятилетие наблюдается определенный процесс в уяснении понимания цер-

⁵ ЖМП, 1976, № 4, с. 9.

ковного единства, и этот процесс идет, как кажется, в направлении именно соборности. От понимания единства как совершенно преданного братства всех Божиих людей везде и во все времена на III Ассамблее ВСЦ, через определение единства как «кафоличность» (при полной свободе, однако, интерпретации этого термина) на IV Ассамблее, Всемирный Совет Церквей на V Ассамблее в Найроби, отталкиваясь от результатов заседания Комиссии «Вера и устройство» в Лувене и православной консультации в Саламанке, пришел к определению будущего единства как «консилиарного содружества». Это новое определение, хотя и не привнесло в понятие единства, по заявлению Ассамблеи, ничего отличного от полного, органического единства, очерченного в Нью-Делли, тем не менее оно показало активное стремление ВСЦ к решению этой важной проблемы в категориях мышления, тяготеющих к православным. Однако это стремление имеет двусторонний характер. Приветствуя его само по себе, необходимо в то же время учитывать и отрицательную возможность его развития, которое всегда присутствовало и присутствует в протестантской среде экуменического движения. Об этом, например, предупреждал экуменическое движение Священный Синод Русской Православной Церкви, когда обращался с Посланием о V Ассамблее к председателю ЦК ВСЦ и генеральному секретарю ВСЦ: «Другой опасностью, серьезно угрожающей христианскому единству и будущности экуменического движения после Найроби, является питаемая некоторыми участниками экуменического движения иллюзия, что Всемирный Совет Церквей будто бы может достичь такой степени экуменического сближения своих Церквей-членов, что одна из будущих его Генеральных Ассамблей превратится во всехристианский собор. Думать так — значит предполагать, что Всемирный Совет Церквей может в будущем стать некоей «сверх-церковью». Как известно, подобные «экуменические соблазны» были в свое время решительно осуждены и отброшены всеми Церквями-членами, и руководство Всемирного Совета Церквей много раз торжественно отказывалось от этого. И хотя в прежней формулировке эта идея уже отвергнута, однако отдельные отзвуки ее проскальзывают иногда (как то было и на Ассамблее в Найроби) в завуалированном виде общих рассуждений об «особом пророческом служении» административного аппарата Всемирного Совета Церквей в Женеве, который будто бы не является просто лишь инструментом для служения Церкви и экуменическому движению, а чем-то большим. Отсюда один шаг к соблазнительной и опасной идее об особом экклезиологическом значении Всемирного Совета Церквей и его центрального аппарата в Женеве»⁶. Безусловно, наделить ВСЦ признаками Церкви, и в первую очередь свойством кафоличности, — значит принципиально изменить, точнее, исказить само понятие соборности в Православии. Поэтому наличие данной тенденции в экуменизме должно стимулировать в православном богословии новые поиски выражения понимания соборности Церкви, которое могло бы способствовать большему ее уяснению инославием. Это особенно важно еще и потому, что употребление в экуменическом обиходе специфических православных терминов в смыслах, подчас далеких от их православного содержания, может сами эти священные термины растворить в море многозначности и привести к полному их обесценению.

Православное понимание кафоличности-соборности принципиально отличается от того, что в английском языке выражается словом *fellowship* (содружество, солидарность) — понятия, имеющего исключительно нравственное, психологическое содержание с чрезвычайно широкой амплитудой звучания в этическом и эмоциональном отношениях, но никак не экклезиологическом; не совпадает оно и с «консилиар-

⁶ ЖМП, 1976, № 4, с. 8.

ностью» — термином Ассамблеи в Найроби, который описывает некоторые внешние признаки соборности без конкретного указания на ту доктринальную основу, благодаря которой лишь и возможна соборность в православном ее понимании.

Соборность, как одно из фундаментальных свойств Церкви, раскрывает свое онтологическое содержание через догмат Пресвятой Троицы. Соборность Церкви — это наиболее конкретный образ Троицы Бога, в Котором единство природы сочетается с троичностью Ипостасей. По словам известного русского богослова Владимира Лосского, «в свете троичного догмата соборность предстает перед нами как таинственное тождество единства и множественности, единства, которое выражается в многообразии, и многообразия, которое продолжает оставаться единством... Как в Боге каждое Лицо — Отец, Сын и Дух Святой — не есть часть Троицы, но всецело Бог, в силу Своей неизреченной тождественности с единой природой, так и Церковь не есть некая федерация частей»⁷. Соборность — это полное единство многих в едином целом по образу единства членов в одном теле, но единство не внешнее, административное или временное и случайное, не конгломерат, не механизм, не fellowship, но живое единое тело в многообразии членов, которое проявляется, естественно, и в институциональном церковном единстве, преемственности и непрерывности. Святой апостол Павел говорит о соборности, когда пишет: «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего званія; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф. 4, 4—6). Именно единство духа и веры, упования и крещения, священства и чаши Господней и определяет то, что может быть названо кафоличностью, или соборностью, в Православии. За литургией св. Василия Великого непосредственно после совершения Евхаристии литургисующий произносит: «Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святаго причастие». Это соединение друг с другом в причащении Духу Святому через святейшее таинство Евхаристии является наиболее полным и совершенным выражением соборности Церкви. Ибо в этом таинстве все христиане становятся живыми членами единого Тела Христова.

Термин «кафоличность», таким образом, в Православии имеет исключительно экклезиологическое содержание, выражая онтологическое единство Церкви. Этим он принципиально отличается от тех определенных единства Церкви, которые имели место до настоящего времени в экуменическом богословии протестантского большинства и которые указывали лишь на отдельные, преимущественно внешние, стороны этого единства.

3. Итак, говоря о Церкви, единство христиан в которой мыслится экуменизмом Православия как конечная цель экуменического движения, необходимо отметить следующие положения.

1) Таковой Церковью не являются все христианские Церкви и общины, взятые вместе, ибо не количество отдельных Церквей определяет полноту и единство Церкви, но соответствие любой Поместной Церкви истине Предания древнецерковного наследия. Истина может быть и в одной Церкви. И в этом случае она является той Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью, в приобщении к которой могут обрести подлинное единство и все прочие христианские Церкви.

Православная Церковь, как сохранившая неповрежденным апостольское Предание, является реальным, видимым выражением богочеловеческого организма Церкви.

⁷ В. Лосский. О третьем свойстве Церкви. ЖМП, 1968, № 8, с. 77.

2) Единство Церкви — это ее кафоличность. Но кафоличность не есть организованное содружество Церквей, fellowship, федерация. Не описывается кафоличность и понятием «консилиарное содружество», как не имеющим четкого содержательного определения и отражающим скорее внешние черты соборности, нежели ее онтологический смысл.

Кафоличность, или соборность,— это целостность всего тела Церкви, сохраняемая единством духовным, вероучительным, сакраментальным, нравоучительным, институциональным и получающая свою полноту и окончательность в единстве Чаши Господней.

III

Обращаясь, в заключение, к общей оценке характера православного экуменизма, следует подчеркнуть, что «вера в то, что именно Православная Церковь есть Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь вселенского Символа веры, или ее чистейшее и совершеннейшее выражение на земле, не означает принципиального отрицания во всех остальных христианских Церквях или обществах той или иной степени причастия или хотя бы приближения к такому причастию в жизни Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви Христовой»⁸. В диалоге с инославными христианами о церковном единстве Православие не стремится к достижению единообразия всех форм церковной жизни. Его неизменным принципом в этом вопросе всегда остается требование: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas* («в главном — единство, во второстепенном — свобода, во всем — любовь»).

⁸ Проф.-прот. Г. Воронов. Конфессионализм и экуменизм. ЖМП, 1968, № 8 с. 67.

*Иеромонах АВГУСТИН (Никитин),
кандидат богословия (Ленинград)*

ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ПРИМИРЕНИИ МЕЖДУ БОГОМ И ЧЕЛОВЕКОМ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Свое понимание вопросов примирения и мира Русская Православная Церковь черпает из веры в Воскресшего Господа Иисуса Христа, победившего неправду, вражду и смерть. Богословская разработка и углубление учения о примирении является важной стороной в миротворческой деятельности. Эта разработка должна основываться на православной интерпретации принципов христианской этики (как личной, так и социальной), опираясь на тщательное и объективное изучение Богооткровенной истины, обогащаясь святоотеческим учением и принимая во внимание опыт многовекового христианского служения миру.

Неизменно оставаясь на церковной и святоотеческой основе понимания примирения, православное богословское мышление продолжает быть открытым к позитивному обновлению, которое несет современная христианская мысль в раскрытии идеи мира и примирения, данной в Откровении для всех народов. Примером конструктивного диалога, посвященного раскрытию идеи о примирении, явилось собеседование «Арнольдсхайн-III» — богословский диалог между представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви (ФРГ) и Русской Православной Церкви, состоявшийся в 1967 году в Хёхсте (ФРГ) (см. «Богословские труды», сб. 6, с. 151—206). В ходе диалога были затронуты различные аспекты учения о примирении между Богом и человеком, была выяснена единая точка зрения по ряду основных догматических положений. Но вместе с тем участниками собеседования было отмечено расхождение во мнениях по некоторым обсуждавшимся вопросам, что несомненно требует дальнейшей теоретической разработки темы.

Настоящая работа и представляет собой попытку теоретического осмысливания некоторых аспектов примирения. Широта и необъятность темы, которая должна осветить тайну Божественного домостроительства, до конца непостижимую ограниченным человеческим разумом, не позволяет достаточно полно и всесторонне раскрыть идею о примирении между Богом и человеком. Цель настоящей работы состоит в том, чтобы изложить православную точку зрения на идею о примирении, систематизировать отрывочные высказывания, содержащиеся в трудах древних церковных авторов по этому вопросу, и выявить органическое единство новозаветного и святоотеческого учения о примирении с современной православной богословской мыслью.

Автор был бы весьма рад, если бы его труд оказался небесполезным для тех, кому Господь судит представлять Русскую Православную Церковь на благословенном поприще служения миру.

Глава 1. ПОИСКИ ПРИМИРЕНИЯ С ЛИЧНЫМ БОГОМ

«Как лань жаждет к потокам воды,
так жаждет душа моя к Тебе, Боже!
Жаждет душа моя к Богу крепкому,
живому...» (Пс. 41, 2, 3).

Ветхозаветная эпоха

История религиозной жизни человечества с древнейших времен свидетельствует о том, что основной целью большинства религиозных вероучений являлось примирение между Богом и человеком. Приобщение к жизни в Боге начинается с богопознания, с возникновения чувства виновности перед Богом, и это ведет к осознанию необходимости мира с Богом.

Процесс богопознания является предпосылкой к примирению и существенному ограничению зла, которое ставит человека во враждебное отношение к Богу. Из глубины веков слышится призыв Творца к примирению: «Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена введением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11, 9). Человечество, жаждущее спасения, искало личного Бога, потому что надежда на примирение является в сущности стремлением приблизиться к Богу, утвердить Его бытие в своей душе. «Познание Бога, составляющее сущность вечного блаженства, обратной своей стороной имеет уподобление Богу, достижение возможно полного воспроизведения в себе образа Божия»¹.

Античные философы утверждали, что подобное познаётся подобным и человек, являясь существом конечным, до известной степени может постигать Абсолютное, потому что является отпечатком мироздания (*μικροκόσμος*). На библейском языке эта мысль выражена более точно: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1, 26). И поэтому человек, причастный одновременно к миру физическому и духовному, может отчасти познавать Бога на основе стремления к единению с Ним. В основе примирения лежит тот же принцип: человек как личность может примириться только с личным Богом. «Бесконечное расстояние между Богом и тварью, по православному сознанию, не отчуждает последнюю от Бога..., напротив, оно необходимо соединяется с близостью к Богу и утверждением бытия в себе. Ибо разумные существа — сыны Высочайшего блага: единственно любовь Божия дала им бытие, и она же, как ипостасная, входит с ними в постоянное нравственное общение»².

Бог есть Абсолютная Реальность, Которую нельзя подвести под определенные категории, потому что Он есть их начало и включает их в Себя. Уже только поэтому Божественная сущность не может быть исчерпывающе определена тем, что называется Его «Личностью». Имея личностный характер, Он одновременно есть всеобъемлющее сверхличное начало, Он «...есть такое «Ты», которое вместе с тем есть основа, почва и глубочайший корень моего «я», и хотя я, с одной стороны, сознаю двойственность и противостояние между мною самим и этим вечным «Ты», я в то же время сознаю мое единство, мою слитность с Ним»³. Поэтому, говоря о личном Боге и субъективно воспринимая Его как Личность, необходимо помнить, что это только аналогия, помогающая полнее почувствовать в Боге то, что ближе и нужнее всего человеческой душе.

В Ветхом Завете раскрывается и рельефно выделяется присущее личному Богу качество, которое приближает человека к Творцу, способствуя примирению с Ним. Это — Бог живой, как называется Иегова с древнейших времен: «И нарекла (Агарь) Господа: ...Ты Бог видящий меня... Посему источник тот называется Беэр-лахай-рон»⁴ (Быт. 16,

13—14). Сам Господь свидетельствовал об этом богоизбранному народу: «...Жив Я (и всегда живет имя Мое), и славы Господней полна вся земля» (Числ. 14, 21).

К примирению с Богом людей побуждало не только стремление избежать наказания за грехи, но и надежда на спасение, которая была обусловлена святостью Бога. Святость — одно из качеств личного живого Бога, онтологически присущее Ему. «...Нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю... Я подъяму к небесам руку Мою и... говорю: живу Я вовек!» (Втор. 32, 39—40); «...Так говорит Высокий и Превознесенный, вечно Живущий, — Святой (kadosh) имя Его...» (Ис. 57, 15). Свойством истинного бытия, живостью «Иегова противопологается всем богам язычества... мертвым и бездушным. Оно всегда стоит вместе и в связи с именем Бога Святого и возвышенного и выражает ту мысль, что превознесенный над миром Иегова есть вместе с тем и Существо, по преимуществу живое и полное жизни»⁵.

Еще в Ветхом Завете пророк от лица Божия указывал на теснейшие личные отношения Бога и людей, сравнивая отношение Творца к человеку с отношением матери к своему младенцу: «Забудет ли женщина грудное дитя свое?... но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя» (Ис. 49, 15).

Идея личного Бога побуждала человечество искать примирения с Ним различными путями, и в том числе уклонением от греха. И поэтому псалмопевец психологически точно передает образ мыслей грешника, который, опасаясь наказания за беззаконие, пытается представить Бога слепой стихией, не имеющей непосредственного отношения к человеку: нечестивый «...говорит в сердце своем: «не поколеблюсь; в род и род не приключится мне зла...», «забыл Бог, закрыл лице Свое, не увидит никогда»» (Пс. 9, 27, 32). «В надмении своем нечестивый пренебрегает Господа: «не взывает»; во всех помыслах его: «нет Бога!»» (Пс. 9, 25). Но, когда грешник раскаивается в своих злодеяниях, он неизбежно устремляет свое покаянное чувство к Богу, приходя к мысли, что мир с Богом — это высшее благо: «Когда кипело сердце мое и терзалась внутренность моя, тогда я был невежда и не разумел; как скот был я пред Тобою... Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек» (Пс. 72, 21—22, 25—26).

Следует отметить, что в Ветхом Завете помощь Господа ищущим примирения с Ним подавалась Ангелом Иеговы, который олицетворял проявление спасающей и милующей силы Творца: «...Ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: Авраам!... не поднимай руки твоей на отрока...» (Быт. 22, 11—12). Ангел Иеговы — это ветхозаветное воплощение надежды человечества на примирение с Богом: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела (Моего).... — говорит Господь, — слушай гласа Его..., ибо имя Мое в Нем» (Исх. 23, 20—21). Таким образом, Ангел Иеговы являлся реальным посредником между преходящим и вневременным, олицетворяющим конкретные акты миротворчества Сверхличного Божества.

Античный мир

От восприятия первых проблесков духовного ведения древний мир постепенно восходил к познанию личного Бога. Иегова — то Божество, Которого искало человечество в различных религиях и философских системах. Нередко идея личного Бога искажалась, подменялась различными заблуждениями. И если в восточных религиях сохранялись предания о первобытном состоянии человека в мире с Богом, вера в будущее примирение и воссоединение, то греко-римская религия утратила идею Единого Бога и превратилась в культ политеизма. Различные бо-

жества не олицетворяли больше многочисленных проявлений всемогущества Иеговы; «восточный символизм, думавший изобразить необъятность и бесконечность Божественного существа в громадных и чудовищных формах своих идолов, в Греции уступает место художественному антропоморфизму»⁶.

Люди боялись не наказания за грехи, а мести (ἔβρις) богов; человечество не рассчитывало на их помощь в утверждении истины и ожидало от богов скорее зла, чем добра. Поэтому политеизм не знал понятия греховности, необходимости покаяния и нравственного примирения; взаимоотношения с богами строились на чисто юридической основе: «человек спешил помириться с богами и возвратить себе их благоволение жертвами и приношениями. При такой религии человек не мог иметь и мысли о своей греховности в том смысле, как мы теперь понимаем ее»⁷. В течение всего существования античного мира развитие его философии определялось провиденциальным действием Бога, Который «есть руководитель к мудрости и исправитель мудрых» (Прем. 7, 15). Поэтому античные мыслители, предугадывая бытие Иеговы, сознавали ошибочность политеизма и отрицали укоренившиеся в народе верования.

Один из древнейших греческих философов Ксенофан (VI—V вв. до Р. Х.), основатель элейской школы, отвергал антропоморфизм, признаки ограниченности в Божестве, но вместе с тем утратил и понятие о личном Боге, рассматривая идею об Абсолютной субстанции. Таким образом, его система не носила позитивного характера, а лишь только отвергала политеизм, будучи не в силах определить нравственное отношение человека к Богу и примирение с Ним сделать целью жизни.

Идея о личном Боге сохранялась только у Пифагора (2-я пол. VI в. до Р. Х.), а точнее, в системе пифагоризма, так как его сочинения дошли до наших дней в изложении позднейших авторов. Пифагор учил, что Богу присущи добро, разум; Он — основатель первоначального согласия. Пифагор впервые назвал вселенную космосом (κόσμος), предполагая в ней упорядоченность, красоту, гармонию, дарованные ей Богом.

Анаксагор (500—428 гг. до Р. Х.) также называл Бога причиной доброго и прекрасного. Этот философ уже ясно различал материю и ее Творца (Ум) и видел в Нем имманентную субстанцию, независимую от космического бытия. Таким образом, отвергнув антропоморфный политеизм, античные мыслители развивали идею о Едином Боге, Творце вселенной.

В дальнейшем эта мысль получила развитие у Эмпедокла (ок. 490—430 гг. до Р. Х.), который учил о том, что мир и все бытие создается действием любви. Древнеязыческая мораль знала слово «любовь», но эта любовь означала не самопожертвование ради ближнего, а чувственную страсть к телесной красоте. Лишь эллинизм на высших ступенях своего развития в сократо-платоновской философии возвысился до понятия любви как экстаза при философском созерцании идей, сделав тем самым еще один шаг к осознанию необходимости мира с Богом. «Чем выше то Существо, Которое удостаивает тебя приносить Ему поклонение,— утверждал Сократ (470—469—399 гг. до Р. Х.),— тем усерднее ты должен чтить Его»⁸.

Мысль о благодати Божией ясно излагается в сочинениях Платона (428—348 гг. до Р. Х.): он называет Бога благим (Ἄγαθός), а идею о Нем — ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Этот мыслитель, которого справедливо называют христианином до Христа, вольно или невольно следовал библейскому учению о личном Иегове, которое утверждало: «Благ и праведен Господь...» (Пс. 24, 8). «Бог,— говорил Платон,— никогда ни в чем не бывает неправеден; Он бесконечно праведен. И нет ничего подобнее Богу, как если кто из нас возможно праведен»⁹.

Идея о Иегове как Творце упорядоченного мира была высказана задолго до появления аналогичного учения в античной философии: «...Всё, что делает Бог, пребывает вовек; к тому нечего прибавлять и от того нечего убавить; и Бог делает так, чтобы благоговели пред лицом Его» (Еккл. 3, 14). И заслуга стоика Хрисиппа (280—208-5 гг. до Р. Х.) проявилась в том, что он становление гармонии космоса связал с мыслью о примирении, которое даруется Творцом: «Бог и то, в чем есть излишество, изравнивает, и неустроенное приводит в порядок, и немирное примиряет, и всё доброе и худое соглашает в одно, так что из этого происходит во всем один, всегда пребывающий разумный порядок...»¹⁰

Сенека (ок. 4—65 гг. Р. Х.) жил в то время, когда в Римской империи возникло и начало распространяться христианское учение. Идея личного Бога и примирения с Ним стала постоянно звучать в проповедях апостолов. Поэтому неудивительно, что Сенека пишет о Боге в категориях, по духу близких новозаветному учению: «Бог близ тебя, с тобою, в тебе..., священный дух пребывает (sedet) внутри нас, наблюдает и надзирает за тем, что есть худого и доброго в нас; как мы обращаемся с Ним, так и Он с нами. Ни один человек не делается добрым без Бога... В каждом из добродетельных людей обитает Бог»¹¹.

Эпиктет (ок. 50 — ок. 138 гг. Р. Х.), разработавший учение позднего стоицизма, также мог наблюдать развитие и становление христианского вероучения. Высшей ступенью учения Эпиктета явилось раскрытие теснейшего единения между Богом и человеческими личностями. Его некоторые мысли о Создателе адекватны христианским догматам о свойствах Божиих: «Мы — потомки Божии. Каждый из нас вправе считать себя сыном Бога..., душа наша связана с Богом и родственна Ему, ибо она — часть Его, часть Его существа... Все сердца раскрыты перед Ним, все желания ведомы Ему... Он всегда с нами; мы — Его алтари, Его живые храмы; мы — это Он во плоти»¹².

Эпиктет, говоря о богоподобии человека, указывает на обязанность людей стремиться к Божеству и не нарушать с Ним мира: «Если мы только серьезно относимся к этому родству с Богом, то никакие низменные и грязные влечения не могут овладеть нами»¹³. «Если Бог верен, то и мы должны быть верны. Если Он благодетелен, то и мы должны быть такими. Точно так же, если Он великодушен, то и мы должны быть великодушны и должны так говорить и действовать, как действуем и говорим, когда имеем перед собою Его пример и сознаём себя за одно с Ним»¹⁴.

Но, несмотря на множество точек соприкосновения античной философии с христианством, существовали определенные расхождения по вопросу об источнике нравственных заповедей. Если христианство, как и иудаизм, возводило нравственность к Божественным заповедям, то античная мораль была автономной. У стоиков встречаются мысли о том, что нравственные заповеди — это законы Божии, но это понималось не как проявление личной воли Бога, но как действие законов природы, созданной Творцом. И если для христианина грех был преступлением против Бога, то для стоика он был проступком, от которого страдал сам человек; можно было рассчитывать на исправление в будущем, но невозможно примирение с Богом и прощение Им грехов, совершённых в прошлом.

В дальнейшем учение о личном Боге обогатилось новыми идеями в неоплатонизме. В сочинениях Плотина (203—269 гг. Р. Х.) были разработаны понятия о свойствах Божиих: неизменяемость, вечность, всемогущество и т. д. Его философская мысль, по мнению одного из православных богословов, «является, пожалуй, вершиной, достигнутой небиблейским античным миром. Мысль эту позднее усвоят и используют многие святые отцы, придав ей истинную завершенность»¹⁵.

Последователь Плотина — неоплатоник Прокл (410—485 гг. Р. Х.) утверждал, что человек по своей воле ставит себя во враждебные отношения к Богу и что начало зла — это «уклонение души от Бога, утрата силы..., оно не есть сущность или нечто самостоятельное и беспримесное, а только отрицание, лишение, отступление от блага само-сущего»¹⁶.

Из краткого обзора развития идеи о Боге можно сделать вывод, что вне христианского учения в древнем мире противостояли две системы: 1) монотеизм, утверждающий Иегову как личность, как Бога Живого, но еще не как Жизнь и Воскресение (Ин. 11, 25), и 2) метафизический монотеизм, предугадывающий природу Абсолюта, но еще не дающий надежду на примирение с Ним, поскольку «с какой-нибудь мировой душой, безличной субстанцией и первоосновой мира можно вступать в общение помимо воли, можно бездеятельно отдаваться ей; но с живым Богом возможно общение только личное и свободное»¹⁷.

Христианство своим учением о мире и человеке, об их отношении к Богу разрушило языческий дуализм в космологии и уничтожило непреодолимую бездну между человеком и Богом. С появлением христианства учение о личном Боге явилось в подлинном своем виде, ибо на земле явилась Истина — Единородный Сын Божий, до Которого никто не смел назвать Бога Своим Отцом. И поэтому состояние, при котором верующий сознаёт, что Господь есть его Бог, когда он может сказать вместе с апостолом Фомой: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20, 28), то есть когда человек чувствует себя в сознательном и непосредственном общении с Богом, — это единственное истинное состояние человека, стремящегося примириться с Богом.

