



**БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ**

22

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ

СБОРНИК ДВАДЦАТЬ ВТОРОЙ

СОДЕРЖАНИЕ

Архиепископ Сергий (Голубцов) . Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублева	3
Проф. Н. Д. Успенский . Византийская литургия (Гл. 2)	68
Монахиня Игнатия . Преподобный Косма Манумский и его каноны	116
Минуций Феликс . Октавий	139
Н. А. Моисеев . 600 лет победы на Куликовом поле. Библиография	178

CONTENTS

Archbishop Sergiy Golubtsov . The Embodiment of Theological Ideas in the Work of St. Andrei Rublev	3
Prof. N. D. Uspensky . Byzantine Liturgy (Chapter 2)	68
Mother Ignatiya . St. Cosmas Melodus and His Canons	116
Minucius Felix . Octavius	139
N. A. Moiseyev . The 600th Anniversary of the Battle of Kulikovo. Bibliography	178

Архиепископ СЕРГИЙ

ВОПЛОЩЕНИЕ БОГОСЛОВСКИХ ИДЕЙ В ТВОРЧЕСТВЕ ПРЕПОДОБНОГО АНДРЕЯ РУБЛЕВА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Нашей задачей является стремление уяснить себе существенные черты древнерусской иконописи конца XIV — начала XV столетия, как церковного иконотворчества, рассмотреть те художественные способы, при помощи которых достигалась столь глубокая реальная передача первообраза.

Творчество преподобного Андрея Рублева является наилучшим средством для достижения поставленной цели. Оно показывает, сколь тесна связь между идеей образа и способами его воплощения, какую давность и большую художественную культуру таят в себе последние. Раскрытие языка художественных произведений этого гениального мастера нас убедит в значительности иконописных форм, их церковной преемственности и строгом соблюдении православного взгляда на образ в Церкви, как выражение ее сущности¹.

Поставленная задача вынуждает нас невольно выйти далеко за пределы настоящей темы, без чего вопросы, в ней рассматриваемые, не могут быть достаточно обоснованы и правильно поняты. Дело в том, что творчество преподобного Андрея Рублева, будучи церковным, своими корнями уходит в даль времен, беря истоки из художественных культур, современной эпохе возникновения христианства.

Перед нами возникла неотложная задача: прежде всего, уяснить себе понятие об образе на основе учения Святой Церкви, далее освоить основные историко-художественные вехи, по которым пролегал путь образа до рассматриваемой нами эпохи конца XIV — начала XV ст. Это, в свою очередь, помогло уяснить нам основной характер художественного наследия, каким владел преподобный Андрей Рублев. Затем наш обзор коснулся эпохи, в которую он жил, и людей, его окружавших. Только после рассмотрения небольших письменных данных, касающихся его биографических сведений, мы сочли возможным приступить к анализу его произведений и установлению характеристики его творчества с точки зрения художественных способов воплощения им богословских идей в образах, как отражающих в себе русское религиозное мирозерцание того времени.

Настоящая работа является курсовым сочинением, написанным мною в 1951 г., по окончании Московской Духовной Академии. В последующие годы (1956—57 и 1960—70) мне предлагалось дважды редакцией «Журнала Московской Патриархии» опубликовать ее в сокращенном виде. В обоих случаях я отклонял это предложение, мотивируя занятость служебной работой и отсутствием при себе соответствующей литературы, к тому же у меня были сомнения в правильности выдвинутых мною положений. В настоящее время после показа сочинения специалистам и положительного их отзыва я, наконец, решил отдать его в печать — в сборник «Богословские труды», на что получил согласие от председателя редколлегии сборника — митрополита Ленинградского и Новгородского Антония 29 мая 1979 г. — *Астор*.

Обзор памятников этого художника мы вынуждены начать с его главного произведения — иконы Святой Троицы, созданной им на склоне своей жизни. Нарушение хронологической последовательности объясняется следующими обстоятельствами. Прежде всего, этот памятник имеет свой, так называемый, паспорт, т. е. письменные, хотя и косвенные, данные о написании его преподобным Андреем Рублевым. Далее, это произведение имеет в исчерпывающей степени всю совокупность характеризующих его творчество особенностей, которые в тесном взаимоотношении с глубочайшей христианской идеей, ими выражаемой, дают большой художественный материал для исследования.

После рассмотрения иконы Святой Троицы мы переносим свой обзор на некоторые из памятников, связанных с его творчеством и имеющих основания считаться им написанными. То будут отдельные иконы из иконостасов Троицкого собора в Троице-Сергиевой Лавре, Успенского собора во Владимире, Благовещенского собора в Кремле и из собора г. Звенигорода, что на Городке. Частично при этом нами будут использованы для сравнения некоторые изображения из фресок Владимирского собора, также относящихся к его кисти.

Произведения преподобного Андрея Рублева будут нами рассматриваться в плане его творческой деятельности над созданием каждого образа, имеющего свой путь развития, на основе вдумчивой работы над художественными его способами выражения. Его творчество явится перед нами как богатая сокровищница многовековой художественной церковной культуры, дополненная в значительной мере русским религиозным миросозерцанием, создавшим свою национальную иконопись.

ВВЕДЕНИЕ

Вопросы, связанные с формами воплощения образа, имеют своим исходным началом самую идею, которую они призваны выражать. Что такое «образ» в православном его понимании? — вот что нам надо сначала выяснить.

Понятие об образе и формах его выражения находит свое отражение у святых отцов Церкви задолго до иконоборчества; в период же последнего эти вопросы приобретают особенную остроту в церковной жизни. Правда, главное внимание в это время уделяется вопросу о допустимости вообще существования икон в Церкви и их почитания. Поэтому выяснение принципиальных положений, связанных с воплощением образа, не имеет той исчерпывающей глубины, которая возникла лишь впоследствии. Так, в высказываниях об образе, как подобии первообраза, не всегда ясно указывается, в чем, собственно, оно должно состоять.

Однако при детальном рассмотрении ряда отрывочных замечаний и отдельных формулировок, дающихся святыми отцами, можно вынести довольно исчерпывающее представление об интересующих нас вопросах.

Так, прежде всего можно сделать заключение о том, что само по себе возникновение образа в Церкви есть дело Божьего Домостроительства. «Наличие в мире образа есть дело Божьего предопределения, ибо в Божьем неизменном Совете предвечном, как бы в идее, содержатся изображения и образцы тех вещей, которые имеют быть от Него», — говорит святой Иоанн Дамаскин².

Если же это так, то нет ничего удивительного предположить, что образ как при своем возникновении в Церкви, так и в дальнейшей истории своего развития, нуждался и находился под особым Божьим Промышлением. Богом посылались и вдохновлялись на это столь ответственное дело как отдельные личности, так и целые культуры —

отражать в их религиозном искусстве в видимых формах невидимые свойства Первообраза, без чего бы мы «не в состоянии (были) подниматься до созерцания духовных предметов», «ибо мы имеем нужду в том, что нам родственно и сродно», т. е. познавать Бога посредством образов и форм, содержащих в себе Его отличительные свойства³.

Для изображения же Богочеловека — Господа нашего Иисуса Христа, по-видимому, надлежало создать формы, приличествующие столь возвышенному Первообразу, чтобы, созерцая их, возноситься всем существом к Нему.

По словам святого Дионисия Ареопагита, человеколюбию Божию угодно было облекать в вид и форму то, что лишено всякого образа и вида, и сверхъестественную простоту Божию, не имеющую формы, изображать, наполняя изображение разнообразием форм («делимых знаков»), согласно нашему пониманию⁴. Образ, по выражению сего святого отца, есть «видимое невидимого, ибо в нем изображается живущий в видимом теле невидимый дух».

Так постепенно святые отцы вводят нас в понимание духовного содержания образа, долженствующего отражать в себе духовные черты первообраза. Святые отцы делу иконотворения придавали большое значение и подчеркивали важность искусного воспроизведения духовного образа святого. Так, в частности, святой Василий Великий призывает «славных живописцев» — для восстановления в памяти образа мученика Варлаама, «чтобы они при помощи искусства сделали великим образ мученика, осветили его красками своей мудрости», ибо, по смирному заявлению Святителя, он был неясно нарисован его словами. «Да увижу, — говорит он, — борца (т. е. мученика. — А. С.) яснее нарисованного на вашей картине»⁵. Отсюда вытекает необходимость избирать те средства художественного выражения образа, которые могли бы лучше передать его духовные черты. Святой отец далее отмечает эту особенность образа, говоря, что подобие его состоит в самой форме художественного воплощения образа⁶.

Заботясь о передаче внутренней сущности образа, святые отцы общую форму его воплощения видят в красоте. «Цвет живописи влечет меня к созерцанию и как луч, услаждая зрение, незаметно вливает в душу славу Божию», — говорит по этому поводу св. Иоанн Дамаскин. Слава Божия, выражаясь в духовной красоте, имеет своим источником Божие на то соизволение. Ссылаясь на святого Василия Великого, тот же святой отец уподобляет красоту иконы мелодии Псалмопевца: Святой Дух, по словам святого Василия Великого, зная, что руководить человеческим родом в деле добродетели трудно и что он нерадив, присоединил к псалмопению мелодию⁷.

Далее святыми отцами тонко подмечается разница между внешней красотой форм и духовной, подлинной красотой, в которой почивает слава Божия. «Божественная красота, по словам святого Василия Великого, проявляется не в каком-либо наружном виде и не в прелести, обусловленной каким-либо изяществом красок, но усматривается в неизреченном блаженстве, сообразно с добродетелью»⁸. Говоря о формах воплощения образа, святые отцы не столько заостряют вопрос о характере, сколько о живой, непосредственной передаче первообраза, путем реальной передачи действительности. Иначе и быть не могло. В ту пору еще не возникло проблем, связанных с художественным построением образа путем условного иконописного стиля, но зато — что очень важно — дано принципиальное разъяснение, по какому пути должно следовать его художественное развитие.

Вторым существенным моментом принципиального значения в образе был момент повествовательный, иллюстративный. От иконы, в частности, Святая Церковь ждала последовательного изложения священ-

ных событий Ветхого и Нового Завета, мотивируя это требование необходимостью зрительного показа библейской истории для неграмотных. Об этом в Деяниях VII Вселенского Собора сказано следующее: «Пусть рука искуснейшего живописца наполнит (храм) историями Ветхого и Нового Завета, чтобы и те, которые не знают грамоты и не могут читать Божественных Писаний, рассматривая живописные изображения, приводили себе на память мужественные подвиги искренно послуживших истинному Богу и возбуждались к соревнованию достойным и приснопамятным доблестям»⁹.

Став на путь последовательного развертывания библейских сюжетов, Церковь тем самым вынуждала художников искать художественные способы передачи подобных композиций на плоскости иконы или религиозной картины. И мы видим, что уже во времена святого Кирилла Александрийского (IV в.) подобные изображения, возможно, имели место в Церкви. Так, в послании его к Акакию, епископу Скифопольскому, читаем следующее: «Не пожелал ли бы всякий из нас видеть изображенную на доске историю Авраама, как бы ни изобразил ее живописец, вместе ли на одной картине все, что сказано (в Библии.— А. С.), или по частям и отдельно, и, следовательно, одного и того же (Авраама изобразил бы) несколько раз и с разных сторон, т. е. или восседающим на осле вместе с отроком и сопровождающими слугами, или... уже возложившим сына на дрова и вооружившим десницу мечом, чтобы совершить заклание? Во многих местах изображаемый с различной стороны Авраам есть везде одно и то же лицо, хотя целью писателя и было сообразоваться всегда с требованиями обстоятельств, потому что было бы неудобно, да и невозможно зараз видеть все упомянутые деяния Авраама»¹⁰.

Нетрудно заметить, что подобные нужды Церкви представляли для иконотворчества как и наиболее трудные задачи, так и в одинаковой мере таили в себе богатейшие возможности для дальнейшего художественного развития в сторону условного стиля с его законами многопланового построения изображений образа¹¹. Идейная глубина церковного учения, широта исторического материала, нуждавшегося в показе изобразительными средствами специфического характера, и были в основном теми вехами, через которые должен был проходить путь образа в Церкви. Это, в свою очередь, требовало от изобразительного искусства большой художественной культуры построения образа и глубокой, по существу внутренней выразительности. Первую задачу на себя взяло еще ранее, задолго до появления христианства, античное искусство, вторую в блестящей, исчерпывающей глубине разрешило византийское искусство, объединив в себе творческие достижения греческого искусства эллинского и эллинистического периодов с глубоко символическим, одухотворенным искусством Востока. Три огромные культуры вошли в церковное иконотворчество, каждая дополняя в чем-либо другую, в результате чего Церковь создала образ в его непревзойденной глубине и большой художественной выразительности. Бережно храня его формы, как откровенную святыню, она донесла его до принявшей христианство Руси. Преподобному Андрею Рублеву выпала честь наряду с другими мастерами вложить свой богатый вклад в дело дальнейшего развития на русской почве.

* * *

Формы религиозно-художественного образа возникли еще в языке, в античную пору расцвета греческого искусства.

Нам важно отметить одну из основных особенностей греческого искусства, а именно: преследуя цели воплощения идеи Божества в своих статуях богов и героев, оно обоготворяло и возвышало в них реальную человеческую природу. Будучи же по природе своей богоподоб-

ним, человеческий образ в греческом искусстве достиг непревзойденной, идеальной душевной красоты в столь же возвышенных формах на основе правдивого реализма.

Художники Эллады, наблюдая все время тело в обыденной обстановке, изучая проявления в нем глубокой внутренней жизни, пришли к выводу, что гармоничная пропорциональность его устройства таит в себе нравственное начало. Одухотворенная красота человеческого тела исключала возможность наличия отрицательных сторон в человеке.

В результате вдохновенной работы над идейным воплощением человеческих форм в искусстве на протяжении нескольких столетий греческое искусство обогатилось высокой художественной культурой построения человеческого образа: композиционного, рисуночного и живописного. Подобная целеустремленность в искусстве была не только результатом антропоморфического характера греческой религии, но в значительной мере объяснялась самим мировоззрением греков античной эпохи, весьма существенным элементом которой было гармоническое восприятие мира, полное жизнерадостности, телесного и духовного здоровья. Кому не знаком девиз этой эпохи: «В здоровом теле — здоровый дух!» И если мы называем греческую философию «христианкой до Христа», то не следует ли и греческое искусство считать предвестником грядущих великих постижений Божественного Лица Христова в искусстве?

В этом великом подготовительном этапе, предшествовавшем появлению образа в Христовой Церкви, нельзя не усмотреть промыслительной Десницы Божией, ведшей человечество к достойному принятию человеческой плоти, как плоти Христовой. Высокоразвитому искусству церковной живописи предшествовал период так называемого эллинистического расцвета греческого искусства, в особенности заострявшего вопрос психологической, идейно-портретной выразительности человеческого образа. Поэтому и не случайны были восторги святых отцов Церкви при виде христианских образов и религиозных картин, художественное воспроизведение которых способно было их приводить в глубокое умиление и слезы. Так, в Деяниях VII Вселенского Собора отцами Церкви вспоминаются случаи плача святого Григория Нисского над картиной, изображающей заклание Авраамом своего сына Исаака, имевшей в ту пору, по-видимому, большое распространение в церковном искусстве¹².

В язычестве, таким образом, была разрешена проблема идеи иконы, так же, как даны были основные принципы условной живописи. Христианская Церковь изменила содержание изображений, но усвоила художественное построение иконы (см. фото на вкладке № 1, оборот). Далеко не случаен тот факт, что образ вошел в жизнь Церкви в силу обычая у язычников иметь в домах идольские изображения. Об этом так отзывался Евсевий Кесарийский. Упомянув о распространении в его время изображения апостолов Петра и Павла, он замечает: «Нет ничего удивительного в том, что древние люди из язычников, благодетельствованные нашим Спасителем, сделали таковое, когда мы видели, что делаются красками изображения как самих апостолов Петра и Павла, так и Самого Спасителя, ибо древние, как и естественно, без всякого недоумения, в силу существовавшей у них языческой привычки имели обыкновение воздавать таким образом почести (своим спасителям)»¹³. Богоподобие человеческой души — вот что сроднило язычество с христианством на почве искусства. Именно здесь коренится основа общечеловечности, универсальности, так называемой «античности» в иконе.

Восприняв в некоторой доле художественное построение художественно-религиозного образа от языческого мира, Церковь, безусловно,

не могла остановиться на этих формах, не лишенных в известной мере большой доли языческой чувственности. Сам по себе эллинистический период таил в себе новые художественные возможности воплощения образа в силу взаимодействий греческого искусства с восточным. С самого начального периода своего существования христианское искусство заявило себя как нуждающееся в символах для отображения в них христианских идей. По этому поводу профессор Н. П. Кондаков замечает, что художественная форма, заимствованная от языческой антики, получила в христианстве новое содержание. Эта задача выпала на долю Египта и Сирии, имевших в своем искусстве особое стремление к символическим образам¹⁴. Древние христиане, еще не умевшие вложить в языческие формы глубины своих верований, с одной стороны, и боясь раскрыть свои религиозные тайны, с другой, предпочитали символические изображения прямым историческим сюжетам, явившимся несколько позднее. Символ, таким образом, стал излюбленной формой христианского искусства на заре его появления. Это зерно не замедлило пустить свои глубокие корни во все элементы художественного построения образа. Так незаметно совершался медленный процесс создания иконописного стиля под воздействием восточного искусства и стремлений к углубленной психологической трактовке образа. Под влиянием все более углубляющихся интересов к подобной возвышенной трактовке, на почве богословских споров и иконоборчества происходит поступательное движение в сторону разработки иконографического канона. Уже на VII Вселенском Соборе отцы Собора выносят постановление о подчинении художников требованиям Церкви в отношении иконографических норм при написании образа¹⁵.

Однако был и другой момент, который при своем развитии мог снижающе действовать на художественную культуру построения образа. То была чрезмерная склонность Востока к орнаментальным формам, к усилению экспрессивных элементов в образе, что при недостаточной высоте изобразительных средств данного искусства могло оттеснить в сторону богатейшее наследие античности. Но здесь на помощь приходит Византия с ее столичным искусством и необычайно тонким богословским пониманием сущности художественного построения христианского образа. Начался период созидания образа византийским искусством, на протяжении многих веков упорно работавшим над возвышением форм религиозной идеи, над особыми способами ее художественного выражения. По словам академика В. Н. Лазарева, Византия явилась глубоко органическим и монолитным единством художественных форм, растворившим в своем стиле как античный сенсуализм, так и примитивные экспрессионистические тенденции Востока¹⁶. То был последний этап в развитии образа, объединивший творческие достижения антики и восточного искусства, как бы переплавивший их в своем творческом процессе и тем самым доведший образ до предельной высоты при помощи иконописного стиля. Византийский стиль явился подлинным выражением глубины христианских идей, нашедших в нем свое наилучшее формальное завершение. Христианский мир обязан Византии, ее мудрому, срединному пути, который она избрала, находясь между двумя несколько исключаящими друг друга искусствами. На всем протяжении своего художественного пути Византия отдавала должное заслугам антики в деле архитектурного построения образа, исходящей из богоподобия человеческих форм. Это служило ей основной базой в деле создания художественной культуры построения образа. С другой стороны, она не в меньшей мере сознавала великую значимость аскетических достижений в восточном искусстве, имевших в своем художественном выражении элементы символической условности, которые также составили основу византийского искусства, его иконографический канон форм образа.

Во всех лучших созданиях византийского искусства мы можем наблюдать отзвуки того и другого искусства, органически им усвоенные. Византия, на протяжении нескольких веков выражавшая идею возвышающегося над миром образа, неуклонно стилизует его формы, которые, постепенно освобождаясь от античного реализма, восходят к абстрактному своему выражению, характеризующему тем самым ее стиль.

Это поступательное движение, полное глубокой целеустремленности, имело закономерный путь художественного развития, хотя, может быть, оно слагалось, на первый взгляд, из случайных элементов. Пусть это будет называться, в частности, изобретением миниатюристов, искавших себе облегчение, путем обводки контуров изображений, прибегать незаметно к элементам условности, из которых слагался постепенно графический стиль, как то правильно подмечает академик И. Э. Грабарь¹⁷. Пусть это будет, наконец, являться требованием централизованной церковнополитической устремленности в деле создания иератического стиля, как то полагают академик В. Н. Лазарев¹⁸. В данном случае для нас весьма важен сам факт, а не те элементы, из которых он складывается. То был факт поступательного развития форм образа, воплощавшего в себе духовную красоту, коей основание была слава Божия, по словам святых отцов Церкви. Величайшие произведения византийской живописи до сих пор удивляют нас своей глубиной содержания и аристократизмом форм их выражения. То были творения высокого художественного стиля, на протяжении ряда веков имевшего свои различные варианты, из различия которых между собой мы ясно узнаем эпоху, создававшую тот или иной стилиевой вариант.

Конечно, такое творчество было в полном смысле соборным, и можно не без основания ставить вопрос о благодатном водительстве Божиим, соединявшем отдельные, разрозненные историко-художественные течения в один поток церковного иконостворчества.

ГЛАВА I. ХАРАКТЕРИСТИКА ЭПОХИ.

СЕВЕРО-ВОСТОЧНАЯ РУСЬ КОНЦА XIV — НАЧАЛА XV в.

Эпоха конца XIV — начала XV столетия, в которую жил и творил преп. Андрей Рублев, была выдающейся по своему исключительному значению в истории Русского государства. Она знаменовала собой возрождение национальной культуры в связи с созревшим в сердцах русских людей стремлением к объединению всей Руси для свержения татаро-монгольского ига¹⁹.

Подобное устремление русского народа делало этот культурный подъем особенно сильным и ярко выраженным во всех областях, в частности, в искусстве.

Русь в ту пору осознала себя как единое государство, единую землю, единый народ. Объединение шло под главенством московских князей, принявших на себя титул «великих князей всея Руси» и смотревших на себя как на выразителей народных интересов, собирателей русских земель воедино.

Москва становится сердцем Руси, символом ее освобождения от ненавистного ига. В это общегосударственное дело были втянуты все лучшие силы государства, главные его представители.

Русская Церковь играет в это время крупнейшую роль в деле создания русской государственности и национального объединения. Ее глава — митрополит переезжает из Владимира в Москву и тем самым подчеркивает значение Москвы не только как государственной, но и как церковной столицы²⁰. Сплоченность воедино государственно-политических и церковных устремлений особенно благоприятно отражается

на всеобщем народном объединении и на поднятии всей русской культуры в целом.

Достаточно вспомнить деятельность трех великих представителей Русской Церкви того времени: святого Алексия, митрополита Московского, святого Стефана Пермского и преподобного Сергия Радонежского. Каждый из этих святых мужей положил свою особую лепту в дело созидания и укрепления Русского государства, выполняя на своем посту единое дело общегосударственного значения.

Святитель Алексий был главным советником трех великих московских князей, руководил их боярской думой, ездил в Орду для переговоров с ханами, утверждал среди остальных русских князей власть великого Московского князя.

Святитель Стефан, внедряясь в глубь Пермской земли, населенной зырянами, распространял там христианство и культуру.

Наконец, преподобный Сергий своим личным примером деятельно-подвижнической жизни становится на все последующие века, не говоря уже о современниках, непревзойденным нравственно-религиозным идеалом для всего русского народа²¹. Он соединил в себе личный подвиг с общественным служением своему народу и его государственности и те же принципы вдохнул во множество своих учеников и последователей. Этим самым преподобный Сергий, как нельзя лучше, охарактеризовал идейное лицо русского монашества того времени, соединение личного подвига с ревностным служением своей родине в деле восстановления духовных народных сил и воодушевления всех на борьбу с врагом.

Общезвестен факт его благословения великого князя Дмитрия Донского на победоносную битву с татарами на поле Куликовом, когда он скрепил свое благословение посылкой от себя в помощь русским войскам двух иноков-богатырей Пересвета и Осляби. Послушно исполняя наказ великого московского князя, преподобный Сергий едет в Нижний Новгород мирить претендующих на его владения братьев-князей, проявляет при этом непреклонную волю, закрывая от лица митрополита нижегородские храмы и тем самым подчиняя непокорный город миротворческим требованиям Москвы²².

Деятельность всех вышеуказанных святых мужей наглядно показывает, насколько велико было нравственное и политическое влияние Церкви в целом и монастырей, в частности. Мир и монастырь слились воедино в общем строительстве культуры и национальной независимости государства. Монастыри в ту пору были лучшими руководителями народа и воспитателями его духа. Временно уходя от мира в лесные дебри, монашествующие были вместе с тем первыми людьми, осваивавшими новые земли и расширявшими государственные границы родины. Вслед за ними устремлялось население, ища себе в них нравственной и материальной поддержки. Так насаждалась духовная и материальная культура там, где царили непроходимая глушь и невежество.

Культура монастырей в ту пору была очень высока. В монастырях сосредоточивались большие библиотеки, переводились и писались книги, составлялись порой летописные своды. Монастыри выделяли из своей среды лучших представителей на духовную ниву. Они же имели в своих рядах лучших живописцев того времени. Так, в одной из обителей под покровом преподобного Сергия воспитался величайший русский живописец преподобный Андрей Рублев.

Прежде чем говорить о нем, следует остановиться на характеристике личности самого основателя Троице-Сергиева монастыря — преподобного Сергия, Радонежского чудотворца, который мог прямым или косвенным образом — через посредство ученика своего преподобного Николая — воздействовать на духовное развитие личности великого ма-

стера. В житии преподобного Сергия Радонежского, написанном Епифанием, есть, по словам Ю. А. Лебедевой, «целый ряд указаний на особое отношение его к догмату о Святой Троице», до сих пор почему-то не отмеченное исследователями²³. Далее тот же исследователь указывает на ряд мест из жития преподобного Сергия, подтверждающих его положение «об особом культе Троицы, который насаждал Сергий Радонежский в Московском княжестве»²⁴.

Подмеченная автором эта особенность духовной характеристики преподобного Сергия имеет очень важное значение как для духа монастыря, основателем и охранителем которого он сделался на все времена, так и для рассматриваемой эпохи. То было время, полное народных бедствий как внешних, так и внутренних. «Борьба с татарами и Литвой за национальную независимость и с удельными князьями за политическое объединение была очень тяжела для русского народа»²⁵. Беспрестанные войны, вторжение иноземцев вплоть до самой Москвы, стихийные бедствия — все это привело к оскудению нравственных сил народа²⁶. Письменные источники лаконичны, но ярко характеризуют тяжкие испытания, пережитые Русью того времени. «Степенная книга», отмечая время после нашествия Едигея, упоминает: «Быша тогда мнози рати и моры частые», а в завещании митрополита Фотия говорится: «Все запустело, изнурено и расхищено»²⁷. В таких безрадостных выражениях рисуется положение жителей страны того времени.