И, как свидетельствует Священное Писание, человечество через тьму тысячелетий наощупь шло к этому состоянию, пытаясь преодолеть свою греховность, которая отделяла людей от Бога и была основной преградой на пути к примирению с Ним.

Глава 2. ГРЕХ — ИСТОЧНИК ВРАЖДЫ ЧЕЛОВЕКА К БОГУ

«... Как одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человек, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12).

Понятие о грехе

Согласно библейскому повествованию, первозданный человек появился в мире отвечающим тому высокому назначению, для которого он был создан. Господь создал человека правым (Еккл. 7, 29); «хорошо весьма» (Быт. 1, 31) — так определяется на библейском языке степень его совершенства. Но совершенство человека было относительным; он мог окончательно утвердиться в добре или же злоупотребить данной ему свободой.

Блаж. Августин различал в нравственном состоянии человека «возможность не грешить» и «невозможность грешить» («*posse non peccare*» et «*non posse peccare*»). «При существовании качественной определенности свободной воли первобытного человека блаж. Августин всегда допускал в ней существование формального принципа в виде способности действовать в двояком направлении: с одной стороны, в направлении добра, а с другой — в направлении зла»¹⁸.

«Возможность не грешить» при постепенном утверждении в добре могла бы перейти в «невозможность грешить», как это становление осуществлялось в ангельском мире. Но человек злоупотребил своей свободой, нарушив нормальный богоустановленный порядок; следствием

грехопадения явилась утрата мира с Богом. В Библии почти на каждой странице говорится о греховности человека. Ее проявления многообразны и описываются терминами, взятыми из человеческих отношений: беззаконие, несправедливость, мятеж, насилие и т. д. В повествовании о падении первых людей слово «грех» еще не употребляется, но именно здесь раскрывается его природа.

Прародители сознательно противопоставили себя Богу, нарушив одно из Его повелений (Быт. 3, 3); это было внешним проявлением внутреннего враждебного акта: поддавшись искустителю, они захотели сами определять свои отношения с Иеговой и «быть как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5). Понятие о благом и милостивом Боге было подменено представлением о каком-то расчетливом существе, поглощенном защитой своих интересов.

Толкуя библейское повествование о грехопадении, святые отцы указывают на то, что наряду с богоподобием в первом человеке присутствовало начало тварности, отличавшее его от Бога. Божественные свойства принадлежали человеку не самому по себе, но лишь через Бога—Первоисточника этих свойств. Кроме того, они были сообщены человеку не в совершенной, а в ограниченной степени. Поэтому, несмотря на активную роль искусителя, прародители имели возможность злоупотребить свободой воли по собственной инициативе: «искусительное слово не ввело бы в грех искушаемых, если бы руководством искустителю не служило собственное их желание. Если бы и не пришел искуситель, то само древо красотой своею ввело бы в борьбу их пожелание. Хотя прародители искали себе извинения в совете змия, но более, нежели совет змия, повредило им собственное пожелание»¹⁹.

Таким образом, истоки греха следует искать в злоупотреблении свободой, которое делает действия прародителей нравственно вменяемыми: «Когда нечестивый проклинает сатану, то проклинает свою душу» (Сир. 21, 30). Несмотря на то, что человек был сотворен ограниченным существом, всё в нем отвечало Божественному предназначению. Ограниченность в этом смысле не была источником метафизического зла: «Если бы грех был только недостаток добра, тогда между святостью и греховностью было бы только количественное различие, т. е. в святости была бы бóльшая мера добра, в греховности — меньшая. Грех не есть скудость, но противоположность добру, не есть только неполное соблюдение закона, но совершенное нарушение закона, «грех есть беззаконие», как говорит апостол (1 Ин. 3, 4)»²⁰.

Хотя грехопадение не сделало прародителей сознательными врагами Божиими, ослабленная связь с Богом не позволила им восстановить первоначальную гармонию в себе самих и по отношению к Творцу. Но всё же то обстоятельство, что толчок к нарушению заповеди был дан извне, послужило надеждой на возможное примирение в будущем; после грехопадения «Бог возненавидел того, кто обольстил человека, а к обольщенному мало-помалу сжалился»²¹. Видимым следствием грехопадения явился суд Божий, завершившийся проклятием земли (Быт. 3, 17) и изгнанием грешников из рая. Эти акты явились не карой Иеговы за грех, а естественным стремлением к исправлению человеческой природы. «Что касается «проклятия», то... этот вид зла не есть отлучение Бога от человека, а человека от Бога (Деян. 17, 26—28), его собственное ожесточение, несправимость, отчаяние, естественный результат утерянной чистоты религиозных отношений, а не месть разгневанного Божества...»²²

Наказание, понесенное первыми людьми, вынудило их отказаться от эгоцентризма, от проецирования своего внимания на собственное «я» и тем самым пресекло неудержимое развитие в мире зла, ибо сущность греха — «в нежелании выйти из состояния самоощущения..., утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому, т. е. к Богу

и ко всей твари,—самоупор вне выхождения из себя и есть коренной грех, или корень всех грехов»²³.

Изгнание из рая явилось предотвращением еще большей степени падения прародителей и безнаказанного распространения зла; это действие Иеговы выразилось в проявлении «правды Божией», «не столько карающей, сколько милующей; она больше ограничивает пагубные следствия греха, чем поражает согрешивших; ...изгоняя преступников из сада Эдемского, Бог, хотя справедливо лишает их благ райских, но вместе с тем милосердно преграждает им путь к глубочайшему ниспадению, потому что внешнее благополучие при внутреннем расстройстве человека повело бы его к большему и большему злоупотреблениям, и телесное бессмертие в таком случае только утверждало бы в нем владычество духовной смерти»²⁴.

Всеобщее распространение греховности

История распространения и развития человечества, описанная в книге Бытия, является одновременно историей распространения первородного греха. Упомянутая о потомках Адама, созданного по образу и подобию Божию, бытописатель говорит, что «Адам родил (сына) по подобию своему и по образу своему» (Быт. 5, 3). Это указывает на то, что образ Божий, запечатленный в душе Адама при его творении, был искажен грехопадением. Грех вошел в природу человека, мир с Богом был нарушен. О присутствии наследственного греха в природе Каина до братоубийства свидетельствует то, что Иегова отверг его жертву: «И сказал Господь (Бог) Каину: почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе...» (Быт. 4, 6—7).

Всё глубже внедрялась греховность в немощную природу человека, всё большая стена выростала между Богом и человеком. Каин убил Авеля, появились пороки на земле. Но и праведность Авеля была относительной: его кровавая жертва свидетельствовала о потребности очищения от греха, и принятие ее Богом объяснялось верой Авеля, «ею получил свидетельство, что он праведен...» (Евр. 11, 4). Праведность Сифа также основывалась на призывании имени Господа (Рим. 10, 13), т. е. на вере в могущество Иеговы. Потомки Сифа могут быть названы «сынами Божиими» только по сравнению с нечестивыми потомками Каина. Всеобщее падение нравов, дошедшее до забвения о вечности и о Боге,— вот черты, в которых изображается состояние допотопных людей: «земля растлилась пред лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями. И воззрел (Господь) Бог на землю, и вот, она растленна, ибо всякая плоть извратила путь свой на земле» (Быт. 6, 11—12).

Пример праведного Ноя не составляет исключения из закона всеобщей греховности. Ной был спасен от потопа не за безгрешную жизнь (сам он, как известно, допустил греховную слабость — Быт. 9, 20—21), но потому, что обрел благодать у Бога, «ходил пред Богом» (Быт. 6, 9), что на языке Священного Писания выражает лишь относительную праведность по сравнению с другими: «Ной был человек праведный и непорочный в роде своем» (Быт. 6, 9). И Авраам, один из ветхозаветных праведников, не был свободным от греха; и он согрешил пред Богом (Быт. 12, 11—16; 20, 2).

Подобно тому как грех появился в начале истории человечества, так отмечено им и начало истории Израиля. При самом своем возникновении Израиль заново пережил трагедию Адама; «там и здесь налицо факт преступления Завета, измена Богу. Разрыв Израилем Завета как бы повторяет преступление заповеди Адамом»²⁵. Грех идолопоклонства стал характерным признаком падений Израиля.

Таким образом, с самых древних времен не было ни одного человека, который был бы свободен от греха. Люди получают наклонность ко греху вместе со своим рождением и являются «по природе чадами гнева» (Еф. 2, 3). «Кто рождается чистым от нечистого? Ни один» (Иов. 14, 4). Всеобщность греха основывается на духовном и биологическом единстве людей. «Человечество не что иное, как исторически развертывающийся, разрастающийся первочеловек, следовательно, не случайное сосуществование и чередование индивидуумов, но органическое единство и целостность, одно единственное «мы»»²⁶. Апостол Павел говорит о родовом источнике греховности: «...Мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов» (Еф. 2, 3), т. е. все подчинялись в той или другой степени свойственному каждому из нас наследственному стремлению ко греху.

Наследственная греховность развивалась под влиянием свободной воли человека, и поэтому «понятия наследственного греха и личной ответственности за зло не заключают в себе взаимного противоречия, так как личные грехи возникают на почве наследственного греха не необходимо, но при участии во грехе личной, свободной воли человека»²⁷. Наследственная греховность в какой-то степени даже обнадеживает на примирение с Богом, так как человек неизбежно подвержен влиянию первородного греха: «...И сказал Господь (Бог) в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого — зло от юности его» (Быт. 8, 21). Поэтому окончательное удаление от Бога, «гнев Божий» наследственный грех может вызвать только при усугублении личными преступлениями человека, «ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим. 1, 18).

В тех случаях, когда наследственная греховность не может проявляться по каким-либо причинам, возможно общение с Богом; так, например, относительная невинность детей привлекала к ним любовь Божию (Мф. 18, 3, 4; Мк. 10, 14 и др.). Невинность детей заключается в том, что греховная сила проявляется у них в слабой форме, что объясняется ограниченностью жизненного опыта ребенка. По сравнению со взрослыми, дети являются неискушившимися во зле, неспособными к сознательному нарушению заповедей Божиих. «Кто чист от греха...?» — спрашивает блаж. Августин, и отвечает: «Никто, ни даже младенец, хотя бы и один день жития его был на земле... Я видел сам завистливого ребенка: он еще не говорил, а между тем бросал взгляды на своего молочного брата с какой-то злобной горечью, досадой и бледностью»²⁸.

Даже у возрожденных в таинстве крещения остаются корни первородного греха, хотя и не имеющего уже прежней силы. Вся жизнь великих христианских подвижников свидетельствует о постоянной борьбе с греховными помыслами или остатками первородного греха. Единственный пример безгрешности на земле представляет Господь Иисус Христос, воплотившийся от Пресвятой Девы Марии, Который был «подобно нам искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4, 15); Он — не знающий греха (μὴ ἑνόχτα ἀμαρτίαν — 2 Кор. 5, 21).

Наказание за грех — побуждение к примирению

Рассматривая вопрос о наказании грешника, о воздаянии, о гневе Божиим, необходимо отметить, что эти чисто субъективные категории употреблялись библейскими авторами и христианскими писателями применительно к ограниченному человеческому разуму и преследовали в первую очередь сотериологические цели, так как «основное отношение Бога к людям есть отношение не суда, а любви; поэтому грех рассматривается не как вина и преступление, не как нарушение объектив-

ной нормы или ценности добра, а как опасность, как болезнь, угрожающая человеку гибелью»²⁹. Поэтому будет более правильно рассматривать грех как болезнь, несчастье, а смерть Иисуса Христа — как исцеление человеческого рода, которое является залогом примирения с Богом. Св. Иоанн Златоуст рассматривает домостроительный подвиг Спасителя именно с этой точки зрения: «Спаситель пришел уничтожить все наши грехи, пришел как врач, а не как судия»³⁰.

И если земная жизнь человека прерывается смертью из-за греха, то творческая воля Божия остается неизменной в своем определении и предназначении человека к святости и совершенству. Однако, с другой стороны, Господь, по словам псалмопевца, взирает на грехи не как на немощи, требующие Его милосердия и снисхождения. Он в гневе за творяет от грешников милосердие Свое (Пс. 76, 10), посылает на них стрелы и молнии гнева Своего (Пс. 17, 15). Но слово «гнев» в отношении к Богу утрачивает то значение, которое обычно придается ему в человеческих отношениях. «Когда ты слышишь слова: ярость и гнев в отношении к Богу,— пишет св. Иоанн Златоуст,— то не разумей под ними ничего человеческого: это — слова снисхождения. Божество чуждо всего подобного; говорится же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению людей более грубых»³¹. Гнев Божий есть действие Божие, а не свойство Божие; «гнев не страсть в Боге, но... называется этим именем назначаемое нам наказание»³².

Св. Иоанн Златоуст, обращаясь в своих словах к простому народу, для наглядности использует доступные понятия, служащие лишь подготовлением к более серьезному и полному раскрытию христианских догматов. «Христос..., предложив Себя в посредники, примирил то и другое естество... Он принял на Себя наказание, которое мы должны были понести от Отца, и претерпел следовавшее затем мучение и здешнее поношение»³³. Иегова, гневаясь, не враждовал против людей. «Не Бог враждует против нас, но мы против Него. Бог же никогда не враждует»³⁴. Отношение Бога к греховному миру — это отношение святости и любви. Гнев Божий является негативной стороной этого отношения, когда греховность человека препятствует проявлению любви Божией в мире. «Мы имеем полное право утверждать, что понятие возмездия в устах священных писателей и отцов Церкви употреблялось только в смысле предварительном, только чтобы быть понятным обыденному настроению. Право так утверждать дают нам... прямые указания Священного Писания и отцов Церкви»³⁵.

Наказания рассматривались святыми отцами не только как неизбежное следствие греха, но и как средство для ограничения действия зла в мире. Смерть была наказанием за грех, но она же являлась и средством, ограничивающим грех. «Хотя смерть произошла от греха, но сила Божия, человеколюбие и промышление столь велики, что и ее обратил Он (Бог.— И. А.) в пользу нашему роду... Не прекращает ли она пороки?... Если же и умирает добродетельный, то все добрые дела его остаются в безопасности и в надежной сокровищнице. А живых... смерть не делает ли более благоразумными и кроткими?»³⁶

Таким образом, святоотеческое воззрение на наказание не сводится к отождествлению правды Божией с карающим гневом, а согласовывается со свободной волей человека, ищущего примирения с Богом.

Долготерпение Божие

Поучительный пример постепенности наказания, призывающего к обращению к Богу и примирению с Ним,— история египетских казней. Фараон нашел свой конец в морской пучине только после того, как целый ряд наказаний, постепенно увеличивающих свою тяжесть, не вы-

звал в нем покаяния и смирения. Наказание не является самоцелью, но служит средством к примирению и наступает только в том случае, когда все другие средства оказываются бесполезными. Бог «не по изволению сердца Своего наказывает и огорчает сынов человеческих» (Плач 3, 33). Бог наказывает со «снисхождением и пощадою, давая... время и побуждение освободиться от зла...» (Прем. 12, 20).

Иногда явным грешникам дается долголетие в силу Божиего долготерпения, в виде возможности примириться с Богом. Бог утверждает Свою правду, не считаясь с грехами, соделанными прежде, «во время долготерпения Божия» (Рим. 3, 26). Апостол Павел утверждает, что в ветхозаветные времена Господь переносил грехи Своего народа и язычников, чтобы проявить Свою спасительную и примиряющую правду в новозаветном периоде. «Бог в домессианское время снисходил к человеческим грехам и через это обнаружил богатство Своего долготерпения для того, чтобы привести грешников к покаянию. Когда же наступило назначенное Богом время, т. е. нынешняя messiанская эпоха..., то Он не менее ясно проявил также и те Свой свойства, которые через поущение грехов как бы затенялись. В messiанское время проявилась не только святость Божия, по которой Бог совершенно отвращается от всякого греха, и правда, по которой Он наказывает соответствующим образом всякий грех, но также явились Его бесконечная благодать и милосердие, по которым Он весьма щедро сообщает людям высочайшие блага, на которые они не имеют никакого права»³⁷.

В продолжение своей истории богоизбранный народ всё глубже проникался сознанием этого долготерпения Божия. Если у пророков и не иссякает тема гнева и суда Господня, то они всё же делают акцент на прощение Божие, призывая «жестоковыйный» народ к примирению с Иеговой: «...Обратитесь к Господу Богу вашему, ибо Он благ и милосерд, долготерпелив и многомилостив...» (Иоиль 2, 13). Израиль постепенно понимал, что не только он один имеет преимущество этого долготерпения: Бог любит все народы. История Иова напоминает, что милосердие Божие обращено ко всем, кто кается в своих грехах и стремится к примирению с Богом.

Долготерпение Божие состояло и в том, что человек, враждующий с Богом, не желающий примириться с Ним, эмпирическим путем познал тяжесть своей греховности и удаления от Бога. Поэтому и апостол Павел говорит: «Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11, 32). Но долготерпение Божие не означает полную отмену наказания. Бог как Нравственный Абсолют, неизменяемый и святой, не может относиться безразлично к добру и злу. Отрицание Божественного правосудия ведет к отрицанию греха как реального зла и представлению его простым несовершенством.

Наследственная греховность упрочилась в человеке не настолько глубоко, чтобы он не имел возможности снова приблизиться к Богу. В людях не может укорениться безусловное зло; и в падшем состоянии человек имеет основания к восстановлению союза с Богом. «Образ Божий остается в нас даже по падении; так, Сам Бог, запрещая после потопа проливать кровь человеческую, выражает Свою волю так: «Кто пролет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человеческою; ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9, 6). И если бы образ Божий, который служит в нас единственным основанием к соединению... с Богом, нашим Первообразом, совершенно в нас уничтожился, в таком случае мы неспособны были бы к воссоединению с Ним»³⁸.

Если человек сделался неверным Богу, то Бог пребывает верен, ибо Себя отречься не может (2 Тим. 2, 13). Верность Бога Самому Себе, Его истинность и неизменность — это те свойства Его беспредельно совершенного вечного существа, которые являются основой для примире-

ния с Ним. Но для полного уничтожения греха, как основного препятствия к примирению с Богом, необходимо было не только прекратить беззакония, но и получить уверенность в прощении. Человечество ощущало нравственную потребность в акте прощения, так как вина перед Богом обременяла совесть и оставалась в сознании грешника.

Одним из средств, к которым прибегало ветхозаветное человечество для восстановления мира с Богом, были жертвоприношения. Основанием этого установления было сознание всеобщей греховности и вины перед Богом. И хотя жертвы были различны по своему характеру и значению, все они приносились для очищения человека от греха.

Глава 3. КУЛЬТ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ — ПРООБРАЗ НОВОЗАВЕТНОГО ПРИМИРЕНИЯ

«Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих с ними» (Евр. 10, 1).

Утратив непосредственное общение с Богом, человек постепенно создавал глубину той пропасти, которая образовалась в результате его грехопадения между ним и Богом. Поэтому у него должна была возникнуть мысль каким-либо образом восстановить нарушенное богообщение. Это сознание людьми своей греховности и виновности, стремление уничтожить образуемую грехом нравственную преграду между ними и Богом стало выражаться в виде жертвоприношений. Начало жертвоприношениям было положено, по-видимому, еще первозданной четой. Возможно, что кожаные одежды, в которые Бог одел Адама и его жену (Быт. 3, 21), были сделаны из шкуры животного, принесенного в жертву.

Но впервые в Ветхом Завете упоминается о жертвах, принесенных сыновьями первых людей — Авелем, занимавшимся скотоводством, и земледельцем Каином: «...Каин принес от плодов земли дар Господу. И Авель также принес от первородных стада своего и от тука их» (Быт. 4, 3—4). Упомянув об этих жертвах, бытописатель ничего не говорит о том, давал ли Иегова какое-либо наставление об их принесении. Поэтому можно предположить, что жертвоприношения представляли собой естественное стремление человека примириться с Богом и что приносились они по велению сердца и совести. И тот факт, что Бог оказал больше благоволения Авелю, вряд ли говорит о том, «что Богу более угодны кровавые жертвы, чем бескровные; скорее, в рассказе следует видеть указание на то, что образ жизни Авеля был более угоден Богу, чем образ жизни Каина»³⁹.

В сознании древних людей, как следствие первоначального Откровения, была еще вера в Единого Творца мира. Но постепенно, с ростом греховности, эта вера у многих народов стала исчезать, заменяясь политеизмом. История свидетельствует, что в самые древние времена люди, при всем различии в религиях, обрядах и обычаях, сохраняли веру в примирительную силу жертв. Все древние религии, несмотря на кровавый характер жертвоприношений, представляют собой «громкий и никогда не прерывавшийся вопль человечества к небу о примирении с Богом, вопль... оглашавший все тысячелетия истории»⁴⁰.

Интересную параллель монотеистическому ветхозаветному повествованию представляет древнейшее произведение восточной литературы, датированное третьим тысячелетием до Р. Х. и свидетельствующее о всеобщем распространении жертвоприношений у древних народов:

«Ворон..., отправившись, спад воды увидел, не вернулся... Я вышел, на четыре стороны принес я жертву, на башне горы совершил воскуренье... Боги... собрались к приносящему жертву...»⁴¹

Ной «...выпустил голубя; и он уже не возвратился к нему. И устроил Ной жертвенник Господу: и взял из всякого скота и из всех птиц чистых и принес во всесожжение (olah) на жертвеннике» (Быт. 8, 20).

В политеистическом культе, несмотря на ложный характер жертвоприношений, они служили, «с одной стороны, наглядным выражением самого стремления человека к общению с Богом; а с другой — являлись средствами, хотя и мнимыми, к достижению этого общения»⁴².

С самого начала возникновения жертвенных обрядов они отличались простотой, соответствующей быту кочевников или полукочевников. Шаг вперед в развитии жертвенного культа отмечается в благодарственном жертвоприношении Ноя за спасение от потопа. Здесь уже появляется забота об обстановке приношения, сооружается жертвенник, выбираются чистые животные. Упоминается и название жертвы — «всесожжение» (olah). При всесожжении жертва сжигалась полностью; этим выражалась идея всецелого посвящения себя Богу. Эта жертва приносилась «во очищение грехов» (Лев. 1, 4).

Другая форма жертвоприношений, при которой сжигалась только часть животного, называлась «жертвой спасения» (или «заклания») и была широко распространена у семитских племен. Она совершалась в ознаменование какого-либо семейного события: «И принес Иофор, тесть Моисеев, всесожжение (olah) и жертвы (zebahim) Богу; и пришел Аарон и все старейшины Израилевы есть хлеба с тестем Моисеевым пред Богом» (Исх. 18, 12). Таким образом, жертва всесожжения могла соединяться с жертвой спасения.

Жертва спасения являлась также символом примирения между бывшими врагами; так, например, после заключения мира с Лаваном «заколлот Иаков жертву (zebah) на горе и позвал родственников своих...» (Быт. 31, 54). Впоследствии такую жертву стали называть «мирной жертвой» (zebah šelamim), и именно таким жертвоприношением, соединенным с жертвой всесожжения, был скреплен завет с Иеговой, заключенный на Синайской горе: «... Послал (Моисей. — И. А.) юношей из сынов Израилевых, и принесли они всесожжения, и заклали тельцов в мирную жертву (zebahim šelamim) Господу (Богу)» (Исх. 24, 5).

Дальнейшее развитие культа жертвоприношений получил в Священническом кодексе (Priestercodex), основу которого составляет книга Левит. К уже известным видам жертв здесь прибавляются жертва за грех, совершённый по неведению (hatat), и жертва повинности (aşam) за сознательное нарушение заповедей Господних. В сопоставлении с другими видами жертв обе эти жертвы носят по преимуществу умиловительный характер; идея прощения греха в них является доминирующей: «Если же кто из народа земли согрешит по ошибке и сделает что-нибудь против заповедей Господних..., то... пусть приведет он в жертву козу без порока за грех свой, которым он согрешил, и возложит руку свою на голову жертвы за грех (ha hatat), и заколют (козу) в жертву за грех..., и... очистит его священник от греха, которым он согрешил, и прощено будет ему» (Лев. 4, 27—29, 35). «Если кто согрешит и сделает преступление пред Господом..., за вину свою пусть принесет Господу к священнику в жертву повинности (aşamo) из стада овец овна без порока..., и очистит его священник пред Господом, и прощено будет ему...» (Лев. 6, 2, 6—7). Сожжение же внутренностей животного при жертвоприношении за грех «было символом восстановления мира между раскаявшимся грешником и всепрощающим Богом. Оставшиеся же несожженными части животного при жертве за грех отдавались священникам, которые должны были съесть их в священном месте, как великую святыню. Это предоставление Богом части Ему собственно при-

несенной жертвы священникам Своим было символом того, что и они должны участвовать в уничтожении греховной нечистоты в людях»⁴³.