Русский народ нуждался в сильной идейной поддержке для перенесения всех своих невзгод; более того, требовалось в основу государственного становления Руси положить краеугольный камень — идею, которая не только бы освещала путь людей для их объединения в деле создания национального государства, но и давала бы силу преодолевать трудности, через которые этот путь пролегал. Такой благодатной, всеосвещающей и все воедино соединяющей идеей явилось таинство любви во Святой Троице, призывающей к подобному объединению всех людей: «Да вси едино будут» (Ин. 17, 21). Преподобный Сергий и был действенным носителем этой идеи. Вся жизнь его с младенческих лет связана с чудным, таинственным Именем Святой Троицы. Епифаний Премудрый замечает о преподобном Сергии следующее: «Чего он так желал — озарения Пресвятыя Троицы, то и получил»²⁸. После многих лет подвижнической жизни он сподобился этого дара — во исполнение предсказания о нем, исшедшем из уст некоего таинственного старца. Таинственный инок, придя в дом, к родителям преподобного Сергия, в то время еще юного отрока Варфоломея, произнес: «Сын ваш будет обителем Святыя Троицы и многих за собой приведет в разум Божественных заповедей»²⁹.

Введением преподобным Сергием общежительного принципа в своем малом монастыре было заложено первое общественное начало нового строя духовного единения иноков. Идея духовного объединения должна была распространиться не только на монастыри его последователей и учеников, но и на всю Русь того времени и всю последующую историю родины. Сам монастырь был посвящен чудному Имени Святой Троицы. В нем последовательно возникают одна за другой церкви в честь сего Имени. В одной из рукописей XV в. так оценивалось значение Святой Троицы для всего духовного направления, созданного преподобным Сергием: «Преподобный Сергий поставил храм Пресвятой Троицы, как зеркало для собранных им в единожитие, дабы воззрением на Святуя Троицу побеждался страх ненавистной розни мира сего»³⁰. Так преподобным Сергием была заложена идейная, непостижимой глубины религиозная основа для создания родины в честь и славу Пресвятой Троицы. Отсюда начинается во множестве строительство храмов в честь Святой Троицы, и, что характерно, впоследствии эти

храмы имеют приделы в память и похвалу Ее читателя — преподобного Сергия. Вот где кроется глубочайший смысл и основа всего делания преподобного Сергия для Руси того времени, для всей последующей истории Русского государства в целом.

Создание преподобным Андреем Рублевым иконы Святой Троицы должно мыслиться как начало непрерывной цепи вещественных памятников на Руси в память этой величайшей идеи наравне с церквями, носящими это имя.

Делание преподобного Сергия, столь тесно связанное с троицной идеей, совершалось параллельно с усиленным интересом византийского богословия к этому догмату, вопрос о котором получил окончательное выяснение в так называемых «паламитских спорах» об общей благодати Пресвятой Троицы. Вопрос этот глубоко занимал преподобного Сергия и для осведомленности в нем он посылал в Константинополь своего доверенного представителя, одного из близко стоявших к нему учеников — Афанасия, игумена Высоцко-Серпуховского монастыря³¹.

Таким образом, Троице-Сергиев монастырь явился как бы неким духовным лицом всей Руси, идейным выражением ее духовносозидательной основы, ее культуры и государственности. Полноценные силы народа получают соки от его духовной закваски. Преподобный Сергий явился как бы духовным сердцем русского народа. «В его лице русский народ осознал себя, свое культурно-историческое место и только тогда, осознав себя, получил историческое право на самостоятельность»³². «Смертоносной разделяющей людей было противопоставлено в лице преподобного Сергия живоначалное единство, неустанно осуществляемое духовным подвигом любви и взаимного вспомоществования»³³. Несомненно, эти идеи вкладывались в видных людей того времени, подобных великому князю Димитрию Донскому. В истории открылся новый век — век культурного воплощения духовного единства русского народа во имя таинственного и абсолютного единства Святой Троицы³⁴.

Поборник национального созидания древней Руси назывался старцем «чюдным», житие которого было «чистое, тихое и богоугодное»³⁵. Еще в его молодости современниками отмечались в нем следующие нравственные качества: «тихость, кротость, слова молчание, смирение, безгнебие, простота без пестроты, любовь же равну ко всем человеком»³⁶. Особенны были у преподобного Сергия и формы обличения провинившихся из братии обители: «не яростию обличаше я и наказаше, но яко издалуче с тихостию и кротостию акы притчами наводя. глаголаше им, хотя уведати тщание и усердие их аще к Богу»³⁷.

Мы отметили лишь те черты из характеристики преподобного Сергия, которые имеют непосредственное отношение к нашей теме, чтобы показать тот дух и ту целеустремленность, которой была пропитана жизнь и духовная атмосфера обители Святой Троицы, где был иноком преподобный Андрей Рублев. Именно здесь он мог лучше всего уяснить себе свой духовный и творческий путь в столь глубокодуховной, нравственной и культурной обстановке. Глубина его произведений получила здесь свою духовную закваску путем как его личного монашеского подвига, так и всего, что он здесь видел, слушал, наблюдал, созерцал.

Преподобный Андрей Рублев был подлинным сыном своего народа и эпохи. Чтобы лучше себе представить культурные устремления Руси того времени, следует коснуться вопросов, тогда интересовавших русское общество, лучших представителей его столичной культуры. С этой целью рассмотрим культурные запросы того времени. То была эпоха глубокого интереса к своему национальному прошлому, к эпохе своей

независимости, к старому Киеву. Одновременно с этим Русь была в оживленных сношениях с Византией, включалась в ее духовные и культурные запросы; она также не была оторвана и от Запада. Все это очень обогащало духовное развитие носителей русской культуры, способствовало росту идеи самосознания и призывало к разрешению животрепещущих вопросов, связанных с национальным возрождением народа и всей страны в целом. «Именно в этот период, — по словам Д. С. Лихачева, — складывались своеобразные черты русской государственности, русской культуры, русского характера». «Киев и его князь Владимир становятся представителями Руси: страны и народа»³⁸. Русский человек почувствовал необходимость оглянуться на свое прошлое во имя идеала будущего. Этим объясняется также и желание московских великих князей вести свое великокняжеское происхождение от киевского князя Владимира через владимиристо-суздальских князей. Димитрий Донской первый стал на ту точку зрения, что Москва является наследницей Владимира. С этой целью в свое время московские князья ездили во Владимир для поставления на великокняжеский престол.

В летописях того времени проводится мысль о безусловной необходимости объединения всех князей во имя сохранения себя от междоусобиц и распри. Глубокое чувство проникновения в национальные интересы родины придавало летописям особую серьезность и значительность. Их содержание было одним из основных проявлений национальной специфики русской культуры³⁹. Эту же линию всегда проводила и Русская Церковь в лице своих иерархов, всегда считавших своим святительским подвигом мирить враждовавших между собой князей. Древнейшие летописи, так же, как и «Слово о полку Игореве», содержат в себе призывы к объединению Русской земли. Особенно ярко эта мысль выражена в «Повести временных лет» (Выдубецкая редакция, XII в.): «Почьто губим Русскую землю, сами на ся котору деюши? а половци землю нашу несуть розно, и ради суть оне межю нами рати; да ныне отселе имемся в едино сердце и блюдем Русьские земле». «В этих призывах слышался голос народной мудрости, требовавшей единения всех сил страны для защиты родины»⁴⁰.

То же можно сказать и в отношении изобразительного искусства. Область изобразительных искусств, наряду с другими культурными отраслями, представляла собой особый характерный момент в жизни Руси конца XIV — начала XV ст. Здесь также в значительной мере сказались внимание к своей истории. Оно нашло свое отражение в повышенном интересе к владимиристо-суздальскому зодчеству в связи с политическими идеями Москвы как наследницы этой культуры. Происходит ремонт Владимирского Успенского собора, в Московской Руси строятся храмы, близкие по стилю владимиристо-суздальскому зодчеству. Обращаясь к живописи того времени, мы видим в ней элементы, характерные для Руси того времени и показывающие, что Русь по части художественного развития переживала в известной мере те же изменения, что Византия и западноевропейская культура.

Эпоха конца XIV — начала XV вв. проходит под знаком внимания к человеческой личности. То был поворот огромной значимости, ибо он заставил все перечисленные культуры коренным образом пересмотреть, в частности, формальное построение образа, что стояло в теснейшей зависимости от отношения к внутреннему его содержанию. Этот поворот к индивидуальной человеческой личности повышал ее значимость, вел к углубленной трактовке ее в искусстве. Одновременно происходил процесс освоения культуры, повышался интерес к познанию и расширенному умственному кругозору.

Подобные явления происходят и в умозрительной области византийского монашества, яркий пример которого представляет собой свя-

той Григорий Палама. Богословское течение в связи с этим выдающимся богословом XIV ст. слывет под названием «исихазма». Его сторонники углубляли вопрос о роли чувств в человеческой жизни, являющихся, с их точки зрения, основами человеческого знания. Святой Григорий Палама явился ярким выразителем идей исихастов, которые не были каким-либо новым аскетическим учением, повторяя идеи о созерцательной жизни восточного монашества, но углубленное внимание к подобным вопросам весьма своевременно подчеркивало духовную и телесную значительность природы человека.

Основная мысль святого Григория Паламы в учении о человеке сводилась к тому, что человек, будучи создан по образу и подобию Божьему, занимает центральное место во вселенной⁴¹. Человек, по его словам, есть «некий малый мир», отражающий в себе все мироздание и объединяющий собою его в единое целое, поэтому и произведен позже всех, как бы являясь заключением мироздания⁴². Но на этом святой Григорий не останавливается. Он говорит о том, что «человек в большей степени, чем ангел, наделен образом Божиим, хотя (ангелы) и превосходят нас во многом, но в некотором отношении они ниже нас. Если они являются простыми исполнителями велений Божиих, то человек в качестве душевно-телесного существа создан для господства и властвования над всей тварью»⁴³.

Особого интереса с нашей стороны заслуживает учение святого Григория Паламы о соучастии человеческого тела в духовной жизни человека. «Тело, — говорит он, — подобно душе, есть творение Божие и есть не одна душа, но соединение души и тела. Обладая этой телесностью, человек более в себе запечатлел образ Божий, нежели ангелы, являющиеся чистыми духами»⁴⁴. Благодаря соединению с телом человек получил животворящий дух, что его возвышает над ангельским естеством.

Благодаря учению святого Григория Паламы подчеркивалось значение в человеке тела как обиталища Святого Духа, в силу чего тело имеет способность переживать под влиянием души некие духовные расположения; оно уже в здешней жизни может соучаствовать в благодатной жизни духа⁴⁵.

Подобный взгляд на человеческую плоть как ближайшую соучастницу в человеческом обожении, в духовном ее преобразении приводил искусство к исканиям воплощения этих глубин в человеческом образе, следовательно, и в Божьем образе. Художники стремятся к усиленному психологическому выражению образа. С другой стороны, происходит постепенное приближение Божьего образа к человеческому. Стирается резкая грань, существовавшая между обоими образами в период XII—XIII вв.: в Божественном образе появляются мягкие душевные качества, исчезает строгая абстрактная, надмирная величавость. В фигуры действующих лиц вводится сильное, порывистое движение жизни; это передается и на состояние одежды, как бы развевающейся от сильного ветра; всё большую роль приобретает наблюдение над природой, усиливается интерес к пейзажу, в орнамент проникают реалистические детали, ярко загораются краски, своей тональностью напоминающие цвета природы⁴⁶. Все эти веяния нашли яркое отражение, в частности, в искусстве Новгорода второй половины XIV ст. Достаточно вспомнить творчество гениального византийского мастера Феофана Грека, полное глубокого психологизма, тонких наблюдений над действительностью, замечательного понимания колорита, путем лаконичных средств достигающего больших художественных нюансов⁴⁷.

Ранее Новгород, а позже Москва представляли из себя большие художественные центры, куда со всех сторон стекались лучшие русские и иноземные мастера искусства. При такой значительной культур-

ной обстановке можно было многому поучиться, многое подметить, культурно расти. Сами представители власти, государства и Церкви в лице, например, Димитрия Донского, святого митрополита Алексия, преподобного Сергия, святого Стефана Пермского и других, подобных им деятелей составляли лучшую, прогрессивную часть общества, которая усиленно трудилась на благо созидания расцветающего своей национальной жизнью отечества⁴⁸. В. О. Ключевский о названных трех святых говорит: «Эта присноблаженная троица ярким созвездием блещет в нашем XIV в., делая его зарею политического и нравственного возрождения Русской земли».

Русь посещают греки, сербы, болгары. Они пишут иконы, расписывают храмы, приобщают русских к высокой многовековой культуре Византии. Русская литература и искусство приобретают известность в славянских странах и в землях, граничащих с Русью.

В таком-то значительно культурном окружении и вырастает преподобный инок Андрей Рублев в гениального, ведущего художника Московской Руси конца XIV — начала XV вв. Он вдумчиво присматривается к драматическому творчеству Феофана Грека, его помощников и товарищей, улавливает ведущие в нем черты, проникается ими, вдохновляется, но не продолжает их в своем творчестве, а творит свое, родное искусство, дает своеобразные глубоконациональные образы, которыми не ошеломляет, не изумляет, подобно Феофану, виртуозностью кисти и процессом работы, не разговаривает, как тот, на ходу при этом с посетителями — нет, он русский инок, в тиши лесов, в уединении, молитве, созерцании создает образы, полные внутренней гармонии, проникающие в Божественную жизнь и близкие нуждам и запросам исстрадавшейся от народных бедствий русской души.

* * *

Биографические данные о преподобном Андрее Рублеве мы почерпаем как из житий преподобных Сергия и Никона, так и из кратких летописных записей и прочих отрывочных источников. Эти сведения весьма невелики и могут служить лишь небольшими вехами, отмечающими отдельные моменты из его жизни и творчества. Однако на основе их можно составить некоторые представления о его личности и тех условиях, в которых он жил и творил.

До нас не дошло сведений о времени и месте его рождения, так же как не знаем и того, где он жил и работал в молодости, сколько времени находился в обители преподобного Сергия и когда он в нее поступил. Первая дата из его биографии падает на 1405 г. — в связи с его работой в Благовещенском соборе в Москве, в Кремле. Здесь он выступает в числе главных художников, хотя и числится третьим по порядку. Он уже «чернец» (инок) и заслуженный мастер. «Тое же весны (1405 г.), — читаем мы в летописи, — начата (бысть) подписывати церковь каменную святую Благовещения на князя великаго дворе, не ту, иже ныне стоит, а мастера бяху Феофан иконник Гречин, да Прохор старец с Городца, да чернец Андрей Рублев»⁴⁹.

Следующим известием будет являться работа преподобного Андрея Рублева в Успенском соборе во Владимире в 1408 г. Об этой работе мы имеем указание в четырех списках летописей почти одной и той же редакции. «В лето 6916 (1408 г.) мая в 25, начата бысть подписывати великая и соборная церковь Пречистая Володимирская; а мастера Данило иконник да Андрей Рублев»⁵⁰. Здесь впервые упоминается имя инока Даниила, по прозвищу Черный, который, как увидим из других письменных источников, был старшим по возрасту и, может быть, его учителем, ибо всегда упоминается на первом месте и пожизненно связан с преподобным Андреем Рублевым тесными узами дружеской духовной любви. Это проявление дружбы в иночестве — весьма

редкое явление и говорит о сердечной настроенности обоих «спостников», иноков, при соединении ее со строго подвижнической жизнью. Опытное постижение этих глубочайших духовных проявлений, редких в человеческой близости, очень возможно, могло дать свои плоды в произведении Святой Троицы.

Следующим известием следует считать отрывок из «Сказаний о иконописцах», где говорится о написании Андреем Рублевым образа Святой Троицы. «Преподобный Андрей, Радонежский иконописец, прозванием Рублев, писал многие святые иконы, чудны зело и украшены. Бе той Андрей прежде живяше в послушании преподобного отца Никона Радонежского. Той повеле ему при себе написати образ Пресвятыя Троицы, в похвалу отцу своему, святому Сергию чудотворцу. Последи же живяше в Андроникове монастыре, со другом своим Даниилом, и zde скончася»⁵¹. Судя по этому известию, икона Святой Троицы была написана преподобным Андреем Рублевым в бытность его в Троице-Сергиевом монастыре, но когда это было, точно не указано. Он, конечно, был уже в это время монахом, ибо выражение «живяше в послушании» не есть указание на состояние его в качестве послушника, а представляет собой, скорее, общее монашеское выражение, по которому всякое дело, исполняемое в монастыре, вне зависимости от звания является послушанием. Данное известие по характеру своего изложения может показаться написанным много лет спустя после указываемого факта. Оно в весьма общих чертах говорит о событиях, как бы уже давно прошедших.

Следующее известие о работах преподобного Андрея Рублева связывается с постройкой преподобным Никоном каменного Троицкого собора, построенного приблизительно в 1422—1423 гг. (точной даты постройки собора история нам не сохранила). В Житии преподобного Никона, написанном Пахомием Логофетом (редакции 1647 г.), говорится сначала, что он «церковь прекрасну воздвиге в память и похвалу своему отцу и многими добротами сию украсив, зело же паки и на се нудящесе еже подписанми украсити ю, но убо от неких възбраням бе скудости прилучившися ради по скорби оной»⁵². Исходя из данного текста, можно предположить, что выстроенный им храм не сразу был украшен живописью, чем, конечно, не мало печалился старец-игумен.

Далее, в том же житии говорится о появлении преподобного Андрея Рублева, Даниила и прочих с ними живописцев для того, чтобы они «подписанми» украсили храм. Там читаем следующее: «Но той (т. е. преподобный Никон) желанием побеждаем, тщашесе узрети своима очима церковь ону всячески украшену и вскоре собра моужи живописцы, в добродетелех совершенны Даниила именем, и спостника его Андрея, и прочих с ними, и абие делу касаются, и зело различными подписанми оудобривше тоу... и яко совершивше вся, абие отходят»⁵³, т. е. отъезжают в Андроников монастырь, где они жили последние годы своей жизни. Академик И. Э. Грабарь полагает, что роспись Троицкого собора была произведена в 1425—1426 гг.⁵⁴

Нам кажется весьма возможным предположить следующее. При сличении этих двух отрывков не случайно, что в первом говорится об украшении выстроенного храма «многими добротами», а во втором в двух местах упоминается термин «подписанми». Не могло ли случиться такого факта, что выстроенный храм сразу же был украшен иконостасом и в нем происходила служба, но стены не были расписаны и это обстоятельство не могло, конечно, не огорчать строителя игумена Никона? Эта печаль усугублялась тем, что он предчувствовал скорую свою кончину и таковую же друзей — иноков Даниила и Андрея. В свете такого предположения храмовой иконостас мог писаться в основном тем же составом художников, что и во второй части отрывка, т. е.

иноками Даниилом и Андреем с их помощниками и мастерами, по во второй раз у них могла быть работа сосредоточена, главным образом, над стенами собора — фресками, почему и термин «подписанни» говорит более о настенной живописи, а не об обоих родах живописи вмести.

Следующее и, надо полагать, последнее известие — о работе мастеров в соборе Спасо-Андроникова монастыря. Об этом в Житии той же редакции 1647 г. говорится следующее: «Абие (преподобные Андрей Рублев и Даниил) отходят во един от монастырей Богом спасаемого града Москвы Андроников именем, и тамо церковь во имя Всемилющего Спаса такожде подписанни украсивше последнее рукописание на память себе оставиша, и мало пребыв смиренный Андрей оставив свою жизнь ко Господу отиде. Таже и спостник его Даниил, оба добре поживста и в старости велице быста, благий конец прияша»⁵⁵. Далее повествуется о трогательной кончине инока Даниила, в которой сказалась взаимная глубокая любовь спостников-старцев между собой. «Егда бо хотяше Даниил телесного соуза отрешитися, абие видит возлюбленного ему Андрея в радости призывающа его. Он же яко виде его же желаше, зело радости исполнися, братиям же предстоящим поведати им спостника своего пришествие и абие предаде дух»⁵⁶.

Так в Господе и в непрерывающейся взаимной любви почтили два великих русских живописца, показавших как своим творчеством, так и взаимными отношениями друг к другу, не говоря о подвижнической их жизни, что они творили в произведениях то, чем были переполнены их сердца: любовью к Богу и друг к другу, и этим исполнили две основные заповеди Божии. Вот где отчасти скрыта основа глубины чувств в их произведениях.

Характеризуя жизнь обоих старцев, как украшенных «великими добродетелями», именуемых «преподобными» из большого уважения к ним со стороны их окружавших современников, древняя письменность зафиксировала еще одну важную черту, касающуюся их отношения к области иконотворения. В «Отвещании любозаборным», составленном преподобным Иосифом Волоцким, жившим в 1440—1515 гг., читаем следующее: «Чудни они и пресловущи иконописцы Даниил и ученик его Андрей и ини мнози таковы же, и толику добродетель имуще и толику тщание о постничестве и иноческом жительстве, яко им Божественныя благодати сподобитися, и токмо в Божественную любовь преуспевати, яко никогда же в земных упражнятися, но всегда ум и мысль возносити к невещественному и Божественному свету, чувственное же око всегда возводити, ко еже от вешных веков написанным образом Владыки Христа и Пречистыя Его Матери и всех святых. Яко и на самый праздник светлаго Воскресения Христова на седалищах седяща и пред собою имуще Божественныя и всечестныя иконы, и на тех неуклонно зряще Божественныя радости и светлости исполняхуся. И не точию на той день тако творяху, но и в прочая дни, егда живописательству не прилежаху»⁵⁷.

Эти сведения преподобный Иосиф Волоцкий заимствовал из рассказов старца Спиридона, бывшего игумена Троице-Сергиева монастыря⁵⁸. Хотя это сообщение и не может для нас служить первоисточником, ибо оно сравнительно позднее и передано через посредствующее лицо, однако в то же самое время является необычайно ценным, ибо несколько приоткрывает нам духовный облик художников⁵⁹. Согласно этому известию, преподобный Андрей Рублев, Даниил и им подобные иноки вели высокодуховную постническую жизнь, имея ум всегда устремленным к Богу, и преуспевали в Божественной любви. Подобная же целеустремленность, соединенная с созерцательностью, лежала в основе их творчества. Как истинные художники, они и в праздники, не исключая даже праздника Пасхи, не выходили из пределов творче-

ских задач, являвшихся для них святым послушанием Церкви. Долговременное взирание на образы в праздничные дни говорит об очень важном моменте — любви к созерцанию, в котором соединялись воедино духовные и творческие устремления, с одной стороны, и глубокая органическая связь с древним церковным искусством, с другой. Все эти элементы находят свое глубокое отражение в творчестве преподобного Андрея Рублева.

Он был по своему духовному складу по преимуществу художником созерцательного направления. Его иноческое звание само по себе уже доказывает эту природную склонность, факт же поступления в тихую лесную прославленную обитель Сергиеву еще более утверждает нас в этом. Всматриваясь в его произведения, мы невольно приходим к мысли о каком-то чрезвычайно глубоком духовном родстве между собой этих трех крупнейших имен — преподобных Сергия, Никона и Андрея. Все они Радонежские, все они служат в похвалу и славу Имени Святой Троицы, для своей родной земли. Вся их жизнь — это напряженный личный духовный подвиг, и у каждого в руках, кроме того, свое особое делание — послушание: два первые из них — деятельные строители монастыря, третий — художник. Но при всем этом трудном сочетании двух основных иноческих подвигов они в то же самое время глубочайшие, проникновенные созерцатели, что является как бы венцом их трудов, сферой, их утешающей и вводящей в таинственное постижение плодов богообщения, в созерцание неких духовных видений, откровений, причем третий из них — преподобный Андрей Рублев, запечатлевает эти откровения во вдохновенном творчестве; все они трое духовными, умными очами зрели Бога. Он им открывался, и третьему выпал жребий эти видения запечатлеть навсегда в образах. Их объединяет между собой глубокое духовное, внутреннее родство: тихость, кротость нрава, неведомые миру прелести и откровения монашеской жизни.

Находясь в зените славы и расцвете своего творчества, преподобный Андрей Рублев, однако, не меняет своей жизни в уединенном монастыре на жизнь в столичной обители до тех пор, пока этого не потребовали сложившиеся обстоятельства. Гениальный мастер богооткровенных творческих дерзаний, он всей душой жаждет напаяться от боговдохновенного источника, струящегося от духовного образа преподобного Сергия. Кто знает, разве исключена возможность, что он мог застать этого светильника еще в живых в годы своей молодости? По мысли исследователей, преподобный Андрей Рублев родился не позднее 60-х годов XIV в. Принимая же во внимание, что преподобный Сергий скончался в 1392 г., можно вполне предположить, что ему в то время было не менее 30 лет при дате его смерти в 1430 г. и возможных годах жизни 70—80, если не более. Во всяком случае написанное им произведение — икона Пресвятой Троицы чрезвычайно убедительно говорит о необычайно гениальном прозрении в тайну Троичности Божества, и не без основания некоторые из исследователей склонны утверждать, что этот замысел был ему дан самим преподобным Сергием⁶⁰. «В иконе Святой Троицы Андрей Рублев был не самостоятельным творцом, а лишь гениальным осуществителем творческого замысла и основной композиции, данных преподобным Сергием»⁶¹.

Так или иначе, но в этом образе души преподобного Сергия и преподобного Андрея Рублева проникновенно соединились благодатию Божией воедино в честь и славу Живоначальной Пресвятой Троицы, и это единение дало образу необычайную силу выразительности, выявило в предельной степени особый характер всей творческой деятельности великого мастера. Более того, это чаяние не только обеих душ угодников Божиих, но и чаяние премирной Божественной тишины всего народа, столь терпеливо и кротко несущего рознь мира на своих мно-

гострадальных раменах. Оно в то же время явилось неким святилищем его воскресающего национального духа. Поэтому, прежде чем перейти к анализу произведений преподобного Андрея Рублева, мы сочли нужным уяснить себе склад души художника, его духовную сущность, ибо в свете этого нам ясным и убедительным покажется как формальное построение его произведений, так и глубина его творческих озарений.

* * *

Не лишне, хотя бы вкратце, воскресить в памяти ту обстановку монастыря при преподобном Никоне, в которой пришлось жить преподобному Андрею Рублеву и творить.

Эпоха, в которую жил и творил преподобный Андрей Рублев, была временем весьма напряженного созидания жизни среди многих народных невзгод. Троицкий монастырь при преподобном Никоне особенно нуждался в его мастерстве. На глазах преподобного Андрея Рублева создавались одна за другой церкви в монастыре в честь Святой Троицы⁶². И, может быть, не одну икону в честь Ее Имени он написал в те годы, переживая эту идею, восходя ко все большему и глубокому пониманию этой столь трудной темы произведения.