При посвящении в назорейство, когда, по воззрениям древних, человек становился ближе к Богу, приносились основные виды жертв, соединяясь в определенном порядке: «...Представит сие священник пред Господа, и принесет жертву его (посвящаемого.— И. А.) за грех и всежожение его; овна принесет в жертву мирную Господу...» (Числ. 6, 16—17). Такой порядок жертвоприношения (жертва за грех, жертва всежожения и жертва мирная) объясняется тем, что «жертва за грех была символом очищения от грехов, необходимого для мира между Богом и человеком и для самой возможности общения между ними, потому что грех служит преградой для этого общения. Поэтому эта жертва в ряду других приносилась первой. Потом приносилась жертва всежожения, которой выражалось желание и необходимость для человека, принятого Богом в общение с Собою, всецело посвятить себя Ему. И наконец жертвой спасения выражались плоды этого общения и посвящения — спасение человека благодарящего и чествующего Бога»⁴⁴.

При посвящении в назореи сразу же после совершения кровавых жертв совершалось бескровное приношение («минха» — букв. «дар»): «...Также совершит священник хлебное приношение его...» (Числ. 6, 17). Хлебное жертвоприношение в известных случаях могло заменять собой жертву за грех (Лев. 5, 11); оно «означало плод жертвы, именно новую жизнь в мире с Богом»⁴⁵.

В дальнейшем произошло усложнение классификации жертв, появилась более подробная терминология, но за всем этим скрывалось обостренное чувство святости Божней, непрестанное сознание собственной греховности и потребности в очищении. «Отличительной особенностью библейских жертв было то, что в них весьма сложная обрядность не закрывала основной идеи этого установления, получавшей все большее развитие»⁴⁶. Культ жертвоприношений Иегове сыграл свою роль, удерживая древний народ от идолопоклонства, укрепляя его веру в Единого Бога, подготавливая его к пришествию Мессии. С того времени, когда уменьшилась опасность идолопоклонства, пророки начинают выдвигать на первый план нравственный аспект примирения, сводя к минимуму значение обрядности. У пророка Исаии Господь обращается к людям, тущим Его лишь внешне, с грозными словами обличения: «К чему Мне множество жертв ваших?... Я пресыщен всежожениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу... Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло, научитесь делать добро...» (Ис. 1, 11, 16, 17).

С силой, свойственной богодухновенному слову, пророки подчеркивали главенствующую роль покаяния: «О, человек!.. требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим» (Мих. 6, 8). «Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всежожений» (Ос. 6, 6), — говорит Иегова через пророка. Борьба с грехом в собственной душе, покаянное настроение являются решающими для примирения с Богом: «...Нет у нас в настоящее время... ни всежожения, ни жертвы, ни приношения, ни фимиама, ни места, чтобы нам принести жертву Тебе и обрести милость Твою. Но с сокрушенным сердцем и смиренным духом да будем приняты» (Дан. 3, 38—39). Это стремление к духовному примирению с Иеговой в конечном итоге поставило под вопрос и принципиальную необходимость самих обрядов. «И будет, когда вы размножитесь и сделаетесь многоплодными на земле, в те дни, говорит Господь, не будут говорить более: «ковчег завета Господня»; он и на ум не придет, и не вспомнят о нем, и не будут приходить к нему, и его уже не будет» (Иер. 3, 16). В этом, смысле пророки предвосхищали новозаветное Откровение о духовной сущности жертвы.

Вершиной ветхозаветного учения о жертве, воплощенной в личности Отрока Божия, явилось пророчество Исаии, который возвестил, что Он принесет Себя в жертву умилоствления (Ис. 53, 10). Отрок добровольно принесет Себя в жертву за грешников и «оправдает многих и грехи их на Себе понесет» (Ис. 53, 11). И поэтому, говоря о примиряющей силе ветхозаветных жертв, необходимо иметь в виду именно эту грядущую Жертву. Все праведники, приносившие жертвы Богу с сознанием личной греховности, устремлявшие свою мысль к искупительной Жертве, получали прощение грехов и достигали спасения. И хотя при этом в них не уничтожалось действие первородного греха, «тем не менее грехи жертвователя не вменялись ему Богом по вере его в грядущего Искупителя, и Бог до некоторой степени примирялся с ищущим очищения и спасения..., входил с ним в близкое взаимоотношение»⁴⁷.

По вере в Агнца Божия получили возможность примирения с Богом ветхозаветные патриархи, пророки, праведники, которые угодили Господу и обрели благодать мира. «Если самое возвышенное из всего, что когда-либо открылось человеческому духу,— христианская правда— органически включает в себя идею жертвы, то из этого следует, что в исконно-первобытной, неприемлемой для нас в ее исторической форме идее жертвы должно заключаться зерно некой великой истины»⁴⁸.

Для спасения рода человеческого от греха необходимо было Сыну Божию, оставаясь во всей неприступной славе Божества, принять от Девы безгрешную плоть, стать совершенным человеком и в немощной плоти человеческой исполнить всю волю Божию о спасении мира. «Приходил Моисей,— пишет преп. Макарий,— но не мог подать совершенного исцеления. Были священники, дары, десятины, субботаствования, новомошения, омовения, жертвы, всеожожения и всякая прочая правда совершалась по закону; а душа не могла исцелиться и очиститься от нечистого течения злых помыслов, и вся правда ее не в состоянии была уврачевать человека, пока не пришел Спаситель, истинный врач, туне врачующий и Себя дающий в искупительную цену за род человеческий. Он один совершил великое и спасительное искупление и уврачевание души; Он освободил ее от рабства и извел ее из тьмы, прославив ее собственным светом Своим. Он иссушил в ней источник нечистых помыслов»⁴⁹.

Сотериологическое значение заповедей Иеговы о жертвоприношениях для ветхозаветной эпохи неоспоримо. Но по своей уникальности, совершенству и вселенской действенности Жертва Иисуса Христа превосходит многочисленные ветхозаветные жертвы. При употреблении прежней терминологии появляется новое содержание. В Ветхом Завете кровь приносимых в жертву животных лишь символизировала будущее примирение человека с Богом. О ветхозаветном священнике сказано, что он «ежедневно стоит в служении и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов» (Евр. 10, 11), «ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (Евр. 10, 4). Только Кровь Христа имела силу совершить «вечное искупление» (Евр. 9, 12), очистить «совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному» (Евр. 9, 14).

Следует подчеркнуть, что апостол Павел говорит о Христовой Жертве и даже о Его жертвенной Крови не в плане казни (хотя бы и добровольной), а как о даре Богу Отцу (Евр. 8, 3—4; 9, 9—10). Так в Новом Завете проводится параллель между домостроительным значением ветхозаветных жертв и искупительным действием Жертвы Агнца Божия.

Необходимость выхода из состояния греховности и осуждения всегда сознавалась верующей частью человечества, искавшего примирения в ветхозаветные времена в обрядах жертвоприношения. Но в этом искании его нередко проявлялось извращение смысла жертвы, которой придавалось значение данн для укрощения Божия гнева, для примирения не только человека с Богом, но, главным образом, Бога с человеком.

Глава 4. НОВОЗАВЕТНАЯ ЖЕРТВА — ОСНОВА ПРИМИРЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА С БОГОМ ВО ХРИСТЕ

«... Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

Идея искупления

Искупление — одно из основных понятий, выражающих сущность христианства, и присуще только ему одному. Истории религий до настоящего времени не удалось установить ни одной достаточно убедительной нехристианской параллели, сходной с христианской верой в искупление. Возникшие в глубине веков эллинистические мифы повествуют о жестоких битвах, убийствах, чувственно-земных нуждах. В языческом миросозерцании божество было только частью природы и подчинялось могуществу рока. Поэтому страдания, смерть и воскресение постигали языческих богов «как судьба, как независящий от их воли трагический рок, который действовал на них извне и которому они сопротивлялись»⁵⁰. В античных легендах невозможно найти образ вочеловечившегося Бога, пострадавшего за человечество и искупившего грехи его на кресте. И если в античных воззрениях «божеству усвоится по природе враждебное настроение в отношении к людям..., то библейский язык решительно избегает выражения той идеи, что Бог отвращается от людей»⁵¹.

Церковнославянское слово «искупление» — это буквальный перевод греческого *λύτρωσις* (или *ἀπολύτρωσις*), обозначающего освобождение от рабства путем выкупа или денежную сумму, уплата которой дарует приговоренному к смерти жизнь. В Ветхом Завете через Моисея было дано повеление, чтобы каждый человек, достигший двадцати лет, внес полсикля серебра на служение скинии — «в память пред Господом, для искупления душ» (Исх. 30, 16). Серебро в этом случае служило символом будущего подлинного искупления людей от греха и примирения их с Богом посредством Крови Христовой. «Не тленным серебром или золотом, — говорит Апостол, — искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена для вас» (1 Петр. 1, 18—20).

В Ветхом Завете под искуплением понималось, прежде всего, освобождение еврейского народа от политического рабства. Искупителями были Моисей, освободивший евреев от власти египтян, Гедеон, Давид и другие избавители Израиля от гнета соседних народов. Впоследствии избавление от вавилонского плена связывалось с идеей высшего искупления — с освобождением народа от грехов, за которые он страдает в неволе. Это должно осуществиться, когда Господь Искупитель придет к Своему народу: «Я помогаю тебе, говорит Господь и Искупитель твой, Святой Израилев» (Ис. 41, 14). Таким образом, уже в то время, несмотря на бытовавший чисто земной взгляд на искупление, ветхозаветному человечеству присуща была мысль, что «прежде всего нужно искупление от греха, которое может дать только Иегова, а не человек, вследствие его чрезвычайной ценности, и что оно может осуществиться лишь через смерть раба Божия — Мессии»⁵².

В новозаветном периоде понятие искупления освобождается от национальных и земных границ, получив нравственный и всеобщий характер. Всем верующим в Спасителя даруется искупление и прощение грехов; эти понятия становятся почти синонимами (Еф. 1, 7; Кол. 1, 14)⁵³.

Рабство человека заключается в грехе: «Всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8, 34), «продан греху» (Рим. 7, 14). Грех — причина всеобщей смертности: «Возмездие за грех — смерть» (Рим. 6, 23). Эти узы разрешил Иисус Христос и освободил людей от вины, смерти и власти дьявола. Потому не случайно, но с сознанием необходимости Своего страдания применяет Господь к Себе образ «Отрока Божия», «Раба Иеговы», чтобы этим сделать наглядной Свою собственную искупительную смерть. «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 28; Мк. 10, 45). Поэтому апостол Павел и говорит, что мы «куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6, 20; 7, 23), что «Христос искупил нас от клятвы закона» (Гал. 3, 13). Эти же термины использовали и другие апостолы (2 Петр. 2, 1; Откр. 5, 9), которые восприняли учение Спасителя непосредственно от Него.

Итак, будучи заимствованным из норм человеческих отношений, понятие «искупление» выражает сотериологическую истину. Господь «по Своему великому к нам снисхождению, думается, исполняет акты Своей спасительной воли в таких действиях, которые имеют основание в человеческой жизни, ибо последняя в своем существе построится на началах образа Божия в человеке»⁵⁴.

Односторонность юридической трактовки искупления

Исходя из буквального понимания библейского термина «искупление» (*ἀπολύτρωσις* — выкуп), древнецерковные богословы ставили вопрос: у кого Иисус Христос выкупил людей? Одни полагали, что Он выкупил людей у того, у кого они были в рабстве, — у дьявола; другие находили, что дьявол никогда не был законным владыкой человечества и Христос принес Свой выкуп Самому Богу. Этот упрощенный подход к тайне искупления, заимствованный из юридической практики, не учитывал нравственную сторону процесса, «и поэтому на вопрос: кому дал выкуп Иисус Христос? — правильный ответ мог бы заключаться лишь в том, что Он дал выкуп Себе Самому, поскольку Он взял на Себя грехи людей, а еще лучше указать на неправильность самого вопроса»⁵⁵.

Тем не менее богословы разных времен пытались сделать выбор между Богом и дьяволом. Теория искупления, подробно раскрытая Ансельмом Кентерберийским (XI в.), утверждает, что Христос уплатил выкуп Богу за грехи людей. Согрешив, человек оскорбил честь Божества и поэтому подлежит бесконечному наказанию. В силу своей ограниченности, человек не может дать Божественной Правде бесконечного удовлетворения (*satisfactio*), без которого эта Правда не смогла бы простить согрешившего человека и даровать ему благодатные силы, необходимые для его спасения. Поэтому такое удовлетворение или выкуп дал Сын Божий, невинная и добровольная смерть Которого умилостивила Бога. Людям возвращена благодать Божия, освящающая, освобождающая от греха и смерти. Для ее усвоения людям остается лишь приобрести некоторые заслуги: веру или добрые дела.

Рассуждения Ансельма Кентерберийского имеют существенные изъяны, так как «они, в сущности, не содержат учения о примирении... и представляют... человечество искупленным от гневного Бога и Бога удовлетворенным человеческой жертвой (!), не будучи в состоянии как следует выяснить, как в самом человеке совершается нравственное перерождение»⁵⁶. Объяснение искупительного подвига Спасителя на основе сатисфакции проводит резкую грань между любовью и правдой Божией. «Такое резкое разделение правды и любви совершенно чуждо духу Евангелия и учению древнеотеческому, где они органически соединяются в одно целостное воззрение — в представление о Боге как Отце Не-

бесном, в одно и то же время благом и справедливым, благом и в судах правды Своей, которая служит орудием Его попечения о людях»⁵⁷.

При таком формальном подходе в отношении Бога и человека вводятся чисто человеческие понятия «права» и его нарушения, «оскорбления» и «удовлетворения», образующие основу юридической теории искупления. «В этой теории сказалось омирщенное церковное сознание рыцарских средних веков, со светским воззрением на оскорбление чести, требующее сатисфакции, и перенесение этого ложного воззрения на отношение между Богом и человеком»⁵⁸. Эта теория ограничивается рассмотрением одной лишь объективной стороны — примирения Бога с человеком. Человек с его чувствами, мыслями и стремлениями остается пассивной стороной в процессе воссоздания и обновления собственной греховной природы. Кроме того, в этом случае «жертва не может быть действительной жертвой, если она spolна основывается на юридическом начале возмездия; тогда ею достигалось бы только то, что грех не вменялся бы, но продолжал бы существовать в действительности: грех уничтожался бы *de jure*, но не уничтожался бы *de facto*»⁵⁹.

В творениях святых отцов можно обнаружить тесную связь между внутренней нравственной жизнью человека и искуплением, причем отводится место и для участия самого человека в процессе искупления. В искупительном подвиге Спасителя в строгом смысле нет ни заслуг, ни удовлетворения, но только одна любовь, восстанавливающая единение, нарушенное грехом. И хотя в трудах древнехристианских писателей присутствует «юридический элемент», т. е. идея о необходимости удовлетворения Божественной Правде, «но сама по себе эта идея никак не делает того или иного учения об искуплении юридическим; юридическим последнее делается от представления о способе этого удовлетворения Божественной Правде в искуплении. В схоластическо-юридическом богословии всё дело искупления представляется формально-юридическим актом удовлетворения оскорбленного величия Божия и Божественного правосудия, а не делом любви Божией и всыновления людей Богу»⁶⁰. Юридический подход допустим лишь в виде аналогии, только *ad hominem* и не может иметь решающего значения.

С православной точки зрения, лучше вообще отказаться от употребления термина *satisfactio* (удовлетворение): «это понятие не библейское и по своему подлинному смыслу не христианское; у святых отцов оно имело значение только подготовительно-вспомогательное и служило только приемом педагогического подхода, впоследствии же, понимаемое в прямом и собственном смысле, стало вносить путаницу и противоречия в богословие; никакой необходимости в этом понятии нет, без него же, при духовно-нравственном истолковании искупления, догмат церковный объясняется совершенно отчетливо и без всяких противоречий бесспорным истинам библейско-церковного учения»⁶¹.

Необходимо отметить, что юридическую концепцию искупительного дела Спасителя несправедливо считать совершенно неверной. Она односторонняя, неполна и несет в себе элементы часто чуждые Священному Писанию и Преданию Церкви (сатисфакция, оскорбление чести Божией и т. д.), но строится она на учении Откровения, хотя часто и искаженно. Сын Божий действительно добровольно умер на Кресте за наши грехи и спас нас Своей Кровию. «Он взял на Себя наши немощи,— пророчествует Исаия,— и понес наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились... Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно... Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (Ис. 53, 4—7, 12). Христос взял на Себя греховное проклятие, чтобы даровать нам благословение Божие: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою (ибо написано: проклят всяк, висящий на

древе), дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников» (Гал. 3, 13—14).

Смысл Христовой Жертвы заключается в примирении, восстановлении союза между Богом и человеком. Поэтому искупительное дело Христа необходимо рассматривать как органическое единство двух сторон: объективной (проявление любви Божией к человеку в установлении Нового Завета — Лк. 22, 20) и субъективной (примирение человека с Богом). «Главная опасность юридической теории в том, что при ней человек может считать себя как бы вправе не принадлежать Богу всем своим сердцем и помышлением: в юридическом союзе такой близости не предполагается и не требуется; там нужно соблюдать только внешние условия союза вопреки слову Апостола: «Я ишу не вашего, а вас» (2 Кор. 12, 14)»⁶².

Другим серьезным изъяном юридической теории искупления является ее антропоморфное представление Божества. Бог требует выкупа для удовлетворения Своего чувства оскорбленного достоинства. Это противоречит учению о Боге как Существом всеблагим и неизменяемом. В действительности отношения Бога к человеку и после грехопадения «определяются той же любовью, что и раньше, но только в факте греха в человеке является задержка, делающая его неспособным устранить эту задержку; для этого и нужно было искупление»⁶³.

Основным законом Божественной жизни является любовь. В Боге нет противоречия между правдой и любовью. Святые отцы Востока никогда не противопоставляли эти понятия: «...Бог не столько радуется, когда Его называют Владыкой, сколько тогда, когда Его называют Отцом..., чтобы мы возлюбили Его не только как Владыку, но и как Отца»⁶⁴. Таким образом, в православной сотериологии устанавливается тесная связь между внутренней нравственной жизнью человека и искуплением; отводится место для участия самого человека в процессе искупления и примирения с Богом.

Искупление и примирение

Взяв на Себя бремя греха, Христос пострадал за людей, но не изолированно от них, а вместе с ними. Из общего бремени страданий на Его долю приходится почти всё; Он пострадал за или вместо нас в том смысле, что взял большую часть, которую не смогли бы понести люди. Но одновременно Он и сострадал человечеству, которое, подобно Симону Кириянину (Мф. 27, 32), должно разделять с Ним бремя тяжелой ноши. Этот аспект искупления отражен в древнем церковном песнопении: «Днес Иуда оставляет Учителя, ... но нам возсия страдавый за мир. К Немуже возопим: страдавый и сострадавый (συρπαδῶν) человеком, Господи, слава Тебе»⁶⁵.

Таким образом, примирение человека с Богом, дарованное Голгофской Жертвой, может осуществляться лишь при активной деятельности самого человека в его стремлении к Распятому Христу. «...Для того чтобы Он мог принять и действительно принял на Себя чужие для Него грехи какого-нибудь грешника, для этого грешник сам должен сознавать свои грехи, как свою вину пред Богом, и вследствие этого он сам должен желать и искать себе действительного спасения от грехов»⁶⁶.

«Христос... приобрел вечное искупление» (Евр. 9, 12), которое распространяется на всех людей (1 Тим. 2, 6). Св. Ириней Лионский пишет: «...Христос пришел не ради тех только, которые во времена Тиверия кесаря уверовали в Него..., но для всех вообще людей, которые... желали видеть Христа и слышать Его голос. Посему всех таковых Он во втором пришествии Своем прежде воздвигнет..., воскресит и поставит в Свое Царство»⁶⁷. Иногда Священное Писание говорит об искуплении как о будущем событии, которое произойдет при втором пришествии Господа, ког-

да к нравственному искуплению должно прибавиться телесное (Рим. 8, 23).

Необходимо также отметить, что искупление не является самоцелью, но служит средством для достижения примирения человека с Богом; примирение и искупление являются взаимосвязанными элементами православного учения о спасении: «Божественное учение представляет нам искупление как спасение Христом людей, воссоединение их с Богом во Христе силою Духа Святого. Этот единый акт состоит из двух актов— примирения Бога с людьми во Христе, которое и есть в собственном смысле искупление, как уже совершённый факт, и примирение людей с Богом, которое есть усвоение людьми искупления (2 Кор. 5, 15—21)»⁶⁸.

Сущность искупления, следовательно, заключается в том, что Христос «примирил человека с Богом Отцом, примиряя нас с Собою через тело плоти Своей и искупая нас Своею Кровию, как апостол говорит ефесянам: «в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов» (Еф. 1, 7)... и во всем послании апостол свидетельствует, что мы спасены плотию Господа нашего и Его Кровию»⁶⁹.

Христос принес Себя в жертву по прямой воле Божией: «Се иду сотворити волю Твою» (Пс. 39, 9; Евр. 10, 7). «Что значит сотворити волю Твою? Значит предать Себя Самого — на это воля Божия»⁷⁰.

Жертвы приносились и в ветхозаветное время, но они служили лишь прообразом Жертвы Христовой, сами же по себе никакого искупительного значения не имели. Напротив, исполнение прообраза — Жертва Христова — имеет величайшую силу: «Агнец ветхозаветный не принимал на себя никогда ничьих грехов, а Этот принял грехи всего мира, избавил его от гнева Божия, когда ему угрожала гибель»⁷¹. Жертвы ветхозаветные были многократны, Жертва Христова принесена раз навсегда: эту Жертвою Он всегда очищает грехи»⁷².

Жертва Христова единственна, так как «она не есть изолированное действие, но она представляет из себя кульминационный пункт «домостроительства», которое включает в себя ветхозаветную подготовку, предуготовление, воплощение, смерть, воскресение и присутствие Духа Святого»⁷³. Особенностью искупительной Жертвы Иисуса Христа является то, что она была принесена не за отдельных людей и не за избранные народы, но за все человечество (Откр. 5, 9), и ее спасительное действие врачует все наши греховные недуги. «Сотериологическое значение Жертвы Христовой состоит именно в том, что Священник, Жертва и Бог, принимающий жертвоприношение, суть одно. Следовательно, жертва приносится не одному Отцу, а Троице, так как Сын, став человеком и приняв на Себя состояние Священника и Жертвы, не оставляет для этого Свое место одесную Отца»⁷⁴.

Древнее церковное песнопение, повествуя об искупительной смерти Господа, сравнивает ее и с делом творения, созидания: «Днешний день тайно великий Моисей прообразоваше, глаголя: и благослови Бог день седьмый. Сия бо есть благословенная Суббота. Сей есть упокоения день, вонже почи от всех дел Своих Единородный Сын Божий...»⁷⁵.

Итак, совершённое Спасителем дело искупления человечества является настолько великим и необъятным, что напрасно было бы пытаться рассмотреть его во всей полноте. «...Сам Бог принес Себя в искупительную жертву, в силу чего... невозможность для самого грешника реально избавиться от греха и от мук совести была преодолена, и мир был подлинно возрожден и спасен. Всякая попытка дальнейшего рационалистического разъяснения этого таинственного благодатного факта была бы не только бесплодна, но и кощунственна»⁷⁶. Результатом искупительного дела Христа явилось снисхождение Бога к человеку, внутреннее умиротворение человека (Рим. 14, 17; Гал. 5, 22—23), прекращение неприязни (2 Кор. 5, 20) и начало примирению человека с Богом, которое многообразными способами реализуется в Церкви Христовой.

Глава 5. ПРИМИРЕНИЕ МЕЖДУ БОГОМ И ЧЕЛОВЕКОМ — ЦЕЛЬ ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВА СПАСЕНИЯ

«... Если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5, 10).

Идея примирения

Начало примирения людей с Богом было положено уже в Ветхом Завете. Иегова, человеколюбивый и милосердный (Исх. 34, 6), постоянно изъяснял человеку Свое прощение, всегда будучи готовым сказать «мир народу Своему» (Пс. 84, 9). Все жертвоприношения, обряды очищения и т. д. были в конечном итоге направлены на примирение человека с Богом. Но время полного прощения грехов наступило только в Новом Завете. Христос увенчал искупительный подвиг тем, что приобрел грешникам прощение от Своего Отца. Он молился (Лк. 23, 34) и излил Свою Кровь (Мк. 14, 24) для отпущения грехов (Мф. 26, 28). Он взял на Себя грехи человечества (1 Петр. 2, 24), которое отныне очищено и омыто Его Кровью (1 Ин. 1, 7; Откр. 1, 5). Именно прощение грехов дает возможность человеку осуществлять свое примирение с Богом.