Достаточно сказать, что Троице-Сергиев монастырь претерпел в 1408 г. полнейшее разорение от татарских полчищ Едигея. Преподобный Андрей Рублев только что в этом году окончил огромную ответственную работу в г. Владимире по росписи Успенского собора и, кто знает, может быть, снова возвращался к себе в монастырь, чтобы вместе с братней и преподобным Никоном вновь отстроить на погорелом месте монастырь. То была, несомненно, горячая пора строительства в монастыре. Преподобный Никон, выстроив в 1411 г. деревянную церковь на месте пожарища, таит в себе заветную мечту воздвигнуть каменный храм в обители в похвалу своему великому учителю и Божьему угоднику. Каждый из иноков несет свое послушание. Монастырь еще более расширяется и благоустраивается, нежели при преподобном Сергии. Имя безмолвника-строителя преподобного Никона, по словам его жизнеописателя, «обносимо» бывает «яко свещение некое»⁶³ среди окрестных жителей — так благововели они пред смиренным носителем заветов Сергиевых. Подобно последнему ходит и его ученик, одетый во власяные рубища, неослабно пребывая в молитве, в иноческих подвигах, в дневных и ночных молитвах. Имея дар умиления, он, по словам того же писателя, имел также излитие слез на молитве, «яко всему лицу его и рясном опаленым быти». Находил он при этом время и для прилежного чтения святоотеческих писаний, и для частого обхода всех «служб и деланий» монастырских, укрепляя и наставляя братию проходить с терпением иноческие подвиги⁶⁴.

Среди разнообразных монастырских служб и послушаний некоторые из братии занимались переписыванием книг. О чтении святоотеческой литературы весьма серьезного содержания указывают рукописи XIV—XV вв.; среди таковых книг мы встречаем творения святого Григория Богослова, преподобного Иоанна Лествичника, аввы Доротея и др. Эти книги вскрывают перед нами глубину запросов насельников монастыря, его значительную духовную культуру⁶⁵. Библиотеку монастыря составляют, в частности, «Доброписания многа» Афанасия Высоцкого, ученого инока, который в течение 20 лет живет в Константинополе и создает вокруг себя группу переводчиков и переписчиков, подобных Епифанию Премудрому и др. Через подобных людей монастырь общался к византийской богословской мысли. И сам он имел в лице преподобных Сергия и Никона, святителя Алексия и прочих, подобных им, благодатных мужей, возглавлявших духовнообразованное культурное общество тогдашней столицы Руси.

Все это происходило на глазах преподобного Андрея Рублева, дава-

ло обильную пищу его уму и сердцу, вдохновляло его на творчество, развивало в нем понимание художественных задач эпохи. Обстановка духовно бодрствующего монастыря сменялась для него порой на более оживленную столичную жизнь в окружении крупнейших художников тогдашней Руси и Византии. Рядом с ним работал темпераментный «гречин» Феофан, приводивший в изумление наблюдавших за его виртуозным процессом творчества. Тихо и уединенно, созерцающе работал инок Андрей. Ничто не ускользало от его вдумчивого острого взора. Москва в то время была неким водоемом, куда стекались и где скрещивались самые разнообразные творческие силы и направления. Все это видел и наблюдал наш поседелый в трудах и подвигах старец, на склоне своих лет глубже постигал значительность заветов Сергиевых и, склоняясь к закату дней своих, оставил как бы лебединую песнь о своем творчестве — образ Троичного согласия Божественной любви. Вот с чем собрался отходить из сей жизни этот великий подвижник Радонежский, воистину чудотворец-иконотворец Андрей Рублев.

ГЛАВА II. СПОСОБЫ ВОПЛОЩЕНИЯ БОГОСЛОВСКИХ ИДЕЙ В ТВОРЧЕСТВЕ ПРЕПОДОБНОГО АНДРЕЯ РУБЛЕВА

(Анализ произведений)

1. Икона Святой Троицы

Изучение творчества преподобного Андрея Рублева следует начинать с его произведения — иконы Святой Троицы (см. фото 1 на 1-й полосе вкладки) — по следующим обстоятельствам.

Прежде всего, этот образ, как говорилось ранее, имеет свой так называемый «паспорт». О его написании есть указание в письменных источниках: в «Сказании об иконописцах» и косвенно в Деяниях Стоглавого собора 1551 г. Далее, он написан на склоне лет мастера и тем самым отразил в себе все характерные черты его творчества в их высшем развитии как идейном, так и художественном. Анализ памятников рублевского круга немислим без сравнения с этим произведением; оно является определяющим моментом их близости или отдаленности от сходства с его кистью.

Просматривая более ранние произведения преподобного Андрея Рублева, мы можем увидеть, как постепенно шел гениальный художник к созданию образа Святой Троицы. Не сразу зазвучал сильным аккордом его колорит, смягчились линии, приобрели особый аристократизм формы. Это произведение далеко опережает своим художественным выполнением всё ранее им совершённое. Скажем больше: оно явилось не только итогом всей его предыдущей творческой деятельности, но и ярким выражением живописных достижений русской иконописи конца XIV — начала XV ст., отражая в себе глубину духовной жизни «и вместе с тем национального самосознания и мысли русского народа» этого периода⁶⁶. Здесь идейные проблемы, вынашиваемые лучшими ее представителями, нашли свое блестящее художественное претворение, и можно только удивляться их тесной взаимосвязи. Ни в одном произведении древнерусской живописи не сказалась в столь яркой степени, как в этом образе, важность выбора художественных способов для воплощения богословских идей. «Троица» Рублева явилась наилучшим оправданием всего иконописного стиля в целом.

Само собой понятно, что подобное произведение не могло возникнуть сразу во всей его художественной законченности, так же как несомненно и то, что оно не было лишь результатом личных творческих дерзаний художника⁶⁷. «Великое не возникает случайно и не бывает капризной вспышкой; оно есть слово, к которому сходятся бесчислен-

ные нити, давно намечавшиеся в истории. Великое есть синтез того, что по частям фосфорически мерцало во всем народе». Это, в частности, доказывает нам история развития иконографии данного сюжета.

Задолго до произведения преподобного Андрея Рублева были в искусстве Византии и Востока тенденции к композиционному построению, развивавшемуся в сторону приближения к подобному расположению фигур. Это было, быть может, не всегда осознанное желание объединения всех трех фигур в единое идейное целое. Подобно многим явлениям в искусстве, на протяжении нескольких веков художественная творческая мысль интуитивно заостряла свое внимание именно на таком объединении фигур, которое постепенно, отдаляясь от повествовательного характера изображения путем исключения фигур Авраама и Сарры и различных аксессуаров, приближалось к абстрактному принципиальному выражению идеи Святой Троицы.

В иконе же преподобного Андрея Рублева эти отдельные интуитивные художественные искания нашли свое полное идейное завершение. Этот художник, может быть, первым осознал кроющееся в этом созревшем художественном построении богатейшие возможности для показа идеи Троицы Божества. В этом творческом усилии многих людей, разрозненных веками и стилями, и их объединении в лице преподобного Андрея Рублева нельзя не усматривать соборного голоса Церкви, явленного в ее искусстве.

Рассматривая изображения Святой Троицы в их историческом развитии, мы находим весьма различные трактовки темы, которые нельзя объяснить одними лишь сменами стилистических вкусов эпох. Углубляясь в этот вопрос, мы замечаем, что это обстоятельство вызвано весьма различным пониманием библейского текста христианской экзегетикой.

Что же мы читаем в Библии? В 18-й главе книги Бытия повествуется о том, как Аврааму у дубравы Мамре явился Господь, когда он однажды сидел при входе в шатер. Произошло при этом следующее. Увидев трех мужей, стоящих напротив него, он побежал к ним навстречу, поклонился до земли и сказал: «Владыка, если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего» (ст. 3). Далее говорится о приготовлении Авраамом и Саррой трапезы, заклании Авраамом с этой целью отборного теленка и испечении Саррой пресных хлебов.

За трапезой между Господом и Авраамом происходит беседа, в которой Аврааму предсказывается о рождении от него сына Исаака. По окончании трапезы Авраам провожает трех мужей, отправляющихся в города Содом и Гоморру. Как за трапезой, так и в пути Авраам получает извещение от Господа об истреблении жителей этих городов, погрязавших в нечестии. Во время этой беседы двое спутников опережают их, и Авраам остается один с Господом. После просьбы Авраама пощадить жителей при известном условии Господь отходит от него, и Авраам возвращается обратно в свое жилище.

В следующей, 19-й главе повествуется о пришествии обоих мужей в Содом, к Лоту. В этой главе они уже называются Ангелами, а иногда мужами или вместе и теми и другими (ст. 16). Лот, приветствуя, называет их «государями» (ст. 2). Обращаясь к Лоту, они говорят, что Господь послал их истребить город (ст. 13). Выводя из Содома Лота и его семью, один из Ангелов ведет с Лотом беседу, и тот его называет «Владыкой». Когда Лот вышел из города, говоривший с ним сказал ему: «Поспешай, спасайся туда (т. е. в ближайший город Сигор); ибо Я не могу сделать дела, доколе ты не придешь туда» (ст. 22). Далее повествуется о том, что после пришествия Лота в Сигор «пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба и ниспроверг города сии» (ст. 24---25).

Никто из святых отцов и учителей Церкви не сомневался, что в этом рассказе скрывается одно из бывших Аврааму Богоявлений. Однако были разногласия в следующем: а) явился ли Аврааму Господь с двумя Ангелами; б) или то были просто три Ангела, служившие средством к внешнему обнаружению чрез них Божества⁶⁸; в) или же, наконец, то были в виде Ангелов все три Лица Святой Троицы.

Раньше всех и прямее высказался о первом положении святой мученик Иустин Философ (II в.). Об этом он пишет следующее: «Священное Писание говорит, что Бог являлся Аврааму, Моисею и другим ветхозаветным праведникам. Но это не был Бог Отец. Бог Отец всегда пребывал выше небес, никому никогда не являлся и ни с кем прямо не беседовал»⁶⁹. Для творческой и промыслительной деятельности над миром служил Ему Его Сын, называемый Божественным Логосом. Он-то, принимая различные формы явления в виде Ангела, человека, в частности, являлся и Аврааму⁷⁰.

В связи с вышеизложенным взглядом святого мученика Иустина Преосвященный Сильвестр замечает, что подобное воззрение являлось своего рода крайностью в Церкви, которая впоследствии привела к арианству⁷¹.

Взгляда святого мученика Иустина о явлении Аврааму Господа и двух Ангелов придерживались Тертуллиан, святой Иларий, блаженный Феодорит, Евсевий и святой Иоанн Златоуст. Последний по этому поводу замечает следующее: «Не удивляйся, что праведник, принимая трех странников, говорит: «Господи», обращаясь как бы к одному, может быть, один из пришедших казался важнее других»⁷². Далее он еще яснее выражает ту же мысль: «В куще Аврааму явились вместе и Ангелы, и Господь их. Но потом Ангелы, как служители, посланы были на погубление тех городов, а Господь остался беседовать с праведником»⁷³.

Второе мнение о явлении Аврааму трех Ангелов, как не заключающих в себе ничего существенно принадлежащего Богу, но лишь служивших средством для внешнего Его обнаружения, разделял, в частности, блаженный Августин. Он говорит следующее: «Авраам встречает трех, а поклоняется Единому. Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы Единому, исповедал единого Бога в трех Лицах»⁷⁴. Таким образом, здесь число «три» рассматривается скорее как внешнее символическое выражение Тринитасности Божества, а поклонение и обращение к одному из Лиц — как указание на единство Его⁷⁵.

К этому же мнению может быть отнесено место из Послания апостола Павла к Евреям (13 гл., ст. 2), где он, уча о страннолюбии, говорит о том, что чрез него «некоторые, не зная, оказались гостеприимство Ангелам». Это место святой Иоанн Златоуст относит к явлению Аврааму Господа и Ангелов⁷⁶. Приведенная выше цитата из Послания апостола Павла также говорит за то, что христианская древность не склонна была особенно резко различать достоинство явившихся Аврааму мужей, называя их всех «Ангелами».

Наконец, третью точку зрения разделяли, в частности, святой Афанасий Великий, святой Амвросий и другие. Они усматривали в образе трех странников явление всей Пресвятой Троицы⁷⁷. Такое понимание Богоявления Аврааму, как явление Бога в трехличном виде, сделалось впоследствии всеобщим в Церкви. Его разделяет и наша православная догматика⁷⁸.

Может быть, не случайно то обстоятельство, что даже самое непосредственное понимание библейского текста исключало еще один вариант, а именно: два Ангела вообще могли не выражать собой ни скрыто, символически, численно, ни ипостасно Лиц Святой Троицы, а их число «два» могло объясняться количеством городов (Содома и

Гоморры), истреблять которые каждый из них был послан. Во всяком случае думать так дают нам некоторое основание стихи 17-й, 21-й и в особенности 22-й 19-й главы Бытия, где говорится о беседе с Лотом лишь одного из Ангелов, который собирался истребить Содом. Он говорит в конце беседы Лоту: «Вот, в угодность тебе Я сделаю и это: не ниспровергну города, о котором ты говоришь (т. е. Сигор). Поспешай, спасайся туда, ибо Я не могу сделать дела (т. е. предать гибели Содом), доколе ты не придешь туда».

Резюмируя все вышесказанное по поводу трех положений, священник А. Лебедев говорит следующее: «При сопоставлении всех этих воззрений должно прийти к тому заключению, что, хотя один из явившихся Аврааму, как Иегова, ясно отличается от посланных в Содом Ангелов, тем не менее самое число «три» несомненно указывает на троичность Лиц в Боге»⁷⁹. К тому же мнению склоняется и святитель Московский Филарет. «Обыкновение Церкви, — говорит он, — представлять на иконах тайну Святой Троицы в образе трех Ангелов, явившихся Аврааму, показывает, что благочестивая древность точно в числе сих Ангелов полагала символ Святой Троицы»⁸⁰.

Большой сдвиг, происходящий в толковании данного библейского сюжета, выявляют богослужебные песнопения IX в. В них Богоявление Аврааму понимается как явление всех Лиц Святой Троицы, хотя и не во всех песнопениях эта точка зрения проводится последовательно. Так, в каноне Иосифа Песнописца († 883 г.) в Неделю святых Праотец читаем: «Видел еси, якоже есть мощно человеку видети Троицу и Тую угостил еси, яко друг присный, преблаженный Аврааме» (песнь 5). В каноне службы святым Отцам говорится: «Древле приемлет Божество едино Триипостасное священный Авраам» (песнь 1). Ряд соответствующих выражений в троичных канонах Октоиха на полунощнице (творение Митрофана Смирнского, IX в.) говорит о том же⁸¹.

Подведем итог всему вышензложенному.

1. Вначале в Церкви, видимо, главенствовало понимание указанного библейского текста в смысле Богоявления Аврааму Господа и двух Ангелов.

2. Постепенно от прямого толкования образуется относительное желание видеть в этом Богоявлении трех Ангелов, своим числом «три» символически выражающих Триипостасность Божества.

3. Наиболее отходящим от непосредственного понимания библейского текста следует считать взгляд на это Богоявление как на явление Аврааму всех Лиц Святой Троицы в виде трех странников.

* * *

Остановим теперь свое внимание на иконографической стороне рассматриваемого библейского сюжета и посмотрим, как на способах его художественного воплощения отразилось подобное различие в экзегетике текста 18-й и 19-й глав Бытия.

Заслуживает внимания то, что во времена Евсевия Кесарийского, жившего в IV в., у дуба Мамврийского находилась картина, изображавшая явление Аврааму трех странников⁸². Эта композиция, как не без основания полагает один из исследователей⁸³, была, возможно, эллинистического типа. Здесь важно отметить следующие подробности в ее трактовке, отмечаемые Евсевием. Фигуры, изображенные на ней, были в состоянии «возлежащих» по восточному обычаю, что говорит за ее очень древний прототип. Далее Евсевий, описывая их размещение, замечает: «Два по одному с каждой из двух сторон, а в середине — более могущественный, превосходящий по сану. Показанный нам в середине есть Господь Сам наш Спаситель... Он, приняв на Себя и человеческий вид, и форму, открыл Себя, каков Он есть, благочестивому праотцу Аврааму и также передал ему знание о Своем Отце»⁸⁴.

Не трудно догадаться, что здесь есть в некоторой доле отражение воззрений святого мученика Иустина. Нас в данном описании интересует подмеченная Евсевием подробность в трактовке сюжета, который он, по-видимому, лично видел. Это — намек на какое-то выделение Христа посредине, присутствие Которого в картине у него не вызвало сомнения.

О подобном изображении в 314 г. у дуба Мамврийского говорит и Юлий Африкан⁸⁵. Он также не обошел вниманием отличие средней фигуры от остальных двух. К сожалению, его слова: «Посредине же более могущественный, возвышающийся над остальными по сану»⁸⁶ почти буквально совпадают с вышеприведенным текстом Евсевия; возможно их источник один и тот же — Евсевий.

Наиболее ранние по времени трактовки изучаемого нами сюжета носят чисто повествовательный характер. То было, по словам М. В. Алпатова⁸⁷, простое соединение трех персонажей без их композиционного объединения между собой. Странники пока еще не имеют крыльев, но у них нимбы на головах. Однако нам кажется не случайным их фронтальное размещение позади стола, принимающее устойчивое иконографическое выражение. Не лишне отметить и некоторые элементы символического характера. Так, в мозаике (середина V в.) базилики Санта Мария Маджоре в Риме три сидящие в ряд фигуры имеют перед собой трехугольные хлебцы, не есть ли это намек на троичность Лиц Святой Троицы? Небезынтересно указать на присутствие над средней фигурой крестчатого нимба, что ясно говорит о твердо сохранявшемся в древней Церкви мнении о явлении Аврааму Христа и двух Ангелов, хотя в этой мозаике крылья у всех отсутствуют⁸⁸.

Как очень ранний пример наличия крыльев и превращения, таким образом, странников в Ангелов следует видеть в миниатюре Библии Коттона (V в.) (см. фото а на 3-й полосе вкладки)⁸⁹. Нет ли здесь косвенного влияния учения блаженного Августина о явлении Аврааму трех Ангелов? Во всяком случае превращение трех мужей в Ангелов — явление более позднее и, может быть, возникшее в X—XI вв. С этой точки зрения нас весьма заинтересовало изображение на миниатюре в «Октаевхе» в Ватикане (XI—XII вв.) (фото в, там же)⁹⁰, где все три Божественных гостя изображены без крыльев, средний же — в крестчатом нимбе. Весьма возможно, что миниатюра повторяет более древнее ее изображение.

Важно также отметить совершенно другое композиционное размещение фигур. Они размещены уже не по принципу изокефалии, а полукругом, причем для того, чтобы возвысить среднюю фигуру, миниатюрист делает стол полукруглым сверху, сохраняя нижнюю сторону горизонтальной и размещая впереди ее две остальные фигуры. Этот иконографический тип получает распространение в восточных провинциях, возможно, в Сирии⁹¹.

М. В. Алпатов посвятил этому типу целое исследование, в котором проводит мысль о постепенной выработке круговой композиции Святой Троицы, послужившей преподобному Андрею Рублеву прототипом для его произведения. Важно отметить постепенное образование двух иконографических типов Святой Троицы: изокефального, отличительным признаком которого является фронтальное размещение трех фигур в ряд, позади стола, и полукруглой композиции с выделением средней, возвышающейся над прочими двумя, фигуры.

По словам М. В. Алпатова, изокефальный тип удерживается в столетнем византийском искусстве, хотя его композиционное решение постепенно склоняется к соединению двух боковых Ангелов с центральным путем наклона в его сторону их голов, что в дальнейшем приведет к выработке круговой композиции типа Рублева⁹².

Нам кажется более правильным взгляд Н. Маллицкого, считающего

изокефальный тип раннехристианским и западным⁹³. Он полагает, что изображаемые художником Ангелы мыслились как равные по достоинству друг другу и что, возможно, подобная изокефальная композиция явилась в результате учения блаженного Августина и прочих западных отцов Церкви, склонявшихся к мнению, что в Богоявлении Аврааму участвовали три Ангела, в которых невидимо присутствовал Господь⁹⁴. Этот же исследователь замечает, что изображение Святой Троицы на Западе вообще не получило распространения, ибо «здесь ему недоставало углубленного мистико-символического истолкования; сюжет ставился менее важным и значительным»⁹⁵.

На Востоке в провинциальных школах, наоборот, утверждалось другое понимание сюжета, идейно и иконографически склонявшееся к трактовке Богоявления как Христа и двух Ангелов, вылившееся впоследствии в композицию под названием «Святая Троица». Этот иконографический сюжет был, по-видимому, воспринят Византией и через нее проник на Русь⁹⁶.

Рассматривая изображения данного типа, мы, однако, обнаруживаем детали, говорящие за то, что иногда художники хотели изображать в иконе не Христа и двух Ангелов, а все три Лица Святой Троицы. Так, на фреске в Чаракилиссе (XI в.) (фото б, там же) на всех трех Ангелах имеется по крестчатому нимбу. Что иногда иконописцы усваивали всем трем Лицам Святой Троицы крестчатый нимб, с этим явлением мы встречаемся неоднократно. Так, подобного характера нимбы изображены в иконе «Отечество» (XIV в., Государственная Третьяковская галерея). Крестчатый нимб над головой голубя — символ Святого Духа — изображен в композиции «Этимасия» (мозаика VII в. в Никейской церкви). По мысли некоторых из богословов, Крест предвечно и онтологично включен в жизнь Святой Троицы. Здесь уместно будет вспомнить о возможном влиянии церковных песнопений на изменение идеологической трактовки сюжета, в связи с появлением в них идеи Троичности, в применении к описываемому библейскому рассказу.

* * *

Эволюция круговой композиции Святой Троицы также несет в себе иногда элементы приближения к подобному пониманию скрытой в ней идеи показа Троицеобразного Божества⁹⁷. С целью подтверждения этой мысли рассмотрим основные вехи, через которые пролегал путь развития рассматриваемой композиции.

Рублевский тип композиции, по мнению М. В. Алпатова, развивался по двум направлениям: столичной византийской школы и восточных провинций⁹⁸. Если Византия вложила в эту композицию элементы объединения фигур путем взаимного склонения голов друг к другу и положения руки центрального Ангела на столе, то восточные провинциальные школы привнесли в нее существенные дополнения, возвысив центрального Ангела над боковыми, а последних разместив впереди стола (см. фото 1).

В эпоху Палеологов, характерную своей склонностью к вписанию сложных композиций в круги, что наблюдается и в Италии, происходит значительное изменение в композиционной трактовке изучаемого нами сюжета. Он вписывается в круг, причем с таким расчетом, чтобы не только не возвысить среднего Ангела, а наоборот, всех трех Ангелов уравнивать между собой⁹⁹. Может быть, в связи с этим полукруглая форма стола, возвышавшая ранее, таким образом, среднего Ангела, теперь сменяется на прямую (см. фото 1). Далее, благодаря склонности к изящно изгибающимся линиям художники порой склоняют голову не только у боковых, но и у среднего Ангела. Прямая ператическая неподвижность уступает место лирическому выражению¹⁰⁰.

Рассмотренные нами вкратце изменения, происходившие на протяжении столетий в данном библейском сюжете, представляют яркий пример тесного взаимодействия идеи с ее иконографической трактовкой.

Будучи по-разному понимаем и изображаем древней Церковью и Византией, этот сюжет неминуемо отразил и на Руси XIV—XVI столетий тот же характер вариации одной и той же темы. Здесь вопрос еще более осложнился привнесением в варианты этого сюжета новой композиции, вошедшей, по мнению Н. Малицкого, с XIV в.¹⁰¹ Новая реплика явилась следствием иконографического совмещения сюжета «Софии Премудрости Божией» с изучаемым образом Святой Троицы.

В результате соединения появились в сюжете Святой Троицы следующие особенности, взятые с первой композиции: позади участников трапезы был поставлен так называемый «киворий», иными словами, балдахин, обыкновенно ставившийся над престолом¹⁰² (см. фото 4 на 4-й полосе вкладки). Идеино он должен был иметь семь столпов, облицованных собой семь церковных таинств, но это количество иконописцами далеко не всегда сохранялось. Далее, что для нас весьма важно отметить, среднему Ангелу не только усвоился крестчатый нимб, но даже надпись «ИИС ХС», ибо, согласно пониманию библейского текста, Премудрость Божия символизировала собой Иисуса Христа.

Имелось на Руси и древнее изокефальное изображение, дошедшее до нас, в частности, от Пскова. Есть основание его прототип связывать с построением собора в Пскове в 1138 г. В настоящее время мы имеем реплику с этого типа, находящуюся в Государственной Третьяковской галерее. Она представляет из себя, возможно, храмовую икону также псковского храма, построенного в 1367 г.¹⁰³ (см. фото 5 на 5-й полосе вкладки).

Нам важно отметить в этой композиции ярко выраженную идею триничности Божества, равенства Лиц и тождества Их существа. Эти черты подчеркнуты всеми художественными способами: композицией (фронтальное изокефальное положение за столом, одинаковость поз — все трое благословляют; нимбы у всех одинаковые, без перекрестий) и колоритом (все трое одеты в темно-зеленые хитоны с киноварными гиматиями, с ассистной разделкой, характерной для их Божественной природы). Общее впечатление одинаковости представленных фигур Ангелов усиливается от полного сходства их лиц.

Краткий иконографический обзор истории сюжета Святой Троицы показывает, что среди различных трактовок данного образа, скрывающих под собой неодинаковую экзегетическую основу, выделяется в особую группу наиболее абстрактное выражение Троидного Божества, сразу же сказавшееся на способах его художественного воплощения. То было, безусловно, следствием высокой духовной культуры понимания образа, объединившего средства художественного выражения с идеей, ими воплощаемой. Так, древний изокефальный тип достиг в Псковской Святой Троице своего глубокоидеального выражения. Не то же ли произошло и с круговой композицией достигшей в творчестве Рублева кульминационной точки своего развития?

* * *

При изучении образа Святой Троицы, выполненного пренеподобным Андреем Рублевым, бросается в глаза целостность его художественного построения¹⁰⁴. Все части этого произведения органически связаны между собой: их нельзя ни убавить, ни прибавить без нарушения стройности заложенного художественного замысла всей композиции.

Вторая особенность — лаконизм выражения. Художник скуп, обдуманно использует все художественные средства; за ними скрывается не только изумительное знание композиционного построения, но и по-

нимание глубокого символического значения деталей. В архитектурно-художественном построении образа сказалась многовековая культура, своим истоком имеющая не только византийские традиции, но еще и эллинское классическое размещение фигур на развернутой плоскости.

Художественная концепция в своей основе имеет круг. Однако эта геометрическая фигура не является как бы формальной рамкой, ограничивающей композицию и придающей нарочитость в ее построении; наоборот, круг здесь приходится рассматривать как идейный художественный замысел, которому естественно подчиняются все части. Он не зрится явственно, тем не менее его присутствие в композиции не вызывает никакого сомнения¹⁰⁵. Круг мысленно описывает фигуры Ангелов; все они по отношению к его центру находятся на равном расстоянии, не исключая даже среднего Ангела; его приподнятость объясняется совмещением его головы с высшей точкой окружности.