В человеческом сознании примирение обычно связывается с искоренением вражды. Где нет вражды, там не применим и не оправдан термин «примирение». Апостол Павел, единственный новозаветный писатель, употребляющий этот термин (*καταλλαγῆ*), упоминает в нескольких местах своих посланий о вражде (*ἔχθρα*), упраздняемой примирением. Например: «...Плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим. 8, 7). Из другого послания апостола Павла видно, что враждебность он отождествляет с «расположением к злым делам» (Кол. 1, 21).

Непосредственным врагом Божиим, источником вражды к Богу Священное Писание называет днавола (Мф. 13, 25, 28; Лк. 10, 19). Но если днавол является источником вражды к Богу, то врагами Бога являются и грешники, поскольку они хотят «исполнять похоти отца» своего (Ин. 8, 44). Поэтому грешники в Священном Писании и называются сынами лукавого (Мф. 13, 38). Итак, врагами Божиими, не имеющими с Ним мира, Священное Писание называет тех людей, которые «не по природе, а вследствие порока противятся Его власти, не будучи в силах вредить Ему, но нанося вред себе; они — враги по желанию противления, а не по силе делать вред, потому что Бог неизменяем... Поэтому порок, по которому противятся Богу те, которые называются Его врагами, составляет зло не для Бога, а для них самих»⁷⁷.

Отсюда можно сделать вывод, что примирение в обычном житейском понимании⁷⁸ не может иметь места при восстановлении нарушенного грехом Богообщения, поскольку здесь нет двух враждующих сторон. «Человек враждует против Бога, а не Бог против человека. Бог никогда не враждует»⁷⁹.

Бог Сам начинает примирение, и Он единственный, кто его может осуществить. Примирение является Его делом, человеку нельзя «сотрудничать» в этом примирении какими-либо своими заслугами, но можно только участвовать в нем и этим участием приобщаться к благодати мира, которую дарует Господь верующим в Него. Сам по себе человек не в состоянии примириться с Творцом, с Которым он враждует по своим грехам. Человек «не может не грешить, не примирившись предварительно с Богом и не вступив с Ним в нравственное общение, а примириться с Богом он не может до тех пор, пока не перестанет грешить. Очевидно, он находится как бы в заколдованном кругу, из ко-

тогого он не может выйти, хотя бы он вечно ходил в нем и вечно искал выхода»⁸⁰. Поэтому действие Бога в примирении основополагающе: «Всё же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою...» (2 Кор. 5, 18). Господь возлюбил людей, когда они были еще Его врагами, и именно тогда Его Сын умер за нас (Рим. 5, 8).

Необходимо прежде всего прийти к Иисусу Христу, чтобы через Него примириться с Богом. «...Никто не приходит к Отцу, как только через Меня», — сказал Господь (Ин. 14, 6). Здесь намечены обязательные для христиан пути, которые представляют собой две стороны одного процесса спасения: один путь — примирение с Господом Иисусом Христом и другой — путь восхождения от Иисуса Христа к Триипостасному Богу. За Христом должны идти все верующие, стремящиеся получить примирение с Триипостасным Богом. «Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем; если терпим, то с Ним и царствовать будем; если отречемся, и Он отречется от нас» (2 Тим. 2, 11—12).

Мы «хвалимся Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, — пишет апостол Павел, — посредством Которого мы получили ныне примирение» (Рим. 5, 11). Здесь говорится о тех, чье состояние Бог изменяет, — о бывших врагах Божиих. Бог примиряет с Собою тех, кто от Него отлучен пропастью ненависти и осуждения. В Иисусе Христе осуществляется примирение между святой жизнью Божией и жизнью тех, кто были Его врагами. Тот же смысл посредничества Иисуса Христа в примирении, но уже с акцентом на преимущественном действии Божиим содержится в послании апостола Павла к Коринфянам: «Всё же от Бога..., давшего нам служение примирения» (2 Кор. 5, 18). Из текста видно, что примирение от Бога, но на человека возлагается обязанность служения примирения, и это служение относится не только к апостолам — проповедникам примирения, но и ко всем верующим: «...Мы — посланники от имени Христова... просим: примиритесь с Богом» (ст. 20). Повелительная форма глагола «примирять» (*καταλλάσσω*) — «примиритесь» (*καταλλάγητε*) — показывает, что примирение совершается не только в Боге, но и в человеке. «Если враг не Бог, а человек, то и преобразование настроения должно совершиться прежде всего не в Боге, а в человеке. На субъективный характер *καταλλάγη* указывает императив *καταλλάγητε τῷ Θεῷ*. Если бы *καταλλάγη* было чисто объективным актом, совершающимся только в Боге, то это увещание апостола не имело бы смысла»⁸¹.

Результатом начавшегося процесса примирения явилось радикальное обновление мира и человека: «Кто во Христе, тот новая тварь..., потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их...» (2 Кор. 5, 17, 19). Для того чтобы человечество в целом осознало это обновление, Церкви Христовой и было завещано служение примирения: где бы ни раздавалась весть о Христе, везде проявляется и новая жизнь как преддверие Царствия Божия. После Вознесения Господа эту весть несли в мир Его апостолы, которые были вестниками «слова примирения» (2 Кор. 5, 19). (В одном древнем папирусе это место читается как «Евангелие примирения», и таково действительно содержание апостольского благовествования. Служители Евангелия, по примеру апостола Павла, стремятся в своем служении быть создателями мира, ими возвещаемого)⁸².

Из всего сказанного следует, что примирение человека с Богом, как и его спасение, есть постепенное внутреннее обновление верующего, начало которому положено было на Голгофе.

Важнейшим следствием примирения с Богом является дарование Святого Духа: «Дарование Святого Духа есть дар Божия примирения..., Бог удерживает благодать Духа, когда гневается на нас..., отсутствие Святого Духа есть знак Его гнева»⁸³. Другим следствием примирения с Богом является усыновление христиан Небесному Отцу: «Бог не столь-

ко радуется..., когда приобретает раба, сколько тогда, когда приобретает сына, и Ему более угодно иметь сына, чем раба»⁸⁴.

Таким образом, примирение с Богом следует понимать как дар Божественной любви, восстанавливающей мир в человеке по силе искупительного подвига Христова, освобождающего человека от греха и усыновляющего его Богу. Примирение со стороны человека — это свободное принятие и сохранение даруемого Божественного мира через веру в Спасителя и последование Ему.

Оправдание

В Ветхом Завете стремление к примирению с Богом иногда выражалось в желании быть оправданным перед Ним. Само это желание кажется немыслимым, ибо исход предрешен заранее: «...Не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих» (Пс. 142, 2), ибо «если Ты, Господи, будешь замечать беззакония..., кто устоит?» (Пс. 129, 3). Более разумным было бы исповедать свои грехи и целиком положиться на милосердие Божие: «Ты праведен в приговоре Твоем» (Пс. 50, 6). И только при этом условии можно говорить об оправдании, исключив всякое юридическое его толкование.

Этот термин имеет юридический смысл, когда говорится о преступлениях, о судебных действиях и т. д. (Втор. 25, 1; 2 Цар. 15, 4 и т. д.). Но когда раскрывается значение искупительного дела Иисуса Христа, то слово «оправдание» употребляется в смысле внутреннего, духовного оправдания и освящения человека, а не только внешнего акта прощения грехов. Человек получает оправдание даром, искупленным во Христе Иисусе (Рим. 3, 24). «...Обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим. 5, 17). «Оправдание не есть состояние оправданности от положенного Адаму карательного приговора. В Новом Завете, и в частности у апостола Павла, понятие оправдания вовсе не имеет такого исключительного значения, но равнозначаете понятию «праведность», т. е. беспорочность, бесстрашие, добродетель, что и выражается греческим словом *δικαιοσύνη*, которое имеет только нравственный смысл и никогда юридический, каковой выражается по-гречески словом *δίκη*»⁸⁵.

Именно в этом смысле говорил пророк о грядущем Мессии, Который должен прийти, чтобы искупить и примирить человечество с Богом: «...И нарекут имя Ему: «Господь — оправдание наше!»» (Иер. 33, 16). В псалмах также часто употребляется этот термин и выражает надежду кающегося грешника на примирение с Богом: «Я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: «исповедаю Господу преступления мои», и Ты снял с меня вину греха моего» (Пс. 31, 5). Обычно оправдание считалось исходящим от Господа и воспринималось человеком как дар: «Если нарушат уставы Мои и повелений Моих не сохраняют: посещу жезлом беззаконие их, и ударами — неправду их; милости же Моей не отниму от него и не изменю истины Моей» (Пс. 88, 32—34).

В число оправдывающих человека средств псалмопевцы включают жертвоприношения и принесение их признают полезным и угодным Богу делом (Пс. 19, 4), и сами обещают приносить их (Пс. 65, 13—15). Но одними жертвами — кровавыми и бескровными — псалмопевцы не ограничивают средства, оправдывающие человека пред Богом. Господь их устами даже осуждает грешников, думающих оправдаться жертвоприношениями. «Не за жертвы твои Я буду укорять тебя; всеожжения твои всегда предо Мною; не приму тельца из дома твоего... Принеси в жертву Богу хвалу и воздай Всевышнему обеты твои..., что ты проповедуешь уставы Мои и берешь завет Мой в уста твои, а сам ненави-

дишь наставление Мое и слова Мои бросаешь за себя?» (Пс. 49, 8—9, 14, 16—17). Из этих изречений становится понятным, что псалмопевцы не отождествляют оправдание с исполнением строгих предписаний закона. Поэтому в Ветхом Завете термин «оправдание» в самом широком смысле слова выражает состояние грешника, который больше не удовлетворяется формальным исполнением ветхозаветных заповедей и жаждет внутреннего Богообщения и мира с Иеговой.

В Новом Завете апостол Павел тесно связывает понятия «примирение», «оправдание» и «мир»: «Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа... ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева» (Рим. 5, 1, 9). Далее высказыванию об оправдании сопутствует параллель о примирении: «Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5, 10). Оба понятия описывают один и тот же процесс — воссоздание мира между Богом и человеком; при помощи понятий «примирение» и «оправдание» можно нагляднее различать многообразные аспекты процесса домостроительства спасения. «Для апостола Павла примирение и оправдание — понятия, по всей вероятности, равнозначные... Те, о которых апостол Павел говорит, как об «оправданных верою» (Рим. 5, 1), одновременно являются и примиренными, и наоборот»⁸⁶.

Таким образом, новозаветные тексты утверждают содержание ветхозаветных и расширяют понятия «примирение» и «оправдание». Примирение по своему смыслу неотделимо от общения примиряемых, и общение не может быть без примирения. Грех препятствует такому общению человека с Богом, и только после действительного устранения греха общение становится возможным. И в этом смысле Иисус Христос явил Собой воплощение Правды и оправдания: Он был «Праведным» (Деян. 3, 14), Он сумел до конца «исполнить всякую правду» (Мф. 3, 15). Если в прощении уничтожается сила греха и оно является законченным актом, то оправдание — динамический процесс, т. е. оправдание — в непрерывном становлении через усвоение человеком благодати оправдания. «Отцы Церкви всегда учили, что благодать оправдания есть явление в известной степени временное, т. е. временно ощущаемое и временно скрывающееся от сознания, что оно, наконец, может оказаться и утраченным для человека»⁸⁷.

Но из этого не следует, что состояние оправданности может быть раз и навсегда утрачено человеком и не восполняться. Сущность оправдания состоит в перемене направления воли человека, в добровольном пресечении зла, в обновлении души христианина. «Благодать, оправдывающая и освящающая человека, состоит не в прощении только грехов или невменении их, но в погребении их и во внутреннем обновлении души возрожденного христианина благодатию Святого Духа»⁸⁸.

У языческих народов оправдание человека обуславливалось переменной настроенности не столько людей, сколько самих богов. Боги язычников представлялись обладающими гневом субъективного характера. Но православное учение о примирении и оправдании исходит из неизменяемости Божества, и поэтому прощение грехов, с православной точки зрения, нужно понимать в том смысле, что «Господь от вечности осудил зло на погибель, тем не менее от вечности же решил не отвергать за грех человека, если он перестает грешить и обратится к Богу»⁸⁹. Союз человека с Богом восстанавливается, когда человек направляет свою волю к принятию примирения, даруемого Богом. Этим действием Божиим он призывается и направляется к духовному совершенствованию, безграничному по своему содержанию. «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Таким образом, воля человека должна получить направление противоположное тому, какое она имела

в жизни греховной, непримиренной. «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12).

Мир с Богом и оправдание человек приобретает в борьбе с грехом. У апостола Павла призыв к стяжанию оправдания звучит с неослабевающей силой: «Представьте члены ваши в рабы праведности» (Рим. 6, 19); «...преуспевай в правде» (1 Тим. 6, 11). Этот призыв к примирению с Богом и оправданию основан на заповеди Самого Господа Иисуса Христа: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его» (Мф. 6, 33). «То несомненно, что каждый обращающийся к Богу просит прежде всего прощения и получает его; но это не значит, чтобы в Боге в момент совершения таинства происходил какой-нибудь перелом, какой-нибудь особый акт примирения с дотоле нелюбимым грешником. Перелом происходит в человеке и состоит в примирении этого последнего с Богом. Таким образом, главное в оправдании...—обращение человека от греха к жизни по Богу, нравственный переворот, в корне возрождающий душу человека»⁹⁰.

Пневматологический аспект примирения

Господь Иисус Христос как Богочеловек соединен со всеми примиренными и искупленными христианами, верующими в Него, единством воспринятой Им человеческой природы. Вследствие этого соединения те дары, которые получил Он в совершенстве, могут быть восприняты всем человеческим родом. Через Святого Духа христиане примиряются с Богом и могут достигать еще на земле завершающего этапа этого процесса — освящения и обожения, что наглядно проявляется в таинстве св. Евхаристии и что наиболее полно может раскрыться только в Царстве Божием. «Вся тварь делается причастной Слова в Духе. И ради Духа мы все именуемся участниками Божиими... Теперь же, когда именуемся участниками Христовыми и участниками Божиими, доказывается этим, что помазание в нас и печать от естества не вещей сотворенных, но Самого Сына, Который сущим в Нем Духом сочетавает нас с Отцом»⁹¹.

С сошествием на землю Святого Духа окончился целый этап в истории домостроительства спасения мира. Окончился период исхождения от Отца через Сына к Святому Духу, начавшийся творением вселенной, содержащий ветхозаветные откровения Сына через Святого Духа о Своем воплощении и искуплении и завершившийся ниспосланием Духа Утешителя. Новый этап характеризуется восхождением от Духа Святого через Сына к Отцу. «Дух готовится человека к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу. Отец же дарует нетление в жизнь вечную»⁹². Мы живем в Царстве Духа Святого, или в период приведения всех Святым Духом ко Христу и через Христа к Отцу.

Связанные неразрывно с общим делом домостроительства на земле, Сын Божий и Святой Дух имеют одну и ту же цель примирения человечества с Пресвятой Троицей. Поэтому можно в известном смысле сказать, что искупительный подвиг Иисуса Христа подготовил сошествие Святого Духа: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк. 12, 49). В Новом Завете спасающее и освящающее действие Святого Духа неразрывно связано с делом Иисуса Христа. Так, например, апостол Павел пишет, что Иисус Христос «Духом Святым принес Себя непорочного Богу» (Евр. 9, 14). Благовествование апостолов было во Святом Духе (1 Фес. 1, 5). Святой Дух освящает возрожденных Богом через воскресение Иисуса Христа (1 Петр. 1, 2—3).

При изложении учения о примиряющем и освящающем действии Святого Духа возникают известные трудности, так как «Дух Святой, Дух Христов созидает наше спасение на основе дела Христова, чрез

Христа и со Христом, и Христос Спаситель действует на нас чрез посланного Им для сего иного Утешителя. И потому крайне трудно в изображении Их действия, раздельного и вместе с тем совместного, верно наметить тонкую раздельную черту, не слить Их действия и не слишком резко разделить, так, чтобы Духом Святым не затенялся Иисус Христос и Христом Спасителем не упразднялся Дух Святой. Для этого нужно бы обладать удивительной способностью древних святых отцов к разграничению предметов по существу нераздельных, хотя в то же время и неслиянных»⁹³.

Пресвятая Троица спасла род человеческий по единому домостроительному действию, но вместе с тем каждая из Ипостасей внесла некоторое собственное содействие, ибо Отец был примирен, Сын примирил, Дух же Святой соделался даром для ставших уже «друзьями Божиими»: «Ниспослание Святого Духа есть дар примирения. Так это было при ниспослании Святого Духа на апостолов, когда Христос по вознесении послал Духа Утешителя от Отца, чтобы показать, что Он примирил нас с Отцом»⁹⁴.

Примиряющее действие Святого Духа нельзя отделять от действия всех Лиц Пресвятой Троицы. Хотя Дух Святой действует особенным образом, налицо синергистический процесс примирения, в котором и проявляется благодатное действие Святого Духа: «Цель Христова дела — примирение с Богом — могла быть окончательно достигнута не иначе, как только при освящении грешного человека благодатью Святого Духа, долженствовавшего сделаться в нем решительным средством к очищению от греха и послужить условием к общению со Святым Богом, благоизволившим принять на Себя человеческое естество и призвать в Свое общение человека...»⁹⁵

Поэтому, веруя в близость к христианской душе Святого Духа Утешителя и стремясь к примирению с Богом, члены Церкви Христовой начинают свои молитвы призыванием Святого Духа: «...Прииди и вселися в ны, и очисти ны от всякия скверны, и спаси, Блаже, души наша».

Глава 6. ПРИМИРЕНИЕ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛУЖЕНИИ

«... Пришествие Духа — окончательное совершение обетования, исполнение надежды, таинство и притом сколь великое и досточтимое! Оканчиваются дела Христовы телесные..., а начинаются дела Духа»⁹⁶.

Православное богослужение насыщено Божественной любовью и миром, оно преполнено благодатной силой Божией. Смысл богослужения заключается в примирении человека с Богом; в нем разрушается преграда между Абсолютным и относительным, между Богом и Его созданием.

Богослужение, начавшееся в апостольский век, по заповеди Христа Спасителя: «...Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19), наиболее полно выявилось «при наступлении дня Пятидесятницы», когда апостолы «были единодушно вместе» (Деян. 2, 1). В этот день «явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого...» (Деян. 2, 3—4). Сошествие Святого Духа на апостолов и было первым христианским богослужением, так как апостолы в этот момент были крещены Духом Святым. Это снисхождение Духа Святого совершилось видимым образом, в форме, приспособленной к восприятию ограниченным человеческим естеством, так как «высочайший Чинопочетный всякого порядка как видимого, так и невидимого обнаруживает сияние чистейшего света

Своего, изливая его первоначально на высшие существа, а через них уже приобщаются света Божественного и те, кои ниже их»⁹⁷.

Все православное богослужение направлено к умиротворению души человека; оно рождает покаянное чувство, призывая к Богообщению. «Христианское богослужение по своей природе, структуре и содержанию есть раскрытие и осуществление Церковью своей сущности. Сущность же эта есть новая жизнь во Христе: соединение во Христе с Богом Духом Святым, знание истины, единство, любовь, благодать, мир, спасение...»⁹⁸

За каждым богослужением в храмах священнослужители возносят молитвы «о мире всего мира», испрашивают «ангела мирна», преподают «мир всем» и учат о мире. Этими словами Святая Церковь не только приносит мир каждой душе, но и напоминает о том, что Воскресший Господь принес мир на землю и ныне примиряет христиан с Небесным Отцом, примиряет людей между собой и вносит мир в душу человека, который кается и ищет этого мира у Господа, с верой прибегая к Нему. «Нужно только быть готовым принять эту милость Божию. И кто молится от всей души и с чистым сердцем, тот не выйдет из храма, не получив примирения освящения и подкрепления на добрые дела»⁹⁹.

По словам св. Иоанна Златоуста, в Церкви «вообще без мира ничего нельзя ни сказать, ни сделать»¹⁰⁰, в ней всё направлено к тому, чтобы созидать и распространять «на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2, 14). И поэтому прошения, возносимые в храмах за богослужением, основаны на уверенности в том, что Господь идет навстречу к верующим, ищущим примирения с Ним. «Воззови ко Мне, — говорит Господь пророку Иеремии, — и отвечу тебе...» (Иер. 33, 3).

Вечернее и утреннее богослужение

Вечернее время издревле посвящалось богослужению. В ветхозаветную эпоху каждый вечер приносилось Иегове всесожжение: «...Вот жертва, которую вы должны приносить Господу... во всесожжение постоянное; одного агнца приноси утром, а другого агнца приноси вечером» (Числ. 28, 3—4). В новозаветное время Иисус Христос освятил вечер установлением таинства Евхаристии.

В православной вечерне в определенной последовательности раскрывается тема примирения верующих с Богом. Предначинательный, 103-й псалом повествует о творении мира и человека, предназначенного для прославления Создателя: «Буду петь Господу во всю жизнь мою, буду петь Богу Моему, доколе есмь» (ст. 33). В конце псалмопевец выражает надежду на всеобщее примирение с Господом всей твари: «Да исчезнут грешники с земли, и беззаконных да не будет более» (ст. 35). Далее следует тема грехопадения и мольбы к Богу грешника, исповедующего свои беззакония («Господи, воззвах...»), и затем — пришествие Примирителя («Свете тихий...»).

В молитве св. Симеона Богопримца («Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко...») содержится идея эсхатологического примирения и спасения Господом всех народов. Затем во время литии Церковь напоминает грешникам об их постоянной вражде с Богом, из-за которой примирение не может осуществиться в полной мере. «Исхождение священнослужителей для литии в притвор есть выражение нашего смирения и греховного недостойнства, удаляющего нас от Бога»¹⁰¹.

Таким образом, вечерня «есть как бы постоянное созерцание того мира и того времени, в котором пребывает Церковь, и созерцание тех измерений их, которые явлены «парусией» Господа. Аккорд космического благодарения..., которым открывается вечерня, и затем память о падении этого мира, о несмываемой с него печати отрыва от Бога, отнесенности всего к Свету спасения, пришедшему и засиявшему в нем,

и, наконец, завершительное «Да придет Царствие Твое» молитвы Господней — вот литургический строй дневного круга, закон и опыт веры, выраженной и ежедневно выражаемой им»¹⁰².

На малом повечерии Церковь также призывает христиан к примирению с Богом чтением покаянных псалмов (50, 69, 142), вседневного славословия, Символа веры, молитв, выражающих упование на милосердие Господа, Который праведных любит и грешных милует, и на постоянное предстательство Божией Матери и всех святых.

На полунощнице читается покаянный 50-й псалом, а также Символ веры и тропари, напоминающие нам о необходимости приготовления к Страшному Суду и эсхатологическому примирению с Богом. Особые надежды в стяжании мира с Богом и ближними возлагаются на «Заступницу усердную и Матерь Господа Вышняго»: «Тебе, необоримую стену, спасения утверждение, Богородице Дево, молим: ...о мире мира моли, яко Ты еси, Богородице, упование наше»¹⁰³.

Идея о примирении с Богом рельефно выражается также в утрене, и прежде всего в шестопсалмие, которое начинается ангельским славословием родившемуся Искупителю: «Слава в вышних Богу, и на земли мир...» Всё содержание шестопсалмия является призывом к покаянию, очищению грехов; Церковь побуждает верующих не медлить с обращением к Господу и примирению с Ним. Во время чтения второй половины шестопсалмия священник выходит из алтаря, становится перед царскими вратами и тайно читает утренние молитвы. Это смиренное стояние нереза — с непокрытой головой, перед закрытыми царскими вратами, в полумраке — напоминает плач перед вратами рая падшего Адама, который жаждет восстановить утраченное Богообщение.

В утренних молитвах священник благодарит Господа и просит о даровании мира: «Благослови люди Твоя и освяти достойные Твое, мир мирови Твоему даруй...»¹⁰⁴, «исправи стопы наша на путь мира...»¹⁰⁵. О том же просит он и в главопреклонной молитве после просительной ектении: «...Аще что согрешихом волею или неволею, яко благ и Человеколюбец Бог прости, даруя нам мирная и премирная благая Твоя»¹⁰⁶.

Первый час, примыкающий к утрене, также содержит прошения, возносимые Господу о даровании мира и примирения: «В мире глубоче Церковь Твою, жительство Твое Богородицею соблюди, Многомилостиве»¹⁰⁷.