Если фигура центрального Ангела позволяет думать об ее вписанности в острый высокий треугольник, входящий в глубь круговой композиции и своим основанием имеющий задний край стола, то два боковых Ангела по своей вписанности в окружность отдаленно напоминают некоторое подобие сегментов. Это лишний раз подчеркивает круговой идейный замысел композиции.

Характерной особенностью данного архитектурно-художественного построения является едва уловимое движение внутри круга, призванное выражать сокровенно струящуюся жизнь Троицы Божества. Этим самым нарушается статичность характера этой мысленной геометрической фигуры. Ритмом линий художник создает в пределах воображаемого круга «плавное, скользящее движение», говорит по этому поводу М. В. Алпатов¹⁰⁶. Принцип динамичности заложен во взаимном склонении голов Ангелов, в приподнятии их ног, наконец, в смещении симметрии: вверху — склоненностью головы среднего Ангела влево и соответствующим передвижением подножий боковых Ангелов вправо — внизу. Отзвуки круговой мелодии мы встречаем всюду, во всем необычайном ритме линий, которые круглятся, нежно и изящно изгибаются, ритмично повторяются.

Идейная графическая задача произведения заключается в том, чтобы выразить уравниваемость и неизменный характер жизни Троицы Божества, вечного в Своем покое и одновременно находящегося в безмолвном строении жизни, внутри Себя заключенной. В соответствии с этой задачей мысленная линия кольцевидно обегает фигуры Ангелов, закругляясь на их внешних контурах. Внутри круга изгибающиеся линии чередуются с прямыми, секущими плоскость образа. Подобное соединение ритмичных линейных движений с прямыми необычайно сильно выражает глубину и серьезность идеи произведения. В то же время оно создает впечатление нежности, певучей мелодии и лиризма. Гармония, ясность, простота — таковы основные черты этого художественного построения. Здесь движение носит оттенок созерцания, а созерцание рассматривается в любвеобильном единении трех. Поэтому здесь упор на единство Божественной сущности, а не на выделение личного характера каждого из трех Ангелов, хотя и характеры не оставлены без особого внимания. Изображаются три в единстве на основе их тройственного соотношения, но не трое.

Той же цели объединения всех Ангелов служат их крылья, как бы некоей золотистой стеной отделяющие их от окружающего мира, призванного служить идее изображения. Отсюда ритмичное склонение горки и дерева вправо, здания — влево, отблескивание подножий, как бы срезающих углы нижней части образа. Подобное ритмичное повторение круговой композиции создает нечто похожее на мысленный восьмигранник, как бы еще сильнее утверждающий композицию кругового построения¹⁰⁷.

В этой симметричной системе подчинения второстепенных частей главному идейному замыслу нельзя не видеть той же высокой культуры архитектурного замысла. Если круг призван заключать в себе центральную идею, ее самозамкнутость в себе, то материальный мир играет в композиции служебную роль, в ритмичном склонении своем скрепляя, дополняя гармоничный замысел произведения.

Все эти характерные моменты нужно помнить при анализе данного произведения, ибо они помогают нам лучше вжиться и понять художественный язык мастера, а через то посылно осознать скрытую в его произведении богословскую идею. Последний момент — самый трудный и существенный при анализе образа Святой Троицы, что с достаточной ясностью вытекает из рассмотренной нами иконографической истории изучаемого сюжета.

* * *

Прежде всего, сам по себе процесс творчества отличен от искусствоведческого анализа: если там в основе — религиозное благодатное озарение, творческая интуиция, то здесь — кропотливое изучение памятника в целом и связующих его частей, в основе которого лежит рассудочность.

Далее, нас отделяет от памятника его пятисотлетняя давность, и поэтому наше понимание есть, прежде всего, современное понимание, и отсюда неминуемы ошибки. Поэтому при необходимости высказывания точки зрения на идею произведения мы вначале приведем характеристики, даваемые ему литературой вопроса, и лишь тогда с весьма большой долей осторожности дерзнем говорить о наших собственных домыслах на этот счет.

Язык художественных произведений весьма субъективно усваивается каждой человеческой личностью. Условность его художественного выражения в древнерусском образе делает его еще более трудным для усвоения. А. Шопенгауэру принадлежит замечательное верное изречение, что «к великим произведениям живописи нужно относиться как к высочайшим особам. Было бы дерзостью, если бы мы сами первые с ними заговорили, вместо того нужно почтительно стоять перед ними и ждать, пока они удостоят нас с ними заговорить». По отношению к иконе это изречение сугубо верно именно потому, что икона — больше, чем искусство. «Ждать, чтобы она с нами сама заговорила, придется долго, в особенности ввиду того огромного расстояния, которое нас от нее отделяет», — говорит по этому поводу Е. Н. Трубецкой¹⁰⁸.

Трудности освоения данного образа увеличиваются еще благодаря особому дару творчества преподобного Андрея Рублева — запечатлеть неуловимо-тонкое дыхание внутренней жизни изображаемых им образов. «Молитва и умное созерцание давали вдохновение его творчеству и открывали ему сокровенные тайны Премудрости Божией. Созерцая умными очами, он воплотил их в линиях и красках, достигая этим мудрости высочайшей символики, создавал впечатление неземного величия и абсолютной, над временем и пространством царящей красоты»¹⁰⁹. То был гениальный мастер, обладавший столь же великой душой.

* * *

«Нас умиляет, поражает и почти оживает в произведении Рублева вовсе не сюжет, не число «три», не чаша за столом, а внезапно сдернутая пред нами завеса ноуменального мира», — в таких выражениях отзывался об образе Святой Троицы один из глубочайших богословов-мыслителей — священник П. А. Флоренский¹¹⁰. Далее он же продолжает: «Среди междоусобных распрей, всеобщего одиночества и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся

духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, «свыш-ний мир» горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольном, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от Троицы Рублева... эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг перед другом покорность — мы считаем творческим содержанием Троицы», — так заканчивает свою характеристику идейного замысла произведения данный богослов¹¹¹.

Здесь очень верно и тонко подмечены основные моменты, запечатленные в образе. Нам лишь следует на них подробнее остановиться и осмыслить путем рассмотрения художественных средств и способов, при помощи которых художник воплощал свой творческий замысел. Об этом другой исследователь — Ю. А. Олсуфьев — пишет следующее: «Нет возможности в нескольких словах выразить полноту впечатления, которую дает икона Троицы; можно лишь смело сказать, что нет ей подобной по творческому синтезу вершин богословской концепции с воплощающей ее художественной символикой, нашедшей выражение в ритмо-графических, гармонично-красочных и сверхпластических построениях. Икона онтологична по преимуществу, не только по замыслу, но и во всех деталях выявления»¹¹².

Наконец, третий исследователь — В. Никольский в композиционном строении иконы усматривает воплощение «мистической тайны Троичности — вечно разделенной и в то же время единой, разделенной в вертикальных сечениях композиции (при помощи жезлов. — А. С.) и сливной, единой в обтекающей фигуры линии круга»¹¹³. По Клименту Александрийскому, «Сын Божий есть круг, поскольку в Нем сходятся и сводятся к одному все силы». Сочетание линий считается наиболее всюду пригодным символом Божества. «Признаков реального земного движения нет здесь, — продолжает далее В. Никольский, — как нет и застылой окаменелости: она так же живет, дышит и струится, как неподвижная на первый взгляд, но вечно дышащая и колыхающаяся воздушными течениями синева полуденного неба. Некую великую надмирную тайну созерцают эти, не глядящие на зрителя, очи ангелов, и вся атмосфера иконы пронизана этим содержанием»¹¹⁴.

Момент созерцания, являясь весьма важным и существенным элементом произведения, по словам М. В. Алпатова, «в каждом образе раскрывает неисчерпаемые глубины»¹¹⁵. Созерцая этот образ, человек невольно отрешается от всего земного и воистину «светлеется Троицким Единством Священнотайне». «И ради такового изображения Трисвятая песнь Трисвятей и Единосущней и Животворящей Троице на земли приносится желанием бесчисленным и любовью безмерною и духом восхищающим к Первообразному оному и непостижимому подобию, и от вещного сего зрака взлетает оум наш и мысль к Божественному желанию и любви, и не вещь чтоуше, но вид и зрак красот их, понеже почеть иконаа на Первообразное преходит», — в таких выражениях писал об иконе Троицы, может быть, Рублева, преподобный Иосиф Волоцкий¹¹⁶.

Сказанного вполне достаточно, чтобы видеть то всеобщее благоговейное чувство, которое вызывает у всех образ Святой Троицы кисти преподобного Андрея Рублева. По словам одного из исследователей, запечатленная в образе особая зоркость видения, особая острота чувства прекрасного неотразимо влечет к этому мировому шедевру живописи даже людей, абсолютно чуждых мистики и религиозности, даже неспособных понять и разделить замыслы художника¹¹⁷. Мы закончим характеристики, даваемые произведению различными специалистами, цитатой из статьи академика И. Э. Грабаря. Отмечая утраты, понесен-

ные образом, он говорит: «Их не замечаешь за тем необычайным, глубоким, необъятным, что вложено в бессмертное создание его творцом. Величие этого произведения лежит не в одной его формальной красоте, не только в его живописи, рассчитанной на передачу «неземного» момента и действительно его передающего, и не только в чарующем ритме, в музыке линий, но и в одухотворенности, вдохновенности всего замысла». Как поистине гениальное произведение, оно, по его словам, «отвечает на все запросы, удовлетворяет все желания, и поэтому так единодушно восторги перед Троицей археологов и художников, реалистов и стилистов, русских и иностранцев»¹¹⁸.

Как на характерную черту воздействия образа на совершенно, казалось, постороннего человека, упомянем о том впечатлении, которое произвела однажды икона Святой Троицы на одного рабочего-узбека. В дни привоза и разборки икон из эвакуации после войны впервые увидел он образ. Сев пред ним, по-восточному скрестив ноги, он с полчаса, не сводя глаз, созерцал образ... Такое-то воздействие имеет образ на людей, которые не проходят мимо него с рассеянным взором, но с собранной душой, желая проникнуть в Божественные тайны, в нем сокровенные¹¹⁹. «Чрез символы легче вознестись и горняя помышлять».

Представленные характеристики далеко нас уносят от элементов повествования библейского сюжета в область надмирного, возвышенного представления о Троице Божестве. Видно, что и сам художник ставил те же задачи: приоткрыть таинственную завесу, чтобы мы с благоговением познали Божественные глубины, скрывающиеся в таинстве Троицы, и научились любить и познавать это таинство в мере, нам открытой в Божественном Писании и святоотеческих творениях.

Какая конечная цель ставилась при этом? На это можно ответить словами жизнеописателя преподобного Сергия — Епифания Премудрого, когда он говорит о цели создания преподобным Сергием храма в честь Святой Троицы. «Преподобный Сергий поставил храм Пресвятой Троицы, как зеркало для собранных им в единожитие, дабы воззрением на Святую Троицу побеждался страх ненавистной розни мира сего»¹²⁰. Но как преодолеть эту рознь, какое сильное средство нужно противопоставить для этого людям? Это икона и показывает в скрывающейся в ней идее «свышнего мира горнего Царства». К этому она и зовет всех нас созерцающих, что все они и чувствуют и чем пленяются.

Однако нет ли в образе еще других моментов, показывающих действенное оружие, разрушающее мирскую рознь, равно как и средства, присоединяющего нас к горнему миру, делающего нас его обладателями? Здесь нам надлежит углубиться в детали изображения и в них подметить едва уловимые намеки на интересующий нас вопрос.

* * *

«Чем заняты три крылатых юноши? — как бы спрашивает читателя один из исследователей иконы Святой Троицы. — То ли они вкушают пищу и один из них протягивает руку за чашей на столе? Или они ведут беседу — один повелительно говорит, другой внимает, третий покорно склоняет голову? Или все они просто задумались, унесли в далекий мир мечты, словно прислушиваясь к звукам неземной музыки? В фигурах сквозит и то, и другое, и третье, в иконе есть и действие, и беседа, и задумчивое состояние, и все же содержание ее нельзя объять несколькими словами. Что значит эта чаша на столе с головой жертвенного животного? Не намек ли на то, что один из юных путников готов принести себя в жертву? Не потому ли и стол похож на алтарь? А посохи в руках этих крылатых существ, не знак ли это странничества, которому один из них обрек себя на земле?»¹²¹. Судя по приведенному

отрывку, можно сделать заключение, что автору представилась в сознании конкретная идея произведения, вопросительная же форма выражения его мысли по существу не меняет дела.

Нашей задачей является рассмотрение возникших вопросов в литературе в связи со способами художественного воплощения идеи: не подскажут ли они нам, как надо понимать творческий замысел художника.

Вглядимся в детали трактовки сюжета.

Действительно, при внимательном рассмотрении произведения, становится ясным, что все три Ангела неразрывно связаны между собой единой мыслью, которая почти неуловимо выражается в их мимике, в движении взаимно склоненных голов, в характерных жестах рук и особом отношении каждого к данной беседе. Средний Ангел и справа от него сидящий руками, по-видимому, делают знаки обращения с речью к третьему. Третий Ангел, наоборот, руку опустил книзу, и этот жест далеко не случаен.

В «Истории Русской Церкви» Е. Голубинского мы читаем, что подобное использование жестов или перстосложений есть древний ораторский прием, употреблявшийся в публичных выступлениях и затем перешедший в иконопись. Он обозначал лицо говорящее, что выражалось поднятием вверх двух пальцев¹²². Жест третьего Ангела труднее объясним. Его лучше поймем, когда вникнем в характеристику каждого Ангела.