Литургия

Литургия является средоточием всего христианского богослужения, так как в ее состав неотъемлемо входит таинство св. Евхаристии или, по крайней мере, причащение Святых Таин (литургия Преждеосвященных Даров). Лейтмотивом литургии, изображающей весь процесс домостроительного подвига Иисуса Христа, является мир с Богом.

Приступая к совершению Божественной литургии, священник должен быть в мире со всеми людьми, ни с кем не враждовать. Эта мысль содержится уже в молитвах, которые читаются при облачении перед совершением проскомидии. Молитва при облачении в фелонь напоминает о том, что это — одежда правды, в которую облачается пресвитер, служащий оправданию и примирению верующих с Богом. Облачившись, священник умывает руки в знамение духовной чистоты и мира с Богом и ближними: «Умью в неповинных руке мои... Аз же незлобием моим ходих, избави мя, Господи, и помилуй мя...» (Пс. 25, 6, 11).

При совершении проскомидии нереза молится о примирении с Первосвященником Христом и всех усопших христиан: «О памяти и оставлении грехов святейших патриархов..., и всех в надежди воскресения, жизни вечныя и Твоего общения усопших православных отец и братий наших, Человеколюбец Господи». После совершения проскомидии священник, приступая к служению литургии, читает молитву «Ца-

рю Небесный...», испрашивая благодать Святого Духа, а затем дважды произносит слова ангельского славословия: «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение».

После возгласа «Благословено Царство Отца и Сына и Святаго Духа...», которым начинается литургия, произносится великая (или мирная) ектения. Она начинается словами: «Миром (ἐν εἰρήνῃ) Господу помолимся». Этим возглашением Святая Церковь напоминает верующим, что они должны молиться в мире с Богом, с совестью, с ближними. Только при этом условии молитва может быть благоприятна Богу, а, следовательно, и способствовать примирению. Сам Господь заповедал верующим: «...Когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого, дабы и Отец ваш Небесный простил вам согрешения ваши...» (Мк. 11, 25).

Источником мира является Сам Господь, Бог мира (Евр. 13, 20), и поэтому Святая Церковь призывает христиан: «О свышнем мире и спасении душ наших Господу помолимся». Вслед за миром внутренним должен последовать и мир внешний, поэтому следующее прошение мирной ектении логически вытекает из предыдущего: испросив внутреннего мира, Церковь молит Господа и об укреплении внешнего мира: «О мире всего мира, благостоянии Святых Божиих Церквей и соединении всех Господу помолимся». Своей молитвой «о мире всего мира» Церковь просит Господа о даровании мира всем людям, так как все люди — братья по крови (Деян. 17, 26), и эту универсальность церковной молитвы раскрывает одно из последующих прошений мирной ектении: «О граде сем, всяком граде, стране и верою живущих в них Господу помолимся».

В мирной ектении содержится также прошение о предвозвещенном еще ветхозаветными миротворцами эсхатологическом мире, который будет основан на силе любви: «О благорастворении воздухов, о избытии плодов земных и временех мирных Господу помолимся». Таким образом, дарование мира Святая Церковь считает таким же важным условием для жизни человека, как и «благорастворение воздуха» и «избытие плодов земных», без которых невозможно существование человеческого организма.

Православная Церковь, напоминая верующим о стремлении к миру, правде и о путях к их достижению, поет на литургии евангельские изречения о блаженствах (Мф. 5, 3—12), в которых, среди прочих, указан и такой путь ко спасению: «Блажени миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся» (Мф. 5, 9).

Наряду со славословием имени Божия, которым предваряется Божественная литургия, важнейшие моменты ее совершения — чтение Священного Писания, возношение Святых Даров — также предваряются кратким, но благодатным по смыслу возгласом священника: «Мир всем». «Истинное прославление Бога, как основное призвание, и служение примирения, как основное средство для выполнения этого призвания, всегда были законом жизни и деятельности Церкви, составляли основание ее спасающей миссии в мире»¹⁰⁸.

После перенесения Святых Даров с жертвенника на престол произносится просительная ектения, в которой между прочими имеются прошения и о мире: «Дне всего совершенна, святая, мирна и безгрешна у Господа просим... Ангела мирна, верна наставника, хранителя душ и телес наших, у Господа просим». По поводу последнего прошения св. Иоанн Златоуст говорит, что слова об «ангеле мирне» относятся к особому ангелу, который хранит мир, любовь и согласие между людьми: «...Диакон, приглашая молиться, вместе с прочими прошениями повелевает в молитве просить ангела мирна...»¹⁰⁹

Испросив «ангела мирна», Церковь молится и о даровании мира всему миру: «Добрых и полезных душам нашим и мира мирови у Госпо-

да просим». Затем следует прошение о даровании мира каждому человеку в его жизни до самой кончины: «Прочее время живота нашего в мире и покаянии скончати у Господа просим. Христианския кончины... мирны... просим».

В православной литургии перед началом Евхаристического канона все христиане, стоящие в храме, поют Никео-Цареградский Символ веры, свидетельствуя тем самым свое полное единомыслие друг с другом и со всей Вселенской Христовой Церковью в вопросах веры. И поэтому перед пением Символа веры диакон возглашает ко всем присутствующим: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы», на что хор от лица всех молящихся отвечает: «Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную». Это обращение является заветом Церкви Христовой каждому ее члену и в то же время ее глубочайшим убеждением в исключительно важно значении братолюбия, созидания христианского единомыслия для примирения с Богом. Во время пения Символа веры священнослужители в знак примирения с Богом целуют покровенные Святые Дары и престол, а затем лобызают друг друга со словами: «Христос посреде нас, и есть и будет», свидетельствуя этим наличие мира и любви между собой.

Перед началом Евхаристического канона Церковь призывает верующих, чтобы они во время совершения таинства святой Евхаристии имели в своих сердцах мир Божий: «Станем добре, станем со страхом, вондем, святое возношение в мире приносить». На этот призыв верующие отвечают: «Милость мира, жертву хваления». Этим напоминает, что «милость должна предварять и сопровождать жертву..., и наша жертва литургии должна соединяться с милостью к ближним, которая всегда есть плод мира — милость мира. С милостью... Церковь возносит Богу и угодную Ему жертву хваления»¹¹⁰.

Пение херувимского славословия «Свят, свят, свят Господь Саваоф...» также напоминает о Жертве Сына Божия, примирившего небо и землю и восстановившего союз человека с Богом. Поэтому «Церковь в жертве хваления, начатой во славу Пресвятой Троицы, приближаясь к воспоминанию Крестной Жертвы Богочеловека, соединила от времен апостольских со славословием ангельским и хвалебную песнь человек, воспетую некогда Господу, шедшему во Иерусалим принести Себя в жертву: «Благословен грядый во имя Господне, осанна в вышних»¹¹¹.

Затем после установительных слов Евхаристии священник возносит, подобно ветхозаветной прообразовательной жертве мира (Лев. 7, 12—15), Святые Дары Богу, возглашая: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся». После пресуществления Святых Даров священник молится о том, чтобы они были достойно приняты причастниками и чтобы послужили им «во оставление грехов..., во исполнение Царствия Небеснаго..., не в суд, или во осуждение».

Необходимо отметить, что для литургии апостола Иакова, восходящей к древнейшему первоисточнику, характерен особый акцент на идее мира с Богом, выражающейся не только во внешних действиях и возгласах, но и в тайном чтении молитв священником: «Боже и Владыко всех..., да очистившися от всякаго коварства и всякаго лицемерия, соединимся друг другу мира и любви союзом, утверждены Твоего Боговедения священием...»¹¹²; «...освятн наши души и телеса..., яко да чистою совестию принесем Ти милость, мир, жертву хваления»¹¹³; «...Господи..., всех нас примири, умири множество людей Твоих... умири разделения Церквей...»¹¹⁴; «скончание же живота нашего... в мире устрой, Господи, собирая ны под нозе избранных Твоих...»¹¹⁵

Заканчивая литургию, священник говорит: «С миром изыдем», на что народ отвечает: «О имени Господни», выражая этим свою готовность выйти из храма примиренными с Господом. Священник читает за-

амвонную молитву, снова испрашивая у Господа мира всему миру: «Благословляяй благословящия Тя, Господи, ...мир мирови Твоему даруй...» Таким образом, литургия Православной Церкви начинается и заканчивается молением о мире. Идея примирения характерна для всего православного богослужения, в том числе и для его существенной части — проповедания слова Божия, которое основывается на благовестии мира, принесенного на землю Иисусом Христом.

Слово примирения

В православном богослужении важное значение придается проповеданию слова Божия. «Бог во Христе примирил с Собою мир..., — говорит апостол Павел,— и дал нам слово примирения» (2 Кор. 5, 19). Возникновение покаянного настроения в душе человека невозможно без действия благодати. Но стремление к миру с Богом возникает не прежде раскаяния во грехах, а одновременно с ним, под впечатлением проповеди, которая является орудием действия благодати. «...Исповедание правых догматов о Боге,— говорит св. Иоанн Златоуст,— действительно очищает душу. Не удивляйся тому, что Он (Господь.— *И. А.*) приписывает освящение слову... Так и Павел говорит о Церкви, что Христос освятит ее в глаголе (Еф. 5, 26). Значит, и глагол Божий может очищать»¹¹⁶.

Проповедническая деятельность Церкви началась с момента сошествия Святого Духа на апостолов. Тотчас после сошествия Святого Духа апостол Петр от имени всей Церкви обратился к окружавшему его народу с пространной проповедью, объясняя значение совершившегося события, и в заключение сказал: «Покайтесь, и да креститесь каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, и получите дар Святого Духа» (Деян. 2, 38). Так началась христианская проповедь, чтобы никогда уже не умолкать. Первенствующие христиане особенно почитали тех служителей слова, которые очищали сердца людей проповедью о Христе распятом: «Помните наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евр. 13, 7).

Проповедь призывает человека к Царству Божию, и от него самого зависит, остаться глухим к этой проповеди или внять ей и идти тем путем, который указан в Евангелии. Поэтому человек не самостоятельно начинает созидать в себе Царство Божие, а при помощи Божией, с которой он должен согласовывать свою волю. В Священном Писании говорится о Царствии Божием, что не только оно приходит к человеку (Мф. 6, 10), но что и человек сам входит в него (Мф. 7, 21; Деян. 14, 22).

Примиряющая сила проповеди в православном богослужении особенно действенна потому, что основана она на евангельском учении. Проповеди святых отцов содержат не одно только нравственное назидание. Многие из них имеют глубокое догматическое содержание, и поэтому часть из них включена в уставные чтения, в богослужебные книги, которые заключают в себе золотой фонд отеческого богословия.

О совместном действии слова Божиего и святых таинств в процессе примирения человека с Богом, о синергизме воли человека и благодати Божией говорил преп. Макарий Египетский, обобщивший всё сказанное таким образом: Бог «очищает душу от скверны и, омывая..., делает светлой, оживотворяет от мертвенности..., умиротворяет, прекращает ее вражду..., принимает ее, мало-помалу изменяя ее собственной силой..., пока она не примет совершенной меры любви Его»¹¹⁷.

Проповедание слова Божия имеет тот характерный признак, что оно оказывает различное действие на слушающих благовествование.

Еще во времена святых апостолов часть людей, слушавших их проповедь, обращалась ко Христу, а другие ожесточались (Деян. 2, 41).

Таким образом, проповедь Евангелия, оказывая благотворное действие на сердца слушателей, выявляет среди массы людей тех, которые ищут Бога и стремятся к примирению с Ним.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ознакомившись, насколько это было возможно, с высказываниями святых апостолов, мужей апостольских, святых отцов и учителей Церкви по вопросу о примирении между Богом и человеком, можно сделать вывод, что авторы смотрят на этот вопрос с различных сторон и оттеняют ту или иную сторону примирения. Одни авторы говорят о примирении преимущественно в плане борьбы с грехом (агональный аспект), в плане возрождения и обновления человека. Другого рода воззрения основываются на искупительной Жертве Спасителя, которая примирила человечество с Богом. Некоторые из святых отцов большее внимание уделяют примиряющему и освящающему действию Святого Духа, подающего дары благодати через Святую Церковь.

Таким образом, святые отцы не исключают, а дополняют друг друга, описывая один и тот же процесс с различных сторон, сообразно с целями написания своих трудов. Необходимо отметить, что в святоотеческой литературе нет трудов, специально посвященных учению о примирении. Порядок изложения богословских идей в древнехристианскую эпоху определялся в первую очередь потребностями того времени. Поэтому при систематическом изложении учения о примирении, содержащегося в святоотеческих трудах, встречаются известные трудности. Однако трудности эти не являются непреодолимыми, так как сотериологические идеи святых отцов вытекают из новозаветного учения и объясняют его.

Сознавая необъятность и непостижимость до конца универсального процесса примирения между Богом и человеком, осуществляемого на земле, можно, тем не менее, попытаться сформулировать в виде кратких тезисов его основные аспекты:

1. Человечество издревле стремилось к Богообщению; поиск личного Бога осуществлялся параллельно с осознанием чувства виновности перед Ним.
2. В ветхозаветную эпоху примирение с Богом в основном сводилось к желанию избежать наказания, к умиротворению Иеговы, что наиболее рельефно выражалось в культе жертвоприношений.
3. Подлинное примирение осуществилось в Голгофской Жертве: Бог примирился с людьми; это выразилось в том, что человеку с этого времени открыт благодатный путь для реального примирения с Богом.
4. Вся земная жизнь Господа Иисуса Христа представляет собой служение примирения между Богом и человеком: крестная смерть Спасителя явилась лишь апофеозом непрерывного домостроительства спасения человечества, начавшегося с момента Воплощения Сына Божия.
5. В примирении участвуют все Лица Пресвятой Троицы; Их действие, с одной стороны, не носит характера подчиненности, с другой — изолированности.
6. Хотя «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8), наиболее полно примирение осуществляется в лоне Церкви Христовой; этот процесс актуализируется в ее многогранной жизни, особенно рельефно выявляясь в православном богослужении.
7. Для того чтобы примириться с Богом, человек должен быть в мире с собственной совестью, с ближними и дальними (Еф. 2, 17) и, если

возможно, со всеми людьми (Рим. 12, 18). Отсюда следует важное значение установления мира на земле как основы для успешного выполнения человечеством своей миссии.

8. И хотя христиане «не от мира» (Ин. 17, 14), ибо жизнь наша сокрыта со Христом в Боге (Кол. 3, 3), долг всех христиан — стремиться к созиданию подлинного мира, быть миротворцами, носителями духа любви Христовой, искателями Царства Божия и правды Его (Мф. 6, 33).

И наконец, подводя итог сказанному, можно привести слова апостола Павла: «...Если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, помирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5, 10).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Архим. *Сергий (Страгородский)*. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Сергиев Посад, 1895, с. 98.

² *Ф. А. Тихомиров*. Дух отношения между благодатью и свободой. СПб., 1894, с. 6—7.

³ *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964, с. 98.

⁴ Источник Живаго, видящего меня (древнеевр.).

⁵ *Еп. Хрисанф*. Ветхозаветное учение о Боге сравнительно с воззрениями на божество в древних языческих религиях. Астрахань, 1875, с. 24.

⁶ *Ф. А. Голубинский, Д. Г. Левитский*. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. СПб., 1906, с. 246—247.

⁷ Там же, с. 254.

⁸ Там же, с. 256.

⁹ Там же, с. 262.

¹⁰ Там же, с. 17.

¹¹ *Ф. А. Голубинский*. Умозрительное богословие. М., 1886, с. 64.

¹² Цит. по: *Э. Гэтч*. Эллинизм и христианство. (Общая история европейской культуры. Т. 6. Раннее христианство, отд. 2). СПб., б/г, с. 75.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *В. Лосский*. Догматическое богословие. *Богословские труды*, сб. 8. М., 1972, с. 131.

¹⁶ Цит. по: *Ф. А. Голубинский, Д. Г. Левитский*. Цит. соч., с. 19.

¹⁷ Архим. *Сергий*. Цит. соч., с. 249.

¹⁸ *Л. Писарев*. Учение блаж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894, с. 46.

¹⁹ *Св. Ефрем Сирийский*. Творения, ч. 6. Толкование на кн. Бытия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901, с. 237.

²⁰ *Ф. А. Голубинский, Д. Г. Левитский*. Цит. соч., с. 110—111.

²¹ *Св. Ириней Лионский*. Творения. Против ересей, кн. 3, гл. 23. СПб., 1900, с. 310.

²² *А. Туберовский*. Воскресение Христово. (Опыт мистической идеологии пасхального догмата). Сергиев Посад, 1916, с. 253.

²³ Свящ. *Павел Флоренский*. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. Письмо 7. Грех. М., 1914, с. 177.

²⁴ Прот. *Н. Фаворов*. Очерки догматического православно-христианского учения. Киев, 1867, с. 118—119.

²⁵ Свящ. *Алексий Бугров*, Православно-догматическое учение о первородном грехе. Киев, 1904, с. 69.

²⁶ *К. Адам*. Иисус Христос. Брюссель, 1961, с. 287.

²⁷ Свящ. *Алексий Бугров*. Цит. соч., с. 51.

²⁸ *Блаж. Августин*. Творения, ч. 1. Исповедь, кн. 1, гл. 7. Киев, 1880, с. 9—10.

²⁹ *С. Л. Франк*. Цит. соч., с. 184.

³⁰ *Св. Иоанн Златоуст*. Творения, т. 7, кн. 1. Толкование на св. ев. Матфея, 3. СПб., 1899, с. 30.

³¹ Там же, т. 5, кн. 1. Беседы на псалмы, с. 49.

³² Там же, т. 2, кн. 2, с. 708.

³³ Там же, т. 2, кн. 1, с. 494.

³⁴ Там же, т. 10, кн. 2, с. 575.

³⁵ Архим. *Сергий*. Цит. соч., с. 123.

³⁶ *Св. Иоанн Златоуст*. Творения, т. 5, кн. 1. Беседы на псалмы, 110, с. 299.

³⁷ *М. Ф. Оксюк*. Учение апостола Павла об оправдании. Киев, 1914, с. 55.

³⁸ Прот. *И. Богоявленский*. Православный символ веры, ч. 2. Машинопись. Таллинн, 1939, с. 57.

- ³⁹ Еврейская энциклопедия, т. 7. Статья «Жертвоприношение», с. 557.
- ⁴⁰ Свящ. *И. Виноградов*. Учение об основных истинах Православной Церкви. М., 1913, с. 51.
- ⁴¹ Эпос о Гильгамеше. М.—Л., 1961, с. 77.
- ⁴² *В. Экземпларский*. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев, 1904, с. 3.
- ⁴³ *Д. Добросмыслов*. Мнения отцов и учителей Церкви о ветхозаветном обрядовом законе Моисея. Казань, 1893, с. 128—129.
- ⁴⁴ Там же, с. 131.
- ⁴⁵ Там же, с. 130.
- ⁴⁶ Православная богословская энциклопедия, т. 5. Статья «Жертва». СПб., 1904, с. 554.
- ⁴⁷ *А. Соколов*. Невозможность религии без представления о личном Боге. Астрахань, 1902, с. 47.
- ⁴⁸ *С. Л. Франк*. Цит. соч., с. 255.
- ⁴⁹ Преп. *Макарий Египетский*. Духовные беседы, послания, слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 172—173.
- ⁵⁰ *К. Адам*. Цит. соч., с. 276.
- ⁵¹ *Н. Сагарда*. Первое соборное Послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903, с. 351.
- ⁵² Православная богословская энциклопедия, т. 5. Статья «Искушение», с. 1077.
- ⁵³ Цель Жертвы Христовой — «избавить (λυτρώσῃται) нас от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный...» (Тит. 2, 14). Характерно, что слово λυτρώσῃται, которое в других местах переводится как «искупить», здесь переведено «избавить» по его действительному смыслу.
- ⁵⁴ Митроп. *Елевферий*. Об искуплении. Париж, 1937, с. 30.
- ⁵⁵ Православная богословская энциклопедия, т. 5, с. 1082.
- ⁵⁶ *А. Гарнак*. История догматов. Общая история европейской культуры, т. 6. Раннее христианство, отд. 2. СПб., 6/г, с. 410—411.
- ⁵⁷ Свящ. *П. Я. Светлов*. Православное учение об искуплении. Киев, 1894, с. 42.
- ⁵⁸ Проф.-прот. *Е. Аквилонов*. О Спасителе и о спасении. СПб., 1906, с. 103.
- ⁵⁹ Прот. *П. Я. Светлов*. Курс апологетического богословия. Киев, 1910, с. 287—288.
- ⁶⁰ Прот. *П. Я. Светлов*. Крест Христов. Значение Креста Христова в деле Христовом. (Опыт изъяснения догмата искупления). Киев, 1907, с. 213—214.
- ⁶¹ Свящ. *Н. Петров*. О юридической и нравственной теориях искупления. Оттиск из журнала «Православный собеседник», 1915, январь, с. 11.
- ⁶² Архим. *Сергий*. Цит. соч., с. 7.
- ⁶³ Православная богословская энциклопедия, т. 5, с. 1084.
- ⁶⁴ Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. 9, кн. 2. Беседа 10 на Послание к Римлянам. СПб., 1903, с. 602.
- ⁶⁵ Великая Пятница. Утренняя, антифон 4-й.
- ⁶⁶ *В. Несмелов*. Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1903, с. 365.
- ⁶⁷ Св. *Иринея Лионский*. Творения, кн. 4, гл. 22, с. 381.
- ⁶⁸ Митроп. *Елевферий*. Цит. соч., с. 108.
- ⁶⁹ Св. *Иринея Лионский*. Творения, кн. 5, гл. 14, с. 476.
- ⁷⁰ Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, ч. 12. Толкование на Послание к Евреям, с. 158.
- ⁷¹ Там же, т. 8, с. 111.
- ⁷² Там же, с. 120.
- ⁷³ *И. Мейендорф*. Христос в восточнохристианском мышлении. Изд. «Корпус Букс». Вашингтон — Кливленд, 1969. Перевод с англ. Машинопись, с. 297.
- ⁷⁴ Там же, с. 294.
- ⁷⁵ Великая Суббота. Утренняя, хвалитная стихира на «Слава».
- ⁷⁶ *С. Л. Франк*. Цит. соч., с. 264.
- ⁷⁷ Архим. *Андрей*. Истолкование библейских изречений об искуплении человека. Казань, 1904, с. 21.
- ⁷⁸ Например: «Примирение двух сторон — ...это ..юридический акт со всеми специфическими свойствами взаимных уступок и обоюдного компромисса» (Проф.-прот. *И. Галахов*. Богословский юризм. *Вера и разум*, 1916, № 4, с. 434).
- ⁷⁹ Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. 10, кн. 2. Беседа 11 на 2 Кор. СПб., 1904, с. 575.
- ⁸⁰ *А. Беляев*. Любовь Божественная. М., 1884, с. 242.
- ⁸¹ *В. Мишцын*. Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894, с. 132.
- ⁸² Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, с. 901—902.
- ⁸³ Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. 2, с. 498.
- ⁸⁴ Там же, т. 9. Беседы на Послание к Римлянам, с. 602.
- ⁸⁵ Митроп. *Антоний*. Догмат искупления. Сергиев Посад, 1917, с. 13.
- ⁸⁶ Тезисы по теме «Примирение по Священному Писанию». Богословские собеседования «Арнольдсхайн-3». *Богословские труды*, сб. 6, с. 203.

- ⁸⁷ Архим. *Сергий*. Цит. соч., с. 207—208.
- ⁸⁸ Свящ. *Павел Городцев*. Очерки христианского православного вероучения. СПб., 1893, с. 107.
- ⁸⁹ Архим. *Сергий*. Цит. соч., с. 208.
- ⁹⁰ Там же, с. 169—170.
- ⁹¹ Св. *Афанасий Великий*, архиеп. Александрийский. Творения. Изд. 2. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1903, с. 36.
- ⁹² Св. *Иринея Лионский*. Творения, кн. 4, гл. 20, с. 371.
- ⁹³ А. *Катанский*. Учение о благодати Божией. СПб., 1902, с. 11.
- ⁹⁴ Св. *Иоанн Златоуст*. In S. Pentec. hom. 1, 2, 3, col. 455—456. Цит. по: А. Катанский. Учение о благодати Божией. СПб., 1902, с. 278.
- ⁹⁵ Прот. П. Я. *Светлов*. Крест Христов, с. 478.
- ⁹⁶ Св. *Григорий Богослов*. Творения, ч. 4. Слово 41 на Пятидесятницу. М., 1889, с. 7.
- ⁹⁷ Св. *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. М., 1843, с. 51. (Освещение вопроса о подлинном авторстве данного произведения не входит в задачу настоящей работы.—Прим. авт.).
- ⁹⁸ Прот. А. *Шмеман*. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961, с. 37.
- ⁹⁹ Прот. И. *Богоявленский*. Православный символ веры, ч. 3. Машинопись. Таллин, 1946, с. 192—193.
- ¹⁰⁰ Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. I, с. 667.
- ¹⁰¹ Св. *Симеон Солунский*. Разговор о священнодействиях. Цит. по: Г. С. Дебольский. Попечение Православной Церкви о спасении мира. СПб., 1885, с. 506.
- ¹⁰² Прот. А. *Шмеман*. Цит. соч., с. 243.
- ¹⁰³ Полунощница вседневная. Тропарь на «И ныне», Богородичен.
- ¹⁰⁴ Утренняя, утренняя молитва 2-я.
- ¹⁰⁵ Там же, молитва 3-я.
- ¹⁰⁶ Там же, молитва на просительной ектении.
- ¹⁰⁷ Час первый, кондак субботы.
- ¹⁰⁸ Проф.-прот. Л. *Воронов*. Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви. *Богословские труды*, сб. 6. М., 1971, с. 179.
- ¹⁰⁹ Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. I, с. 667.
- ¹¹⁰ Г. С. *Дебольский*. Цит. соч., с. 243.
- ¹¹¹ Там же, с. 247.
- ¹¹² Божественная литургия святого апостола Иакова, брата Божия и первого иерарха Иерусалимского. Рим, 1970. Молитва Символа веры.
- ¹¹³ Там же, молитва завесы.
- ¹¹⁴ Там же, молитва по пресуществлению «Приносим Ти, Владыко...»
- ¹¹⁵ Там же.
- ¹¹⁶ Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. 8, кн. 2, с. 549.
- ¹¹⁷ Преп. *Макарий Египетский*. Беседа 47. Цит. по: Митрополит Ленинградский и Новгородский *Никодим*. Изъяснение текста Ин. 15, 3. *Богословские труды*, сб. 6, с. 154.

Профессор А. И. Иванов*,
доктор церковной истории

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ К ВОПРОСУ О ЛЕКСИКОНЕ «СВИДА»

I

Одним из самых выдающихся памятников византийской учености периода ее расцвета (IX—XI вв.) является энциклопедический словарь X в., известный под названием «Свида» (Σουίδα), или «Суда» (Σοῦδα)¹.

После глубокого упадка в VII—VIII вв. византийская культура с середины IX в. становится на путь подъема, который в X—XI вв. достигает значительной высоты.

Основная причина культурного оживления, наблюдающегося в Византии в указанное время, лежала в экономическом подъеме и политической стабилизации империи, в некотором ослаблении внутренних волнений и относительной безопасности государства от внешних нашествий.

Известную роль сыграло здесь и соперничество греков с арабами. Арабы, вышедшие из дикой страны, вскоре развили у себя вкус к образованию и научным занятиям. В особенности расцвела арабская культура при династии Абассидов (750—1258). Представители этой династии в IX в. окружили себя учеными, которые собирали греческие рукописи и переводили их на арабский язык, разъезжали вместе с арабскими купцами по самым отдаленным странам и составляли географические и этнографические описания, заводили школы с большим количеством слушателей. Арабские халифы пытались даже переманивать к себе лучших византийских ученых. Так, Аль-Мамун, узнав от одного пленного грека о знаменитом философе и математике Льве, дружественным письмом приглашал его в Багдад, обещая богатство и почести. Однако император Феофил не отпустил Льва. Тогда халиф обратился непосредственно к императору с просьбой отпустить к нему Льва хотя бы временно. Взамен он предлагал вечный мир и две тысячи фунтов золота. Но Феофил, «не желая распространять среди варваров научные знания», которыми владели византийские ученые, отказал халифу в его просьбе, а для Льва с целью поощрения открыл публичную школу в Магнаврском дворце и одарил его почестями и привилегиями². Успехи арабов в области образования и научной деятельности задевали гордость византийцев и побуждали их к более энергичным умственным, научным и литературным занятиям³.

Наконец, немалое значение в развитии научной любознательности в рассматриваемое время имело и то обстоятельство, что во главе образовательного и научного движения становятся императоры, стремившиеся поддержать старую традицию великолепия византийского двора в глазах варваров и собственных подданных. Поэтому императоры не только покровительствуют научным занятиям, но и сами становятся в ряды ученых.

* Автор этой статьи, проф. Алексей Иванович Иванов, скончался 3 октября 1976 года. Некролог напечатан в «Журнале Московской Патриархии», 1977, № 11.

¹ Первое печатное издание Лексикона было выпущено Дмитрием Халкондиллом в 1499 г. в Милане. Второе издание вышло в Венеции в 1514 г. О последующих изданиях до середины XIX в. даются сведения в Прологоменах к изданию Bernhardt 1853 г. Из поздних изданий наиболее известны: Suidae lexicon graece et latine. Ed. Godofredus Bernhardt. T. I, pars 1, 2; t. II, pars 1, 2. Halis et Brunswigae, 1834—1853; Suidae lexicon. Ed. A. Adler. Pars I—V. Lipsiae, V, 1928—1938. Мы пользовались изданием Bernhardt 1853 г., снабженным латинским переводом и обширными научными комментариями и Прологоменами.

Основная подсобная литература о Лексиконе перечислена в кн.: K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527—1453). 2 Aufl. München, 1897, SS. 569—570. Более поздние сочинения приводятся нами в подстрочных примечаниях.

² Theophanis Continuati Chronographia. Ed. Bonn, 1838, pp. 191—192.

³ Стимулирующую роль Багдада в развитии византийской науки в IX в. настойчиво подчеркивает Бьюри (J. Bury. A History of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I, 802—867. London, 1912, ch. XI, § 2).

Оживление образовательной и научной деятельности в Византии началось уже при последних иконоборческих императорах. Известно, что Михаил Травн (820—829), при всем своем невежестве, поощрял занятия наукой. Его сын Феофил (829—842) открыл публичную школу в Константинополе сначала в храме Сорока мучеников, а затем в Магнаврском дворце, во главе которой поставил, как указывалось выше, знаменитого ученого Льва Математика. При кесаре Варде школа была преобразована и приобрела значение главного центра обучения и науки в Византии, заменив существовавшие прежде в Константинополе университет и патриаршую школу. Варда, управлявший империей при Михаиле III (842—867) в качестве регента, первый показал пример ревностного покровительства науке и образованию. Он желал сделать образование доступным и объявил его бесплатным. Щедро награждая труд профессоров, Варда стремился вызвать интерес к наукам среди юношества⁴. Еще большее значение в образовательном движении имел Лев VI (886—912). Он получил прекрасное образование под руководством Фотия, был хорошо осведомлен в науках богословских, философских и других, написал несколько военных трактатов, 23 речи на богословские темы и ряд других литературных произведений. Естественно, такой любитель науки содействовал ее развитию. Под покровительством указанных лиц восстановленная Константинопольская высшая школа уже в IX в. достигла значительного процветания и выдвинула таких выдающихся деятелей науки и просвещения, как Лев Математик, патриарх Фотий, Константин Философ — просветитель славян. Трудami названных ученых с изумительным блеском воспользовался X век, на который падает расцвет средневековой византийской образованности. Этот расцвет связан с именем императора Константина VII Порфирогенета, который и сам принадлежал к числу наиболее образованных людей своего времени и сумел сгруппировать вокруг себя большое количество византийских ученых и литераторов. Унаследовав после своего отца Льва VI императорский престол в возрасте 8 лет, он долго удален был от дел государственных: сначала за него правила в качестве регентши мать Зоя (913—919), а затем тесть Роман I Лекапин (919—944). Живя в уединении, Константин окружил себя учеными и все свои средства тратил на покупку драгоценных рукописей. Сделавшись единодержавным императором (944—959), он не только не прекратил научных и литературных занятий, но продолжал предаваться им с еще большим увлечением, в ущерб государственным делам⁵.

При дворе Константина образовалась целая плеяда ученых самых различных специальностей: богословов, философов, историков, медиков, агрономов, астрономов и пр. Характерными особенностями научно-литературной деятельности данного периода, наметившимися уже с конца IX в., были: 1) стремление овладеть богатым наследием прошлого и 2) использование этого наследия для нужд текущей реальной жизни. По инициативе и при непосредственном участии императора объединившимися вокруг него учеными была проделана огромная работа по систематизации античной и ранневизантийской традиции. В это время были составлены многочисленные сборники эссе (извлечений) из произведений древних авторов и энциклопедии, имеющие характер справочников-руководств по разным вопросам и специальностям⁶.

На первом месте здесь стоит грандиозная историческая компиляция, созданная по инициативе Константина Порфирогенета и известная под названием «Энциклопедия истории и государства». При ее составлении была принята во внимание почти вся историческая литература греков из классического, александрийского, римского и византийского периодов. Однако подбор материала был произведен довольно механически. Все извлечения из трудов старых историков были сведены по их содержанию в 53 сборника с определенной тематикой для каждого; темами служили различные стороны придворной и государственной жизни. Таковы, например, сборники эссе:

- 1) о государстве: «О государственном управлении» (Περὶ πολιτικῶν διοικήσεως), «О публичных выступлениях» (Περὶ δημηγοριῶν), «О народах» (Περὶ ἐθνῶν), «Об обычаях» (Περὶ ἔθῶν), «О письмах» (Περὶ ἐπιστολῶν), «О поселениях-колониях» (Περὶ οἰκισμῶν), «О посольствах» (Περὶ πρέσβευων), «О заговорах» (Περὶ ἐπιβουλῶν) и др.;
- 2) о войне: «О поражении» (Περὶ ἧττης), «О победе» (Περὶ νίκης), «О военной тактике» (Περὶ στρατηγημάτων), «О войнах» (Περὶ συμβολῆς πολέμων);

⁴ Theophanis Continuati..., p. 185; Fr. Schemmel. Die Schulen von Constantinopel vom 9—11 Jahrhundert.— Philologische Wochenschrift, 1923, N 48—52, SS. 1179—1180.

⁵ Theophanis Continuati..., lib. VI. De Constantino Porphyrogeneto. Bonn, 1838, pp. 445—447; F. Hirsch. Konstantin VII Porphyrogenetos. Programm der Königstädtischen Realschule. Berlin, 1873; A. Rambaud. L'empire grec au dixième siècle. Constantin Porphyrogenète. Paris, 1870.

⁶ В последнее время опубликованы две интересные работы по вопросу об арабском и византийском энциклопедизме: 1) R. Paret. Contribution à l'étude des milieux culturels dans le Proche-Orient medieval: L'encyclopedisme arabo-musulman de 850—950 de l'ère chrétienne.— Rev. hist. anné 90. T. 235, 1966, pp. 47—100 и 2) P. Lemerle. L'encyclopedisme a Byzance à l'apogée de l'empire et particulièrement sous Constantin VII Porphyrogenète.— Cahiers l'histoire mondiale (Journal of World mondiale), 9, 1966, p. 596—616.

3) о Церкви: «О церковных собраниях» (Περὶ ἐκκλησιαστικῶν);

4) о морали: «О добродетели и пороке» (Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας), «О парадоксах» (Περὶ παραδόξων), «О сентенциях» (Περὶ γυμνῶν) и др.

По изысканиям Бюттнера—Вобста, собранные по указанным темам эксцерпты извлечены из сочинений следующих античных и византийских историков (в алфавитном порядке): Агафия («О царствовании Юстиниана»), Аппиана («О городах Римской империи»), Арриана («Анабазис»), Георгия Монаха, Геродота, Диона Кассия, Диодора, Дионисия Галикарнасского, Евнопия («История»), Зосимы, Иоанна Антиохийского, Иоанна Малалы, Иосифа Флавия («Иудейские древности», «Иудейская война», «Маккавеи»), Ксенофонта, Малха Филладельфийца, Марцеллина Комита, Менандра Протектора, Николая Дамаскина, Петра Патрикия («История»), Полибия, Приска Понтийского («История гомов»), Прокопия Кесарийского («Войны Юстиниана»), Сократа Схоластика, Феофилакта Симокатта, Фукидида⁷.

К «Энциклопедии истории и государственного устройства» примыкает ряд других трудов исторического характера с именем инициатора энциклопедических изданий X в.—Константина Порфирогенета, а именно:

1) «Историческое описание жизни и деятельности царя Василия I, в котором родоначальник Македонской династии выставляется в самом благородном свете;

2) трактат «Об управлении империей» (De administrando imperio), где Константин разъясняет своему сыну Роману принципы международной политики Византии в X в. и сообщает географические и другие ценные данные о соседних народах, в том числе о славянах и венграх;

3) сочинение «О военном и административном делении империи, или «О фемах» (De thematibus) в 2-х книгах. Автор дает обстоятельную географию империи времен Юстиниана со всевозможными фантастическими рассказами о происхождении городов. К X в. относятся только новые названия и деление провинций. По существу книга представляет собой выдержки из сочинений Стефана Византийского (V в.) и Иерокла (VI в.);

4) сочинение «О церемониях византийского двора» (De caerimoniis aulae byzantinae). Книга содержит обширные сведения о разных сторонах придворной и церковной жизни Византии X в., собранные на основании записей и личных наблюдений автора.

Помимо компиляций исторического характера, трудами ученых, занимавшихся при дворе Константина и после его смерти, были созданы во второй половине X в. фундаментальные сборники и энциклопедии по целому ряду других специальных вопросов.

Так, государственный сановник Константина Симеон Метафраст оставил после себя грандиозный сборник «Жития святых», подвергнув использованные им оригиналы основательной редакционной правке.

При участии Феофана Нонна была выпущена медицинская энциклопедия (Ἱατρικά), основывающаяся главным образом на Орибазки (середина IV в.).

Затем известны из того же времени энциклопедии: по ветеринарии под заглавием «Ἱππιατρικά», по военной тактике «Стратηγικά» и по сельскому хозяйству «Γεωπολιτικά»⁸. В основе последней энциклопедии лежат старые руководства IV—VI вв. (Виндация Анатолия, Дидима и Кассиона Басса).

Однако едва ли не самым замечательным памятником византийской энциклопедической эрудиции X в. является грандиозный энциклопедический словарь, известный под названием «Свида», который своей полнотой и ученостью значительно превосходит все другие компиляции и энциклопедии той эпохи.

II

В научной литературе до сих пор не установлена личность автора словаря и само название Σοῦιδας или Σοῦδας остается загадочным. Среди ученых византийцев X—XI вв. неизвестно ни одного с именем Свида или Суда. Об авторе Лексикона нет упоминаний ни у одного писателя того времени. Нет никаких сведений о нем и в самом Лексиконе. Правда, в статье на слово Σαρμωθράκη как будто указывается на родину автора, там говорится: «Καὶ γὰρ οἱ τὴν ἀρχὴν οἰκίζαντες τὴν νῆσον ἴσαν. Σάρμοι ἐξ ὧν ἡμεῖς ἐγεγόμεθα». Но слова эти принадлежат не автору Лексикона, а анонимному писателю⁹. Поэтому в последнее время начинает преобладать предположение, что название «Свида», или «Суда», не имя автора, а заглавие Лексикона. По мнению Дельгера, слово Σοῦιδας впервые применено было в качестве имени автора словаря Евстафием Фессалоникийским (конец XII в.) и с того времени прочно утвердилось в литературной традиции. Однако Дельгер считает, что в данном случае Евстафий до-

⁷ Th. Büttner — Wobst. Die Anlage der historischen Encyclopädie des Konstantinos Porphyrogenetos. — Byzantinische Zeitschrift. В. XV. Leipzig, 1906, SS. 88—120.

⁸ Прекрасный перевод на русский язык сделан Е. Э. Лищиц (Геопоники. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия X века. Изд. АН СССР. М.—Л., 1960).

⁹ Suidae lexicon, ed. 1853, Prolegomena, p. 1.

пустил произвольное искажение, заменив более раннее название Σοῦδα новым названием Σουίδαξ. Произошло это, по Дельгеру, потому, что Евстафий не понял встретившейся ему в одном из ранних списков Лексикона заглавной фразы, которая гласила: «Τὸ μὲν παρὸν βιβλίον Σοῦδα οἱ δὲ συγγραφεῖς τοῦτο ἄνδρες σοφοί»¹⁰.

В специальной работе Дельгер подробно рассматривает вопрос о коренном значении слова Σοῦδα, в каком оно употреблялось в древнеримской и затем в греко-византийской исторической литературе¹¹. Тому же вопросу посвящена статья Ламмерта¹². Тот и другой ученый на основании тщательных изысканий приходят к следующим выводам:

1. Слово Suda и plur. Sudes в древнем Риме (например, у Цезаря, Вергилия, Аммиана Марцеллина, Тита Ливия и др.) употреблялось в смысле обозначения деревянных оград или укреплений в военных лагерях.

2. В том же значении это слово (σοῦδα) применялось средневековыми греческими историками (например, Феофаном, автором «Пасхальной Хроники», Симеоном Магистром и др.), причем иногда с ним связывалось более широкое понятие о передовых укреплениях, состоящих из деревянных оград, валов и рвов.

3. Имея по существу военный характер, термин σοῦδα принят был создателем словаря в качестве его заглавия в метафорическом смысле. Таким образом, по мнению названных выше ученых, первоначальное название словаря было не Σουίδαξ (Suidas), а Σοῦδα (Suda), причем это название заимствовано было из древней и средневековой военной литературы и применено было к словарю как метафора.

Другое объяснение заглавия словаря дает французский ученый Грегуар. Он озаглавил словарь словом «Н Соῦδα», в котором подразумевает начальные буквы слов: ἦ (τοῦ) σ (υναγωγῆς) ὁ (νομαστικῆς) ἡ (λῆς) ὁ (ιαφέρων) ἄ (νδρῶν), что напоминает вид акростиха. В доказательство он приводит такие примеры, как ἰχθύς, Ἄδῃς, Μαρία. Но Дельгер находит такое конструирование заглавия искусственным и неудачным, а приведенные примеры неуместными, так как они относятся к совершенно другой культуре и к другой сфере жизни¹³.

Несколько новых соображений о загадочном заглавии Лексикона высказал автор небольшой статьи в одном из итальянских журналов, но без аргументации и без определенных выводов¹⁴.

Нам кажется, что суждения ученых в пользу искомого наименования Лексикона словом «Суда» в том или ином значении не являются настолько убедительными, чтобы окончательно снять вопрос о первоначальном написании произведения словом «Свида» (Σουίδαξ), означаящим, возможно, имя определенной авторской личности. Правда, как справедливо замечает К. Крумбахер, это имя чрезвычайно редкое. Но оно встречалось в древнее время. Под таким именем известен историк, которого цитируют, как автора «Ἐξιστορικῆς», Страбон, Стефан Византиец и другие географы. О случаях упоминания имени Свида в древних источниках имеются и другие сообщения¹⁵. Bernhardy в Прологах к изданию Лексикона приводит мнение одного ученого (Küsteri), что первым составителем Лексикона был Свида, а затем его труд расширили и дополнили другие ученые, сохранив в заглавии имя Свида в качестве автора¹⁶.

Коллективное участие византийских ученых X в. в составлении энциклопедических трудов было обычным явлением. Поэтому и Свида, подобно Симеону Метафрасту, издателю сборника «Жития святых», мог возглавить целую группу лиц, трудившихся над созданием Лексикона, оставив за собой руководство и редактирование. При ознакомлении с содержанием Лексикона создается впечатление, что на его стиль и направление оказало влияние одно лицо. По предположению некоторых ученых, это лицо было духовного звания¹⁷. Автор Лексикона обнаруживает широкое знакомство с церковной историей, перечисляет всех не только известных, но и малоизвестных епископов, церковных писателей и ересиархов. При истолковании библейских слов он пользуется книгами Священного Писания Ветхого и Нового Завета, проявляя большую начитанность в них. По убеждению — это строгий ортодокс, враждебно настроенный к еретикам, особенно к иконоборцам.

Таким образом, вопрос о загадочной надписи Лексикона и его авторе при всех высказанных в науке предположениях и догадках следует считать открытым. Поэтому

¹⁰ F. Dölger. Zur Souda-Frage.— Byzantinische Zeitschrift. B. 38. Leipzig, 1938, SS. 36—37.

¹¹ F. Dölger. Der Titel des sog. Suidaslexicons. Sitz.-Ber. Münch. Akad., 1936.

¹² F. Lammert. Suda, die Kriegsschriftsteller und Suidas. Byzantinische Zeitschrift. B. 38. Leipzig — Berlin, 1938, SS. 23—35.

¹³ F. Dölger. Zur Souda-Frage. SS. 56—57.

¹⁴ B. Lavagnini. Suida, Suda o Guida? — Rivista di filol. e di istr. class., 40, 4. 1962 pp. 441—444.

¹⁵ K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur..., S. 570.

¹⁶ Suidae lexicon, ed. 1853. Prolegomena, pp. I—III.

¹⁷ Suidae lexicon, ed. 1853, t. II, pars I, Prolegomena, p. XXIII.

при ссылках на это произведение мы считаем целесообразным придерживаться принятого до сих пор наименования «Свида» (Suida).

Здесь кстати отметим, что Максим Грек, переведивший некоторые статьи из Словаря для В. М. Тучкова-Морозова, в препроводительном письме к нему сообщал, что посылаемые повести «переведены из книги греческия философския глаголемыя Суидас»¹⁸. Максим Грек имел в руках Лексикон в первом издании (Милан, 1499), подготовленном гуманистом Дмитрием Халкондиллом. Возможно, что он принимал участие в подготовке второго издания, выпущенного в 1514 г. в Венеции Мануцием, в издательстве которого он некоторое время работал вместе со своими друзьями. Надо полагать, что среди ученых гуманистов того времени, впервые знакомившихся со Словарем по древним спискам, было принято наименование Σουιδας (Suidas), а не Σουδα (Souda).

Что касается времени написания Лексикона, то здесь дело обстоит проще. Ясные данные по этому вопросу мы имеем в самом Лексиконе. В конце статьи на слово 'Αδάρ приводится летоисчисление, начиная с Адама и кончая смертью византийского императора Иоанна Цимисхия (976 г.)¹⁹.

Отсюда можно сделать вывод, что Лексикон появился не раньше и не позднее последней четверти X в.

III

Переходя к краткой характеристике содержания Лексикона, следует отметить, что он не является собственно универсальным словарем в широком смысле. Это скорее характерное для позднегреческого и византийского времени грамматико-филологическое произведение, включающее вместе с тем значительное количество материалов по различным отраслям знания, как, например, философии, истории, естествознания, географии, медицины, музыки и пр. Поэтому оно занимает как бы середину между книгами лексико-этимологического характера по содержанию и современными энциклопедическими словарями, в которых даются преимущественно предметные пояснения.

1. В лексико-грамматико-этимологических частях Лексикон имеет тот же характер, что и предшествующие ему чисто словарно-грамматические произведения, которые в нем использованы. С этой стороны он не представляет ничего замечательного и неожиданного. По исследованию ученых, главными источниками здесь были: 1) словари: «Гарпократрон» в краткой редакции, которым пользовался и Фотий для своего Словаря, Лексикон Гелладия и, возможно, Евдемоса и, наконец, глоссы к Геродоту; 2) собранию схолий — схолии к Аристофану, Софоклу, Гомеру, Фукидиду, Платону, Лукиану, Гиппократу и Демосфену²⁰.

2. Как отмечалось выше, можно сказать, исключительную для византийской литературы особенность Лексикона составляет наличие в нем, помимо филологических, огромного количества предметных статей, касающихся различных областей знания: философии, естествознания, географии, медицины и т. д. Самыми ценными среди них являются историко-литературные статьи. По выражению К. Крумбахера, они рассеяны в Словаре как золотые зерна и придают ему значение важнейшего памятника всего византийского периода, особенно бесчисленными отрывками и выдержками из утраченных произведений и сведениями о забытых авторах. Именно эта часть Лексикона привлекала к себе особое внимание с первых времен гуманизма многих филологов, литературных критиков и историков, занимавшихся вопросами греческого Востока.

Вполне понятно, что выявление источников, использованных для этой части Лексикона, представляет первостепенную важность. Здесь исследователь сталкивается с большими трудностями. Главная трудность заключается в том, что составитель Лексикона в большинстве случаев не называет ни авторов, ни заглавий произведений, из которых он заимствовал те или другие цитаты. Кроме того, как показали исследования некоторых ученых (Bernhardy и других), основная часть историко-литературных статей извлечена не из оригиналов, а из позднейших компиляционных трудов. Так, например, твердо установлено, что главным источником для исторических статей Словаря послужила незадолго до того вышедшая названная нами выше «Историческая энциклопедия» Константина Порфирогенета, или так называемое «Константиновское собрание эксцерптов». Отсюда именно взяты в Словаре извлечения из большинства древних историков. На основании тщательных сличений De Boog пришел к таким интересным результатам: из просмотренных им древних авторов составитель Лексикона не имел ни одного перед собой в оригинале, но только в извлечениях по «Константиновскому собранию эксцерптов»²¹. И здесь же он приводит следующий список выявленных им древних авторов с указанием количества извлечений из них, имеющихся в Лексиконе.

¹⁸ А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969, с. 70, прим. 133.

¹⁹ Suidae lexicon, ed. 1853, t. I, pars 1, col. 93.

²⁰ Lexicon Suidae, ed. 1853, Prolegomena, p. XLVII.

²¹ Von de Boor. Suidas und die Konstantinische Exzerptsammlung. II. — Byzantinische Zeitschrift. Band 23. Heft 1—2. Leipzig, 1920, SS. 126—127.

№№ п/п	Название авторов	Количество извлечений анонимных	Количество извлечений с именем автора
1	Менандр Протектор	84	—
2	Прокопий Кесарийский	49	—
3	Агафий Миринейский	5	—
4	Феофилакт Симокатт	31	—
5	Диодор Сикелиот	34	2
6	Дион Кассий	32	—
7	Геродот	1	1
8	Евнапий	2	2
9	Полибий	61	18
10	Иосиф Флавий	78	8
11	Арриан Флавий	12	80
12	Аппиан	—	63

Относительно двух источников: Хроники Иоанна Антиохийского и Хроники Георгия Монаха De Boog допускает возможность непосредственного использования их составителем Лексикона, хотя обширные выдержки из них имеются и в «Константиновском собрании эксцерптов»²².

Что касается многих других древних историков античных и византийских, использованных в той или иной степени создателем Словаря, то вопрос о них De Boog оставляет открытым. Здесь предстоит дальнейшие изыскания.

Кроме «Исторической энциклопедии» Константина Порфиrogenета, Хроники Иоанна Антиохийского и Хроники Георгия Монаха, одним из главных источников, из которого автор Лексикона черпал историко-литературные и особенно биографические сведения, были труды Исихия Милетского, по прозвищу Иллюстрия (середина VI в.)²³. Из них известны три: 1) «Всемирная история», 2) «История правления императора Юстина (518—527) и первых лет Юстиниана» и 3) «Ономатолог». Все три произведения использованы Фотием в его «Библиотеке», а первое и третье — составителем Словаря. Первое — «Всемирная история» — у Фотия озаглавлено: «Ἱστορία Ῥωμαϊκή, τὸ καὶ παντοβιβλιότης», а в Лексиконе Свиды — «Χρονική ἱστορία». Третье произведение в Лексиконе называется «Ὀνοματολόγος, ἢ πῖναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνομαστῶν»²⁴.

«Ономатолог» Исихия в первоначальном издании содержал биографии всех известных языческих писателей эллинского мира, причем располагал их по роду их литературной деятельности: сначала шли поэты, потом философы, историки, далее ораторы и софисты, наконец, грамматик, врачи, астрологи и т. д. Ни одного христианского автора в «Ономатологе» Исихия не упоминалось. Но позднее, приблизительно между 829 и 857 годами, неизвестный автор подверг этот труд переработке, частью сократив его, а частью дополнив биографиями некоторых христианских писателей.

Свиды пользовался сокращенным анонимным изданием «Ономатолога». Оригинал этого произведения Исихия не сохранилось, и Свиды является важнейшим источником для восстановления подлинного «Ономатолога».

В противоположность предшествующим лексикографам и компиляторам, которые ставили перед собой довольно узкие, специальные цели и в соответствии с этим ограничивались сравнительно небольшим кругом используемых ими авторов и свидетельств, Свиды хотел в своем Лексиконе охватить все виды литературы и все столетия. Поэтому он не мог довольствоваться только предлагающимися словарями, глоссами и компилятивными сборниками, а привлек еще для своего Лексикона новых авторов, делая из их сочинений самостоятельные выдержки. Эти выдержки составляют более половины его глоссальных статей и свидетельствуют об его обширной начитанности и знакомстве не только со всем известными, но и многими малоизвестными или забытыми древними поэтами, историками, философами, грамматиками и другими писателями. Так, например, 1) он приводит выдержки из произведений комика Менандра и александрийских поэтов Каллимаха и Никандра; 2) сообщает сведения об историках: Арриане, Диодоре Сикелиоте (римском историке времен Августа), Дионе Кассии, по прозвищу Коккиан, написавшем римскую историю и ряд других сочинений, Николае Дамаскине, знатном вельможе времен Августа, создавшем всемирную историю в 80 книгах²⁵; 3) передает краткие биографии философов и софистов: Александра Эгейского,

²² Von de Boor. Ibidem. SS. 12—38.

²³ Подробно о нем см.: K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur, SS. 323—325.

²⁴ Suidae lexicon, ed. 1853, t. I, pars I, col. 907—908.

²⁵ Там же, t. I, pars I, col. 1386, 1410; t. II, pars I, col. 986—988.

философа-перипатетика, учителя Нерона, и здесь же указывает еще несколько Александров, философов-софистов: Аполлония, проживавшего во времена Клавдия и Нерона в Греции, Египте, в Вавилоне у магов и у арабов; Днионисия Галикарнасского, софиста, жившего во времена Адриана, но известного больше по историческим трудам и особенно по истории музыки; Домнина, родом сирийца, единомышленника Прокла; Гермогена Тарсийского, философа-софиста; кроме известного Пифагора-философа, указывает еще несколько философов с тем же именем²⁶; 4) говорит об изобретателе древней музыки Амфине, об авторе многих грамматических трудов Аполлонии Александрийском, об авторе многих сочинений грамматических, исторических и философских Порфирии Тирском, называет шесть грамматиков и философов александрийских Птолемея²⁷ и т. д.

Статьи и заметки, особенно историко-литературного и биографического характера, добытые Свидой в результате собственных изысканий, значительно обогатили содержание Лексикона новыми малоизвестными до него сведениями. К сожалению, автор приводит свои выписки без правильного метода и без критического подхода, часто не указывая источника, откуда он черпает материал, и не отделяя важного и редкого от незначительного и обыкновенного. Иногда Свида объединяет под одним заглавием несколько статей, не делая различия между древними и более поздними известиями. Особенно большая путаница обнаруживается в биографических заметках из-за обилия омонимов и потому смешения исторических деятелей.

Следует, однако, отметить, что во многих неясностях и противоречиях, которые усматриваются в Словаре, повинен не сам Свида, а интерполянты.

Наконец, немалое удивление и досаду вызывает у новейших исследователей внешний порядок расположения материалов в Словаре. Все статьи в нем расположены не по принятому теперь алфавитному принципу, а по употребившейся во времена Свида и раньше его звуковой системе (*antistoechie*). Так, например, αι следует не после α, а после δ, так как этот дифтонг созвучен ε, после ζ следуют слова на ει, η, ι, так как все они звучат одинаково, равным образом ω стоит после ο и т. д. Этот принцип удерживается и для вторых и третьих букв слов Словаря, так что статьи на букву π, например, следует искать по такой схеме: παι, πε, πη, πι.

Все указанные особенности и недостатки Лексикона Свида создают немалые затруднения для ученых при его использовании. Несмотря на всё это, рассматриваемый труд является грандиозным и ценнейшим памятником эпохи византийской энциклопедической эрудиции. И приходится удивляться, что этот памятник не привлекает к себе достаточного внимания византологов.

IV

Русские книжники впервые познакомились со Словарем Свида в первой половине XVI в. через Максима Грека, который перевел из него несколько статей на русский язык для своих любознательных друзей, главным образом для В. М. Тучкова-Морозова. Обзор этих статей нами дан в последней нашей работе «Литературное наследие Максима Грека»²⁸. Здесь мы остановимся только на некоторых из них с дополнительными замечаниями, имеющими прямое отношение к характеристике Лексикона.

В статье об Аврааме (*Ἀβραάμ*)²⁹ Свида библейское сказание дополнил сведениями, заимствованными из поздних писаний апокрифического характера. В статье говорится, что Авраам, оставив дом отца своего, идолопоклонника, взял с собой священные книги, по которым обучал еврейских детей. От этих книг получило начало и греческое письмо, о чем свидетельствует наименование первой буквы у греков «альфа», которая созвучна еврейской букве «алеф»³⁰. Однако в другой статье Лексикона на слово Γράμματα сообщается, что грамоту первые изобрели финикийцы, чем Финикия и прославилась³¹. В сказании же о Прометее (*Προμηθεύς*) первым изобретателем грамоты, научившим людей книжной мудрости, называется этот именно герой греческой мифологии³². Такие противоречивые высказывания по одному и тому же предмету в Словаре Свида нередки. Как отмечалось нами выше, это объясняется не критическим отношением автора к используемым источникам.

Статья о Нероне (*Νέρων*) рассказывает о суде над Пилатом. На суд были вызваны вместе с Пилатом еврейские первосвященники Анна и Каиафа, апостол Петр и Симон волхв. Анну и Каиафу после допроса Нерон отпустил, апостола Петра за его отречение от Христа и Симона волхва за его ложь гневно прогнал с суда, а Пилату за

²⁶ Там же, t. I, pars 1, pp. 204—205, 623—626, 1323, 1432—1434; t. I, pars 2, pp. 530—532; t. II, pars 2, pp. 543—547.

²⁷ Там же, t. I, pars 1, pp. 306, 626—627; t. II, pars 2, pp. 272—274, 525—527.

²⁸ А. И. Иванов. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969, с. 68—79.

²⁹ Suidae lexicon, ed. 1853, t. I, pars 1, col. 23—28.

³⁰ А. И. Иванов. Цит. соч., с. 69—70.

³¹ Suidae lexicon, ed. 1853, t. I, pars I, col. 1135.

³² Там же, t. II, pars 2, col. 448—449; срав.: А. И. Иванов. Цит. соч., с. 71.

то, что он позволил казнить «чуждого» человека без царского повеления, приказал отрубить голову³³. Издатель Лексикона Bernhardy указывает, что Свида заимствовал эту статью из Хроники Иоанна Антиохийского. Повесть о суде над Пилатом имеет несомненную связь с апокрифическим «Евангелием Никодима» и сказаниями «Послание Пилата к Тиверии Кесарю» и «Послание Августа Тиверия к Пилату»³⁴.

Статья на слово Σερούχ интересна тем, что здесь под одним заглавием помещены две статьи, несколько различные по своему содержанию. Первая заканчивается рассказом о гибели от Божественного огня двух нечестивых городов Содома и Гоморры. В конце второй говорится о прославлении эллина гиганта, происходившего от колена Иафетова и участвовавшего в строительстве башни (Вавилонской), через которую произошло разделение языков³⁵.

Та же особенность отличает статьи о «Сивиллах» (Σιβόλλα). Под общим заглавием здесь объединено несколько заметок, заимствованных из разных неизвестных источников, причем в заметках не устранены расхождения в наименовании Сивилл³⁶.

Как указано выше, главный недостаток Лексикона Свида, крайне затрудняющий пользование этим замечательным произведением, заключается в том, что очень многие статьи в нем, весьма разнообразные и чрезвычайно интересные по содержанию, не подкрепляются ссылками на источники. Читая то или иное историческое известие, биографию того или иного деятеля, характеристику литературного произведения или определение какого-либо философского понятия, мы не знаем, на какие древние свидетельства опирается автор и потому насколько достоверно и авторитетно его сообщение. Так, например, в статье «Βούλγαροι» Свида рассказывает о древних болгарях, об их походах против аваров и победах, о законодательных мероприятиях болгарского князя Крума (Крема) и пр.³⁷ Но откуда взяты все эти сведения — не указывается. Равным образом без всяких ссылок на источники излагаются биографии: византийского императора Феофила, некоторых греко-восточных епископов (Аттика Константинопольского, Авксентия Молсуэстийского, Вавилы Антиохийского), философов-софистов Адриана и Андромаха сирийца³⁸ и многих других древних исторических лиц. Остается невыясненным вопрос о происхождении многочисленных сентенций и поговорок, рассеянных в Словаре: являются ли они выписками из произведений древних авторов и специальных сборников, или их следует отнести к интерполяциям?

Но при всех отмеченных выше пробелах, противоречиях и неясностях Лексикон Свида содержит в себе бесчисленное множество ценнейших для науки исторических и литературных статей, биографий исторических деятелей, писателей, философов и ученых, филологических заметок и других материалов, которые, по выражению Крумбаха, как пурпуровый плащ, прикрывают слабые места и ошибки и придают Словарю значение выдающегося произведения византийской учености, заслуживающего самого серьезного внимания со стороны византинистов историков и филологов с целью его дальнейшего глубокого изучения и научного использования.

³³ Suidae lexicon, ed. 1853, t. II, pars 1, col. 966—968.

³⁴ А. И. Иванов. Цит. соч., с. 71 и 87.

³⁵ Suidae lexicon, ed. 1853, t. II, pars 2, col. 717—719.

³⁶ Там же, col. 739—743; см. также: А. И. Иванов. Цит. соч., с. 75—76.

³⁷ Suidae lexicon, ed. 1853, t. I, pars 1, col. 1016—1018; см.: А. И. Иванов. Цит. соч., с. 73.

³⁸ Suidae lexicon, ed. 1853, t. I, pars 1, col. 112—113, 390—391, 837—839, 861—862, 980—982; t. I, pars 2, col. 1150—1151.

БИБЛИОГРАФИЯ

АНТОНИЙ,
митрополит Минский и Белорусский

Ch. Saumagne.
Saint Cyprien évêque de Carthage et «pape» d'Afrique.
Paris, 1975, 200 pp.

Х. Сомань.
Святой Киприан, епископ Карфагенский и «папа» Африканский.
Париж, 1975.

Автор книги — крупный ученый, юрист, знаток римского права, много работавший по вопросам землевладения в Римской Африке. Св. Киприан привлек его внимание еще в 50-х годах; он посвятил ему две статьи¹, мысли которых в разработанном и дополненном виде и легли в основу этой книги.

Книга поражает повизной и оригинальностью своих построений и выводов. Новизна и оригинальность не всегда, однако, являются порукой правильности мыслей и серьезного желания увидеть, разглядеть с наибольшей точностью события, о которых идет речь.

Концепция Соманя, в основном, следующая. Римское государство не преследует христиан; оно хочет жить с ними в мире, охотно приходит им на помощь и склонно видеть в христианстве новую опору для своей власти. Эта тенденция государства оправдана настроенностью преобладающей части христианского общества: христиане хотят мирного и согласного жития и с окружающим их языческим миром, и с государственной властью, требования которой совершать «римские обряды» и приносить жертву богам они спокойно выполняют, не видя в том никакого ущерба своей вере. Всё шло бы тихо и гладко, не будь некоторых епископов, непримиримо враждебных государству. И тут на первом месте стоит св. Киприан. Это вовсе не тот человек, с которым нас познакомили Бенсон и Монсо²: епископ, всецело поглощенный заботой о Церкви и о своей пастве; это — политический деятель, революционер, страстно ненавидящий Рим, мечтающий создать «град Божий» — Церковь, которая подорвет основы Римского государства и займет его место. Он идейный вдохновитель туземных мятежников, восставших против Рима, готовый подать им и материальную помощь, если в ней возникнет нужда.

Опорой этим ошеломляюще новым воззрениям служат трактат св. Киприана «De catholicae ecclesiae unitate» и его 62-е письмо.

Упомянутый трактат, по словам Соманя, направлен против государства и его намерения «включить африканское христианство в систему Римского государства» (с. 86). Государство предлагает Церкви мир, но это мир мнимый, и Церковь должна его отвергнуть, ибо его сулит «враг» — император Деций, инспирированный самим дьяволом. «Слова Киприана не позволяют сомневаться, что он имеет в виду именно Деция» (с. 85).

Обратимся к самому трактату. Он был написан тогда, когда враги св. Киприана откололись от Церкви, организовали свою «церковь» и самочинно поставили себе епископа. В это же время возникает и ересь Новациана. Трактат целиком посвящен обличению раскольников и еретиков и доказательству того, что может быть только одна Церковь; общество людей, отколовшихся от Матери-Церкви, Церковью почитаться не может. Церковь едина: расколышники и еретики, обезумев в неистовстве раздора,

¹ La persécution de Dèce à Carthage d'après la Correspondance de s. Cyprien. Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France, 1959, pp. 23—42; La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de s. Cyprien. Byzantion, 1962, t. 32, pp. 1—29.

² E. W. Benson. Cyprian, his Life, his Time, his Work. London, 1897; P. Monceaux. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Paris, 1902. (Второй том этого труда целиком посвящен св. Киприану.)

осмеливаются ее раздирать (*scindere*). Они нарушают единодушие (*unianimitas*, *concordia*) и мир, которые Христос завещал Церкви. Слово «мир» (*pac*) встречается в тексте 17 раз; неизменно речь идет о мире внутри Церкви. Примечательно, что со словом «мир» обычно соединяются *concordia* и *unianimitas*; мир в Церкви обеспечен тем, что у членов ее «одно сердце и одна душа». Это единодушие и нарушили раскольники. «Тот, кто нарушает мир и согласие Христовы, действует против Христа» (6). Какой «мир», т. е. возвращение в Церковь и Евхаристическое общение, могут дать враги братьев (13)? Этот «плод мира» (*praemium pacis*) не могут получить те, кто «в неостовстве раздора разрушили мир, дарованный Господом» (11). «Мира должен искать и хранить его сын мира; от злого разногласия должен он удерживать язык свой» (24). «Христос дал нам мир, учил быть единосердными и единодушными» (14). «Если мы дети Божии, то должны соблюдать мир» (24). «Тот, кто в безумии раздора раздирает Церковь, разрушает веру, расстраивает мир» (15).

О *pac publica* — мире, который дает государство, о провозглашении его даром дьявола нет ни слова, о Деции — ни намека. Почему «лукавый враг», расставляющий ловушки, «несомненно Деций»? Почему Сомань считает, что под «змеем, который тайком подползает», св. Киприан подразумевает Деция? Стоит перечить первую главу трактата, чтобы убедиться, что св. Киприан говорит о дьяволе: «При самом возникновении мира он воспользовался доверчивостью неопытной души и обольстил ее льстивой ложью; пытаясь искушить Самого Господа, он подобрался к нему тайком...» (1). Не Деций же беседовал с Евой и не Деций искушал Христа.

Вот текст св. Киприана, который, по мнению Соманя, неопровержимо доказывает, что трактат «О единстве Вселенской Церкви» направлен именно против Деция. Он настолько важен, что приводим его в переводе (своем) и в подлиннике:

«Враг обманывает неосторожных, сохраняя за ними имя христиан. Он выдумал ереси и расколы (Деций в роли ереснарха!), он выхватывает людей из Церкви... люди, не утвердившиеся еще в Евангелии, не устоявшие в соблюдении его заповедей, называют себя христианами... враг обманул их лестью; он, по словам Апостола, преображается в ангела света, а слуг своих вооружает как слуг правды. Они объявляют ночь днем, погибель спасением... антихриста именуют Христом».

«*Inimicus... sub ipso christiani nominis titulo fallat incautos. Haereses invenit et schismata... rapit de ipsa ecclesia homines... cum evangelio Christi et cum observatione eius et lege non stantes christianos se vocat... blandiente adversario atque fallente, qui secundum apostoli vocem transfiguratur se velut angelum lucis et ministros subornat suos velut ministros iustitiae adserentes noctem pro die, interitum pro salute... anti-christum sub vocabulo Christi*».

Последние строки в переводе Соманя гласят: «Мнимые служители правды уверяют, что смерть (духовная) должна быть признана спасением, а антихрист (т. е. император) божественным гением». «Намек на формулу молитвы «*Pro salute et per genitum imperatoris*» очевиден» (с. 86).

Перевод явно не соответствует тексту. Автор предисловия к книге Соманя (она издана после его смерти) проф. Лассюс пишет, что Сомань не делал ссылок на венское издание творений св. Киприана (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*) и что редакция, в меру возможности, постаралась восполнить этот пробел. Сомань дает столько точных переводов, приводит столько кратких выдержек (два-три слова) из текста св. Киприана, что невозможно допустить, будто он писал по памяти, в текст не заглядывая. Его переводы, в том числе и этого текста, за исключением последней строки, сделаны с венского издания. Как же объяснить разницу между текстом Гартеля (редактор творений св. Киприана в венском издании) и тем, который Сомань положил в основу своего перевода? Текст Бевено, который по тщательному сравнению и изучении рукописной традиции названного выше трактата внес некоторые поправки в текст Гартеля³, в данном параграфе вполне согласен с Гартелем. Никаких конъектур, насколько нам известно, к этому тексту сделано не было. Если Сомань предложил собственную, он должен был доказать ее «право на существование», прежде всего палеографически, иначе он подает повод к подозрению в подделке текста, произвольного измененного в смысле, для автора нужном.

Убедительность любой исторической работы зависит от убедительного истолкования источников, на которые эта работа опирается, и первое требование к исследователю: он должен «слушаться текста», т. е. уловить мысли автора, а не приписывать ему собственных; услышать то, о чем свидетельствует текст, а не то, что хочется услышать его истолкователю. «Непослушный» исследователь всегда внушает недоверие и неизбежно наводит на мысль, что он не стремится узнать, «как же, собственно, было на самом деле» (слова Ранке), а требует подтверждения своим предвзятым мыслям. Именно этого требовал Сомань от трактата св. Киприана, насильнически трактуя текст, не останавливаясь перед его искажением. Трудно представить, чтобы спокойное чтение трактата могло оставить хотя бы малейшее сомнение в его исключительной занятости тем, что касается Церкви и только Церкви. Невольно спрашиваешь себя: прочел ли Сомань «*De catholicae ecclesiae unitate*» целиком, не ограничился ли только первой страницей, откуда выхватил слова «*Sub doli hostis insidios*», и не читал даль-

³ M. Bevenot. The tradition of Manuscripts. Oxford, 1961.

ше — дальнейшие строки убедили бы его в том, что они относятся к дьяволу,— решил, что св. Киприан говорит о Деции?

Итак, «*De catholicae ecclesiae unitate*» отнюдь не противоправительственный памфлет; он не дает никакого права видеть в св. Киприане убежденного врага Рима. А как же сношения с мятежными туземцами? Прочтем 62-е письмо. Содержание его следующее.

Восемь нумидийских городов подверглись нападению варваров, которые захватили и увели в плен какое-то количество людей. Епископы, возглавляющие христианские общины этих городов, обратились к Карфагенской Церкви, как к самой богатой, за помощью: нужно собрать деньги, чтобы выкупить пленных, иначе им угрожает рабство. Собрано было 100 000 сестерций, которые св. Киприан и отправил епископам пострадавших общин в сопровождении письма, дышащего любовью и участием.

Почему, спрашивает Сомань, деньги собраны на выкуп захваченных христиан? Разбойничьей шайке не было времени разбираться, кого они хватают. Самое суммарное, но только внимательное использование 62-го письма приводит к выводу, что какое-то число христиан, в частности «невесты Христовы», давшие обет пожизненного целомудрия (в этой связи можно думать, что захваченные «братья» были холостяками и, может быть, клириками), принудительно задержаны как заложники, гарантирующие уплату назначенной суммы; перед нами мера, предпринятая законной властью против туземного населения как наказание или в предупреждение волнений в его среде.

Varbari, упоминаемые св. Киприаном, это вовсе не туземцы-разбойники; «если всмотреться ближе», то оказывается, что это римские военачальники, под командой которых состоят отряды варваров-язычников. Это, конечно, не разбойники, но «гонители» (с. 168—171).

Нельзя не признать удивительной ловкости, с какой простой и ясный текст превращается под руками Соманя в загадочную картинку, которую уверенно и остроумно, не снисходя до доказательств, объясняет он читателю. Разбойники хватают, конечно, тех, кто попался под руку, не выделяя христиан, ни язычников, но понятно, что помощь оказывается христианам: предстоятели местных Церквей обратились за помощью к Церкви-Матери, и сбор денег был проведен среди христиан. Если св. Киприан особо упомянул *virgines Christi*, то это не значит, что он не думал о судьбе всех девушек, оказавшихся в плену (мысль о холостяках — «братьях» — о таковых в тексте нет ни слова — заставляет предполагать, что Сомань страдал навязчивой мыслью о разврате в христианской, особенно в церковной, среде). Почему «при ближайшем всматривании» читатель должен увидеть в «варварах» (*in manibus barbarorum*) не разбойников — беглецов, которые, пользуясь тем, что римского легиона в Нумидии нет, решили поживиться на счет беззащитного населения, а местные войска и римских офицеров, ими командующих?

Сомань располагает единственным фактом: помощь захваченным в плен христианам, которая объясняется просто и естественно. Предвзятое истолкование этого факта он делает основой своего дальнейшего бездоказательного комментария, но весь этот комментарий — доказательство того, что ему нужно связать св. Киприана с туземным населением и сделать его вдохновителем «активной и воинственной ненависти» к Риму. Только при насильственном обращении с текстом, при узаконении для себя метода вымогания нужного для собственной концепции можно было превратить трактат «О единстве Вселенской Церкви» в противоправительственный памфлет и 62-е письмо сделать свидетельством идеологической связи между Карфагенским епископом и местными разбойниками.

Доказательством наступления Церкви на государство служит работа Соборов (в Карфагесе с 251 по 256 г. было семь поместных Соборов). Их постановления — это ясная, последовательная и агрессивная система установлений духовного, нравственно-го и политического порядка, создатели которой не скрывали своей цели заменить ею систему государственных установлений (с. 97).

Мы хорошо осведомлены о деятельности Карфагенских Соборов. О ней в ряде писем говорит св. Киприан (письма 44, 45, 48, 55—57, 59, 61, 64, 67, 68, 70—73). Сохранились «сентенции» — мнения епископов, участников трех последних Соборов, относительно крещения еретиков. Каким образом все эти решения о прощении отступников, о крещении младенцев, ответ на жалобу двух испанских общин, которым поставили в епископы отступников, выговор епископу, необдуманно принявшему священника-отступника, можно рассматривать как угрозу Римскому государству, как систему установлений, которые рассчитаны на то, чтобы смести его установления?

Хорошим примером, до какой степени Сомань не любит «слушаться текста», служат письма 76—79.

В августе 257 года св. Киприан был выслан в Курубис и там узнал, что девять нумидийских епископов вместе со своим клиром «помещены в рудниках» — *in metallo constituti*. Слова эти, по мнению Соманя, понимать буквально не следует: все сосланные живут, говоря современным языком, «на вольном поселении», как и св. Киприан, который говорит, что он *relegatus* — «выслан». Обратимся к тексту.

«Я сам должен был бы прийти к вам,— пишет св. Киприан,—если бы и меня, высланного за исповедание, не держало в границах своих назначенное мне место» (*nisi me quoque ob confessionem nominis relegatum praefiniti loci termini coercerent*).

Из этих слов явствует только, что св. Киприан, как и его нумидийские собратья, лишен свободы передвижения — для дальнейших заключений они основания не имеют.

Киприан, хорошо представляя себе жизнь «помешенных в рудниках», пишет им, чтобы их ободрить и утешить. Страдания, которые они переносят (жестокое побоевание перед отправкой, оковы, холод, голод), — только ступени, по которым они поднимаются к венцу славы, их ожидающему: «Торжествуя стоите вы, ожидая обещанной от Бога награды... вы знаете, что с вами Христос, радующийся терпению рабов Своих, идущих по Его пути и по Его следам в жизнь вечную» (76, VII, 1). Сомань утверждает, что никаких страданий сосланные не знали и не испытывали; их выдумал св. Киприан: будучи одержим страстным желанием мученичества для себя и для окружающих, он не в состоянии видеть действительность в ее настоящем виде.

Как должен был ответить на это, по мнению Соманя, бредовое письмо его адресат? — Успокоить своего фантазера-корреспондента, уверив его, что никаких мук «помешенные в рудниках» не ведали. Вместо этого сосланные епископы пишут, каким утешением были для них слова св. Киприана: они залечили их раны, разогнали темничный мрак и смрад, уравнили груди накопанной руды (77, III, 1). Какие факты дали право усомниться в том, что св. Киприан не бредит, а имеет в виду реальную действительность? Что епископы, работающие в шахтах, были вправду утешены его вдохновенным и сердечным письмом? Можно подумать, что перед нами не переписка почтенных иерархов, стоящих (они это знают) на пороге смерти, а упражнения прилежных школьничков, соревнующихся в сочинительстве на вымышленные темы, или письма двух несчастных безумцев, лихорадочно сверяющихся своей бред.

Св. Киприан отправил сосланным помощь — «то, что было необходимо для наших телесных нужд и чего нам не хватало» (77, III, 2): вероятно, съестные припасы, одежду, деньги. Чтобы отправлять такую посылку, рассуждает Сомань, надо быть уверенным, что те, кому она отправлена, ее получат, а получить ее могли только люди, находящиеся на свободе, но не «помешенные в рудниках». Почему? Церковь всегда стремилась оказать помощь заключенным и работающим в шахтах: препятствия — одним посылать, а другим получать — не было. Справку об этом можно было навести у Гарнака (*Mission und Ausbreitung des Christentums*. В. I. Leipzig, 1906, S. 142 и примеч.).

С епископами, утверждает Сомань, пошло «множество народа»: среди которого были и девшцы, и дети. Основывается он на следующих строках: «Много людей последовало вашему примеру (*exemplum vestrum* — только примеру). они связаны с вами крепкими узлами любви, не отделены они от своих предостоятелей ни темницей, ни рудниками (*a praepositis suis nec carcere nec metallis separati*)». Люди эти, следовательно, не находятся вместе с сосланными епископами. Сомань настаивает на присутствии женщин среди сосланных и намекает, что в кругу «помешенных в рудниках» шел грязный разгул. Упреки христианам в оргиях (об этих обвинениях подробно рассказал в своем «Октавии» Минуций Феликс) можно, оказывается, при известной настроенности, повторить и семнадцать веков спустя.

Сомань уделяет большое внимание исповедникам и той роли, которую играло государство в выдаче ими «разрешительных записок». Напомним вкратце события того времени.

Приказу Деция принести жертву Капитолийской Триаде «о здравии и благоденствии императора и его дома» африканские христиане покорились, по свидетельству св. Киприана, не прекословя; нашли, однако, кучка ослушников, заявивших, что жертву они не принесут. Их посадили в тюрьму, а затем на время выслали из родных мест. Затем некоторых вновь посадили. Всех их, «исповедовавших имя Христово», и называют «исповедникам»; скончавшиеся в тюрьме от пыток и жестокого режима — «мученики». Все они люди пламенной веры; в исповедании ее они видели смысл жизни, шли на смерть, как на праздник, и желали друзьям мученичества, как желают счастья. Они были твердо уверены, что перед ними распахнуты врата вечности; им раскрыты объятия Христа, их Вождя и Друга, и в занимающейся заре этой небесной славы таяли и уплывали «вся красная» земли.

А культурный уровень этих людей не высок: в большинстве своем это безграмотные простцы. Слова св. Киприана о главе карфагенских исповедников Лукриане — «не укреплен чтением Божественных книг» (27, I, 1) и: «в понимании Писания не искусен» (27, III, 2) — можно отнести ко всем его товарищам. Они не имеют понятия о церковной дисциплине, не понимают всего значения таких таинств, как Покаяние и Евхаристия. Богословски и нерковоно они невежественны, по этого не сознают и приспешены убеждения в своей значительности и в том, что в христианской среде занимают они ранг высокий. Нельзя отрицать, что для этой самооценки были основания: среди всеобщей растерянности, многочисленных измен и отречений они пребыли верны даже до смерти. Христианское общество, включая клир и самого св. Киприана, их глубоко чтит. Это еще увеличивало у них горделивое сознание своего превосходства: скромность — не их добродетель. Это была христианская воляница, и доставила она Церкви хлопот не мало.

На противоположном полюсе христианского мира стоят отрешившиеся от веры — «павшие».

Дециево гонение утихло быстро, и «павшие» оказались в положении трудном. Была для этих людей в христианстве некая притягательная сила, заставившая их при-

соединиться к общине, которую язычество, в III веке еще достаточно сильное, недолго любило и при случае преследовало. Теперь они выброшены из этой общины, а с ней их уже связывает тысяча нитей — семей, дружбы, обычных житейских дел. И они лишены Церкви, их не допускают к Причастию, а это им трудно. Церковь, в лице епископа, их не отвергает, но требует длительного покаяния. Легко ли жить годы отверженцем?

Вся христианская община была уверена, что молитва исповедников сильна перед Богом, что Он ее слышит. Неужели просьба исповедника не смягчит епископа, в чьей власти принять заблудшую овцу? Надо обратиться к исповедникам: пусть пошлют еписколу «записку» (*libellus*) с просьбой дать «мир», т. е. принять в евхаристическое общество такого-то и такого-то.

В такой мысли и просьбе не было ничего грешного и противоцерковного. Беда от «записок» пришла потому, что «записками» искусно воспользовались для своих целей враги св. Киприана.

Мы имеем о них представление смутное: это были какие-то люди, несомненно, с весом и значением, но только не в христианских кругах. Среди них находились и те пятеро священников, недовольных избранием св. Киприана в епископы, и один из создателей расколыничьей общины, известной под именем «Церковь на горе», богатый и влиятельный мирянин Фелициссим. Они хотели подорвать авторитет св. Киприана и сместить его с епископской кафедры, но, видимо, понимали, что сделать это своими силами они не смогут: против епископа надо было двинуть силу более авторитетную; такой оказалась исповедники.

Обстоятельства как раз сложились благоприятно для врагов епископа: его неисклонность, тоска «павших», их обращение к исповедникам. Исповедников убедили, что они, воины Христовой рати, значат больше, чем епископ, который сбежал и спрятался в то самое время, как их пытали и мучили, что они кровью своей купили право прощать грехи. «Ясно, откуда пошла партия Фелициссима и где ее корни, — пишет св. Киприан. — В свое время они ухаживали кое за кем из исповедников, ласкали их, беседовали с ними и уговаривали не быть в согласии со своим епископом и не соблюдать с верой и в спокойствии церковной дисциплины» (43, II, 1). Исповедники «в угаре своей славы, не считаясь с Писанием, пожелали того, что шло вразрез с законом Господним» (16, III, 2): люди, не имевшие никакого права «вязать и решить», стали отправлять епископу не просьбы, а приказы: «пусть такой-то вместе со своим будет принят в общине» (15, IV). И в заключение такое письмо: «Все исповедники епископу Киприану. Знай, что мы все дали «мир» тем, кто даст тебе отчет в том, как они вели себя после содеянного. Мы желаем через тебя уведомить и других епископов об этом руководящем правиле. Желаем тебе пребывать в мире со святыми мучениками. Писал Лукиан...» (23). Об этом письме св. Киприан писал, что оно «уничтожает узы веры, страх Божий, завет Господень, святость и силу Евангелия» (письмо к римскому клиру 2, II, 1). Сомань находит, что тревога св. Киприана объясняется боязнью за свою епископскую власть и тем, что он «более внимателен к дисциплине, чем к вере» (с. 75). Можно ли их противопоставлять? Церковная дисциплина требует повиновения тому, что заповедано верой. Церковь от первых дней своих знала, что право прощать грехи Господь дал апостолам (Мф. 16, 10; 18, 18; Ин. 20, 23), они же передали его своим преемникам — тем, на ком была благодать священства. Исповедники-миряне, присвоив это право себе, уничтожали самые основы церковного строя: для совершения таинств не требовалось благодати, ниспосланной Духом Святым, они становились актом, лишенным силы и значения; церковная иерархия оказывалась ненужной, земная Церковь лежала в развалинах. Естественно, что св. Киприан со всей энергией устремился на борьбу за «дисциплину»; это была борьба за «веру», за самое существование Церкви на земле.

О том, как правы были враги св. Киприана в своих расчетах и в каком трудном положении он оказался, говорить сейчас не место. Вернемся к Соманю и его рассказу о высылке ослушников и вторичном их аресте.

Проконсул (дело идет о проконсульской Африке) мог выслать виновных в любую область своей провинции. Рассылал ли он их в разные места, учитывая, что лучше этих ослушников «рассредоточить»; отправлял ли скопом в какую-то одну область — мы не знаем. Можно только, с некоторой уверенностью, сказать, что выслали их — дальше от Карфагена, в места относительно пустынные и с населением преимущественно языческим. Сомань решил, что для высланных был организован некий «концлагерь»: им было указано одно, строго ограниченное место, где они и находились под надзором местной администрации. Этого утверждения своего он ничем не доказывает, и наши источники о таких «лагрях» ничего не говорят.

Почему исповедники по возвращении из ссылки оказались вновь в тюрьме, почему их режим так строг, почему их пытаются? Вот ответ Соманя: государство благовоит к «павшим»; это как раз те люди «облегченного христианства», которые принесением жертвы выразили свою полную покорность государству, свое желание жить с ним в мире. И оно охотно идет к ним на помощь. «Павшие» хотят вернуться в Церковь, епископ их не принимает, но — враги св. Киприана объяснили это властям — можно обойтись и без него: стоит лишь обратиться к исповедникам. Вернувшихся из ссылки (а может быть, и нарочно до срока возвращенных) бросают в тюрьму и подвергают пыткам, заставляя выдавать упомянутые «разрешительные записки». Исповедники со-

противляются, но потом уступают. Начинается раздача «записок» «кучками» (gretatim).

Соманю так важно доказать благожелательное отношение государства к христианам и возможность их мирного сосуществования, возможность, которой мешают такие враги Рима и государственной власти, как св. Киприан, что он не дает никаких объяснений удивительному факту, проходит мимо, его не замечая. Если исповедников пытаются, чтобы они согласились на раздачу «записок», то когда согласие получено и цель пыток и заключения достигнута, естественно прекратить и допросы и пытки. Почему же «благословенный мученик Павел», заявивший другому мученику Лукиану: «Если кто после отхода моего попросит у тебя «мира» (т. е. принятия в Церковь), дай его во имя мое», отправляется всё же на допрос, после которого умирает? Почему Лукиан, сообщивший в письме своему другу: «И все мы, кого Господь удостоил призвать к Себе в эту бурю, все с общего согласия дали вам «мир»» (22, II, 1), отправивший св. Киприану вышеприведенное письмо (23-е) и раздававший «записки» тысячами, умер в тюрьме, умученный ее страшным режимом? Пытки и выдача «записок», видимо, не стояли в связи, а если так, то, следовательно, государство вовсе не устремлялось на помощь «павшим».

Почему же все-таки исповедники в тюрьме, почему их пытаются? Не дал ли ответа сам св. Киприан? «Исповедники, которые должны быть примером доброй нравственности для других, не соблюдают церковных требований. Некоторые, не стесняясь, надменно и бесстыдно превозносились своим исповедничеством, и вот пришли пытки» (11, I, 3). Вспомним настойчивые его увещания исповедникам быть смиренными, спокойными и молчаливыми (13, III, 1; 14, II, 2). Многие из них были, видимо, слишком беспокойны и говорливы. Если, видя в себе защитников христианской веры, они оскорбили языческих богов и вообще как-то задели религиозное чувство толпы, то ответом был взрыв дикой, необузданной ярости⁴. Потушить ее и предотвратить, может быть, погром еще более страшный было проще всего арестом особо неугомонных защитников христианства. Власти это и сделали. Было ли всё дальнейшее: допросы, пытки, суровый режим — продиктовано желанием успокоить и утишить взволнованную чернь? Решил проконсул, раздраженный поведением этих упрямцев и ослушников, воспользоваться случаем и, следуя примеру недавних своих предшественников (см.: Тертуллиан. К Скапуле, 3), вразумить христиан? Несомненно одно: христиане в тюрьме, их мучат и умучивают до смерти, добываясь... чего?

Ответ мы найдем в письме 56-м, где говорится о трех гражданах города Капсы — Нине, Клементиане и Флоре, которые три года каялись в совершенном ими проступке. Какое?

Захваченные во время преследования, люди эти «исповедали Господа, победили свирепость магистрата и грозный ропот народов... умученные и побежденные пытками, они лишились той славы, к которой направлялись с мужеством, продиктованным верой... Упорствуя в своей непоколебимой вере, они перенесли тюрьму и долго выдерживали угрозы проконсулов и рев окружающей толпы, хотя их вновь и вновь мучили и терзали... по немощи плоти они не смогли получить венец за свое исповедание... измученных терзали не затем, чтобы победить их непобедимую веру, но чтобы истощить немощную плоть».

Вся обстановка допросов, как она передана св. Киприаном, самые слова, которые он неизменно употребляет, представляя исповедников как бы воинами, идущими в битву за Христа: *militia*, *acies*, *rugna* — свидетельствуют, что Нина, Клементиана и Флора обвинили как христиан и каялись они в отречении от своей веры, а вовсе не в том, как полагает Сомань (с. 84), что они согласились на выдачу «записок», за что покаяния не накладывалось. От людей, посаженных в карфагенскую тюрьму, требовали не «записок», а отречения от веры.

56-е письмо — еще лишнее подтверждение поразительной системы Соманя: он не видит того, что есть в его источнике. Приведенный им перевод одного места из этого письма свидетельствует о том, что латинский текст лежал у него перед глазами. Почему же трое упомянутых мужчин превратились у него в «супружескую пару, мирно проживавшую в степях Капсы», а шесть епископов, приехавших в Капсу на торжественное поставление епископа, — в клириков-миссионеров, посланных св. Киприаном из Карфагена на юг проконсульской Африки? Почему людей, о которых определенно сказано, что они «исповедали имя Христово», но не выдержали пыток и отреклись и затем три года каялись в этом отречении, он заставил каяться в согласии на выдачу «записок»? Если Сомань не доверяет своему источнику, он обязан объяснить это недоверие и доказать его основательность.

Ознакомившись с методом работы Соманя, займемся его характеристикой св. Киприана. Сомань не любит его. Каждому человеку разрешено любить и ненавидеть, но историку это разрешается, так сказать, «в частном порядке»: свою работу он должен писать *sine ira et studio*, по крайней мере, сознательно к этому стремиться. Сомань не стремился.

⁴ Св. Киприан об этой ярости говорит: «*Fremitum populi furentis*» (56, II, 1); в письме 40-м рассказывает о зверском самосуде, учиненном над христианами в каком-то городе.

Оставим в стороне издевательские насмешки Соманя: комья грязи, которые бросают в людей высокой души и чистой жизни, от них отлетают, их не забрызгивая. Остановимся на серьезных обвинениях, предъявленных Святому.

Сомань настаивает на том, что св. Киприан враждебен римскому правительству и эта враждебность отчетливо сказывается и в словах и на деле: в сочинении «De catholicae ecclesiae unitate» и 62-м письме (о них мы уже говорили) и в отказе немедленно вернуть в Церковь «павших», т. е. как раз тех христиан, которые были властями покорны и к которым власти благоволили.

Для большинства представителей римского культурного общества боги старой римской религии были давно мертвы; они ожили для христиан в страшном облике злых бесов. Для римского магистрата жертва Юпитеру Капитолийскому была чистой формальностью, совести не отягощавшей, и он с понятным изумлением и негодованием смотрел на чудака, готового идти на муки за отказ бросить в огонь несколько зерен ладана. Для него это был пустой жест, ни к чему не обязывавший, но для «чудака» он был полон страшного значения: он возвращал его во власть страшных сил, от которых его освободила новая вера, лишал надежды на спасение, на вечную жизнь за гробом. И в ушах и в сердце у него раздавались слова: «Кто отречется от Меня перед людьми»... Можно понять людей, которые из боязни потерять житейские, дорогие для них блага, поднимались к храму принести жертву, но вряд ли давалось это с легким сердцем. Отрекшимся быстро приходило сознание, что ими совершено тягчайшее преступление, что они на краю страшной пропасти и удержать их от падения может лишь сила Церкви. Слова св. Киприана, что многие отступники продолжают вести прежний роскошный образ жизни, не каются, не постыются и не вымаливают прощения (De lapsis, 30), следует, по всей вероятности, отнести к меньшей части «павших». Иначе непонятно, почему «павшие» со всем пылом африканского темперамента ломаются в церковные двери, моля снять с них тяжкое бремя греховное, нести которое не хватало сил. Отсюда это нетерпение, эти поиски любых путей (обращение к исповедникам, в «Церковь на горе», легко принимавшую отступников), только бы обрести «мир», только бы подойти к Чаше. И непреклонный епископ преграждал им путь не с легким сердцем: «(Отступники) оторвали у меня и взяли с собой часть моего сердца; у меня болят их раны» (17, I, 1). Но он знал, как знали и те, кто его умолял, что совершен тяжкий грех; пусть же помнят, что «нетерпеливое требование «мира» прогневает и оскорбит Господа» (там же). Не враждой к государству, а искренней, настоящей заботой о спасении «павших» продиктован был его отказ в немедленном принятии их в церковное общение. С государством св. Киприан хотел жить в мире и старался — средствами ему доступными — обеспечить это мирное сожительство; скрылся из Карфагена потому, что его присутствие «может вызвать у язычников взрыв ярой ненависти» и он окажется «виновным в нарушении мира» (7, I); напоминал, что «спокойное поведение, скромность и тихий добрый нрав приличествуют всем христианам» (13, III, 1); предостерегал карфагенян от больших сборищ: «Мы должны... соблюдать спокойствие» (5, II, 1). Вспомним его наказания исповедникам, его печаль по поводу их слишком шумного и бестактного поведения. Как в его письмах, так и в его трактатах не видно ни желания вмешаться в дела государства, ни, тем более, стремления на них повлиять. Такое стремление шло бы вразрез с самыми основами мировоззрения св. Киприана. Как многие его современники, и он был убежден, что мир, обветшалый и обесиленный, идет к концу; тревоги и беды того времени поддерживали это ожидание скорой и всеобщей гибели; не стоило прилагать усилий к земному устройению, но всё внимание следовало обратить на то, чтобы из нынешних и грядущих бурь вывести целым и невредимым тот корабль, на котором только и можно уцелеть и спастись, — Церковь. О ней и о ее людях, об их спасении и душевном здоровье все мысли и заботы св. Киприана. Заслуги его перед ней велики. Он сохранил ее единство, отразив ересь и раскол, грозившие ее «разодрать». Непреклонно твердый в соблюдении евангельских заповедей и апостольских заветов, отказывавший в «мире» «павшим» и милосердно их утешавший и скорбевший с ними, он сумел удержать их в Церкви и убедил дожидаться решения их участи на Соборе. Под его умным и твердым руководством Карфагенская Церковь приобрела такой авторитет, что к ней обращались за помощью и советом христианские общины Испании и Галлии. Церкви отдал он после обращения всю свою жизнь и ее утвердил своей мученической кончиной.

Книгу Соманя закрываешь с чувством горького недоумения. Почему крупный ученый пренебрег в этой работе элементарными правилами, обязательными для исторического исследования? Ученый имеет право на самые смелые гипотезы, но он обязан их доказывать, честно анализируя свои источники. У Соманя такого анализа нет. Больше того, многие страницы его книги убеждают в том, что он не захотел внимательно и спокойно прочесть тексты, на которые опирается. Весь во власти предвзятых мыслей и представлений, он не слышит того, о чем внятно и вразумительно говорят его документы. Что добавила его книга к разработке вопроса о гонениях на христиан, о роли св. Киприана в церковной жизни того времени? Фейерверк остроумных мыслей и отважных гипотез не есть исследование: фейерверочные огни гаснут быстро и бесследно.

НАШИ АВТОРЫ



Иеромонах АВГУСТИН (в мире Дмитрий Евгеньевич Никитин) родился в 1946 г. в семье служащих. В 1969 г. окончил физический факультет Ленинградского Государственного университета. В 1971 г. был принят на первый курс Ленинградской духовной академии. Осенью 1973 г. принял монашеский постриг и был рукоположен во иеродиакона. Весной 1974 г. рукоположен во иеромонаха и назначен для служения в Свято-Троицкую церковь («Кулич и Пасха») Ленинграда. В 1975 г. закончил Ленинградскую духовную академию со степенью кандидата богословия и в том же году приступил к чтению лекций в академии по Сектоведению и Истории западных исповеданий. С 1976 г. является членом Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений.

Содержание предыдущих сборников «Богословских трудов»

СБОРНИК ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ

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 троицеское 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
Пуб л и к а ц и я	
К. И. Логачёв. Документы Библейской Комиссии. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915-1921 годах	166-256
Об авторах	256

СБОРНИК ПЯТНАДЦАТЫЙ

Архиепископ Питирим (Нечаев). О Блаженном Августине	3-24
Блаженный Августин. Об обучении оглашаемых	25-55
Митрополит Антоний (Мельников). Блаженный Августин как катехизатор	56-60
Протоиерей Александр Державин. Честин-Минеи 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 (библиография)	185-256

СБОРНИК ШЕСТНАДЦАТЫЙ

Епископ Григорий (Лебедев). Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благовестие святого евангелиста Марка)	5-32
Проф. А. И. Георгиевский. О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Священного Писания	33-45
Протоиерей Александр Державин. Честин-Минеи святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник (окончание)	46-141
Проф. А. И. Иванов. Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности	142-187
Н. Д. Медведев. Антропологический этюд	188-201
Библиография	
Иеромонах Георгий (Тертышников). Богословское наследие епископа Феофана Затворника	202-222
Наши авторы	223-224

СБОРНИК СЕМНАДЦАТЫЙ

Епископ Григорий (Лебедев). Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благовестие святого евангелиста Марка) (окончание)	3-84
Из богословского наследия священника Павла Флоренского	85-248