Посредине стола, в центре композиции, находится чаша, действительно с головой агнца, правда, плохо сохранившейся. Может ли эта чаша иметь не только повествовательное, но и символическое значение? Есть много данных думать о последнем. Прежде всего, ее форма напоминает нам форму дисковов, употреблявшихся в эпоху Рублева; они были значительно глубже, чем сейчас употребляются в богослужении, и представляли собой нечто среднее между теперешним потиром и диском. Не случайно также, что на столе совершенно отсутствуют остальные аксессуары того же характера. Если мы обратимся к христианской древности, то увидим уже тогда стремление связать трапезу Авраама с Евхаристической трапезой. Прежде всего, не надо забывать о том, что агапы (вечери любви) были соединены с Евхаристией, и может ли быть случайным тот факт, что в равеннской мозаике VI в., в сюжете явления Аврааму трех странников, поставленные пред тремя мужами три одинаковых хлебца имеют крестовидные знаки, на мозаике же V в. в базилике Санта Мария Маджоре те же хлебцы имеют одинаковую трехугольную форму. В ту же равенскую мозаику включен сюжет заклания Авраамом своего сына Исаака, что всегда в Церкви являлось прообразом Евхаристической жертвы. В лондонской миниатюре XIII в. двое сбоку сидящих Ангелов ведут над чашей с головой тельца оживленную беседу. Стоящий сбоку от них Авраам благоговейно скрестил руки на груди¹²³.

Безусловно, далеко не всегда могла пред духовным взором художника возникать мысль о связи двух трапез, но здесь нам должны прийти на помощь следующие обстоятельства. Будучи издревле местом, почитаемым даже язычниками, дубрава Мамре служила для них священным местом языческих культовых отправлений. Царь Константин в IV в. приказал уничтожить языческий жертвенник и на этом месте поставил базилику¹²⁴.

Во времена преподобного Андрея Рублева «крестовый» иеродиакон Троицкого монастыря Зосима, бывший в 1419—1421 гг. в Палестине и в Константинополе, якобы видел в Святой Софии «трапезу Авраамову», «на ней же угости Святую Троицу Авраам под дубом Мамврийским»¹²⁵. Здесь же кстати отметить, что, по-видимому, во времена Зосимы факт посещения Святой Троицей Авраама понимался именно в этом смысле.

«Трапеза Авраамова», видимо, представляла собой большой четырехугольный камень, который служил престолом в Софийском соборе и пользовался глубоким почитанием как древняя святыня. Можно ли верить факту, описываемому Зосимой, или нет, для нас не столь важно. Ценной является в этом сообщении идейная связь «трапезы Авраамовой» с трапезой новозаветной, сохранившейся в Церкви. Уже в недалеком от нас находящегося эпоху конца прошлого столетия под открытым небом у Мамврийского дуба совершалась литургия на особом, согласно древней практике, камне¹²⁶.

В церковноархеологической науке сцены, представляющие явление трех странников Аврааму, пользуются символическим значением, являясь прообразами Евхаристии¹²⁷. М. В. Алпатов по этому поводу пишет: «В «Троице» Рублева предвещаются страдания Голгофы, но они преодолеваются любовью, гармонией, красотой». Та же мысль и в другом месте: «Видимо, увековечен тот момент, когда одно из трех Лиц Божества выражает готовность принести Себя в жертву ради спасения человеческого рода»¹²⁸.

Сказанного вкратце достаточно для того, чтобы считать вопрос о символическом значении чаши в иконе Святой Троицы, нами рассматриваемый, разрешенным в положительную сторону. Мы теперь можем с известной долей осторожности ставить вопрос о том, что данная символическая жертва является не только композиционным, но и идейным центром, что мысль о ней объединяет всех трех Ангелов воедино. Однако каждый из них по-своему воспринимает эту мысль, согласно той миссии, которая ему предназначена, исходя из идеи жертвы.

В литературе средний Ангел характеризуется монументальностью фигуры, достигаемой расширением ее базы за счет выступающего широкого рукава правой руки, в которой дана нарастающая сила. Шея его энергично повернута вправо¹²⁹. Он весь полон решимости и серьезности, от него струится мысль, такая же решительная, величественная. Но вместе с тем он полон грации, в его склонении есть много чувства и за строгостью скрывается сдержанная большая грусть любви. Рука центрального Ангела как бы указывает на сидящего слева от него Ангела и вместе с тем на чашу, но не благословляет ее. Кстати, важно отметить то, что средний Ангел нижней частью корпуса энергично повернут в сторону левого Ангела, в то время как верхняя часть тела переходит в анфас, а голова склоняется к правому Ангелу. Это один из характерных разворотов преподобного Андрея Рублева, и здесь он ему придал значение связи боковых фигур с центральной в одно целое.

Справа от него сидящий Ангел приемлет взгляд и мысль, струящуюся от среднего Ангела, но не смотрит взаимно на него; он переносит свой взор на третьего, осуществляя собой подобную же связь с обоими Ангелами. Утверждают, что он характеризуется возможной действительностью, потенциально в нем содержащейся¹³⁰. Об этом свидетельствуют характер его фигуры, несколько подчеркнутой выпрямленностью в моменте восседания на престоле, и энергичная постановка ног, напоминающая собой таковую же в композиции «Спаса в силах». Жест его руки содержит в себе не столько момент беседы, сколько указание на третьего Ангела. Оба описанных Ангела прямо и крепко держат жезлы в своих руках.

Совершенно по-особому характеризуется художником третий Ангел. Он оттенен способом тонко проведенного художественного противопоставления первым двум. В нем как бы заключается конец мысли, идущей от первых двух Ангелов. Вернее, он приемлет эту мысль, и она в нем завершает свой круг. В знак ее принятия он опускает правую руку на стол. Весьма правильно отмечена М. В. Алпатовым черта покорности в склонении его головы. Он полон созерцания принятой мысли, он погружен в нее всецело. Его взгляд скользит над чашей с

агницем, обращенным к нему лицом. С этой чашей у него какая-то еле заметная, таинственная связь, если примем во внимание, что для иконописи характерен не прямой взгляд, а всегда скользкий, проникающий куда-то далеко в пространство. Нижняя часть его фигуры трактована способом совершенно другим, нежели против него сидящий, правый Ангел. Если у того правая нога своей энергичной приподнятостью дает выражение волевой начала, то у этого Ангела левая нога, наоборот, как бы подобрана под себя, и этим усиливается впечатление смирения и покорности, разлитой во всей его фигуре. Он всем своим корпусом немного отклонился назад, и эта подробность далеко не случайна. При чуть заметной неустойчивости фигура эта ищет какой-то легкой, едва заметной опоры и находит ее в крае ковчега, в поле иконы. Наоборот, правый Ангел отведен от края ковчега с целью усиления волевой посадки фигуры (см. фото 1). Может быть, в весьма редких случаях, но большие мастера использовали и края ковчегов для особых художественных композиционных задач. Не тот же ли прием мы замечаем в иконе Богоматери Владимирской (XI—XII вв.), центр тяжести фигуры Которой смещен вправо, к краю доски? О чем это говорит?

Здесь налицо интуитивное искание художниками точки опоры, наблюдаемое в случаях, когда фигуры, ими изображаемые, преисполнены чувства скорби и нуждаются в опоре, поддержке. «Чашу, юже даде Мне Отец, не имам ли пити ея?» (Ин. 18, 11). Вот, может быть, какая идея владела художником и запечатлена им в фигуре этого Ангела. Все это лишь очень тонкие, едва уловимые намеки, но преподобный Андрей Рублев был мастером тончайших выявленных духовного мира и способы, им в этом случае избираемые, характеризуются столь же тонко намечаемыми штрихами. Не случайно и посох уже не держится им, а он лишь придерживает его, положив на свое плечо. Несколько иначе в сравнении с двумя первыми Ангелами трактована и его голова. Не столь пышна прическа волос, искривлен слегка нос. Не скроем, трудно судить о лицах из-за их средней сохранности, но при всем этом в общей характеристике лиц наблюдается большое сходство между собой первых двух и отличие от них третьего, и это опять-таки лишь легкий оттенок вариации лица, и мы не можем говорить о случайности этого варьирования в трактовке лиц.

Подобное же существенное различие наблюдаем мы и в окраске их одежды. Ее основу составляют три цвета: голубой, темно-вишневый и зеленый. Возможно, в этом скрыт глубокий символический смысл, равно как и в способах их применения к каждой фигуре. Голубой цвет, объединяющий их воедино, есть у всех. Он звучно дан в среднем, слабее в левом и еще легче в правом Ангеле. Это цвет, принадлежащий небесному миру, олицетворяющий вечную Божественную Истину¹³¹. Темно-вишневый тон, символизирующий жертвенную любовь, сильно дан в среднем Ангеле, и он же, будучи весьма разбелен, окрашивает хитон справа сидящего Ангела.

В одежду левого Ангела, однако же, введен новый, зеленый цвет. Не может ли он собой символизировать землю в ее идеальном цветовом выражении? А если можно на этот вопрос дать положительный ответ, то тогда можно поставить и другой вопрос: этот Ангел не олицетворяет ли собой Богочеловеческую природу Сына Божия, соединившего в Себе небо и землю? Не в его ли фигуре, столь полной лиризма, таится последняя творческая мысль художника — запечатлеть в образе решение Предвечного Совета Святой Троицы о воплощении Сына Божия и ниспослании Его на землю как искупительной Жертвы для восстановления павшего человеческого естества. Тогда, в свете подобного подхода к пониманию способов художественного воплощения идеи станет ясным, что в образе символически скрыта тайна самоотдающейся

Божественной Любви, раскрывающая ту сторону ее, которая непосредственно касается мира — его искупления и воссоединения с ней: «Да вси (в ней) едино будут» (Ин. 17, 21).

Художник, создавая образ, не мог в него не внести индивидуальных переживаний. Его композиция — не официальная лишь трактовка богословской идеи, не схематический, символический ее чертеж, наоборот, это проникновенное произведение, полное трепетного дыхания творческой души художника. Потому и печаль свою при созерцании великой Жертвы он невольно вложил в очи Ангелов; и строгость, и величие момента дал он путем особых, серьезно и сильно звучащих тонов. «В «догматическом» освещении чаша напоминает о страдании и крестной смерти Иисуса Христа и является символом искупления человека от греха Кровию Агнца, и даже может быть прообразом Евхаристии, заменявшей ветхозаветные жертвы»¹³².

Художник здесь же отразил и радость, заключенную в таинственном Совете Пресвятой Троицы, предопределившей спасти человечество и показывающей бездну Своей неистощимой и неизъяснимой Любви. Этот образ — праздник Святой Троицы, несмотря на заключенную в идейном замысле мысль о Жертве; он — праздник и всего сотворенного мира. Престол светозарен, нарядны одежды Ангелов, они полны необычайно сильно звучащей гаммы голубого, небесного цвета, то — праздничная храмовая икона в честь Святой Троицы, и она должна была своим колоритом царить над всем иконостасом. Этот идейный и художественный замысел преподобного Андрея Рублева должен был обесмертить его имя, создать ему славу гениального художника, певца духовной красоты и глубины таинства Святой Троицы и послужить подлинной похвалой любимому им угоднику Божию — преподобному Сергию.

Но при всем весьма заманчивом объяснении таким путем образа мы сразу же наталкиваемся на непреодолимые затруднения и догматические возражения. Как мог преподобный Андрей Рублев, создавая подобный творческий замысел, нарушить догматическую мысль расположением Сына Божия не одесную, а ошуюю Отца? Некоторым оправданием для нас, зрителей, может служить следующая особенность богослужебно-литургического порядка. Обычно мы привыкаем к тому, что правая от престола сторона и в народе считается правой: справа от престола стоят в алтаре старшие служители, кроме предстоятеля, справа стоят мужчины в храме, слева — женщины. Этот обычай изредка наблюдается, хотя и в редких случаях, доньше в приходах, особенно провинциальных. Такого же порядка придерживаются иконы в местном ряду: Христос — справа, Богоматерь — слева; правый и левый клиросы и т. д.

Здесь наиболее вероятным может быть один вывод из двух: либо все наше идейное построение образа неверно, либо преподобный Андрей Рублев и не мыслил о догматической расстановке фигур, ибо этот замысел был скрыт в его душе и внешне не должен быть закрепляем или выражаем ни персональным обозначением Лиц Святой Троицы, ни особой догматической идеей, каковой, например, запечатлена была композиция «Отечества». И если мы сочли возможным говорить о сокровенном замысле художника, в символических образах дающего лишь намек на свои творческие прозрения в связи с «трапезой Авраама», то вряд ли здесь уместны строгие требования, которые, безусловно, должны иметь полное основание в композициях, непосредственно касающихся вопроса расположения Лиц Святой Троицы. Так или иначе, вопрос обо всем этом по-прежнему остается открытым. Наш порядок размещения в иконе фигур в данном расположении не единичен, его разделял Ю. А. Олсуфьев и, может быть, священник П. А. Флоренский.

Вне сомнения, глубина творческого замысла ушла вместе с художником в иной мир, и если мы дерзнули ее приоткрыть, то сделали это лишь в силу необходимости честно ответить себе на те вопросы, которые перед нами неминуемо встали в процессе работы. Способы художественного воплощения идеи влекут к их объяснению, их нельзя пройти мимо, их можно лишь по-разному объяснить, например, не выходя иногда за пределы эстетической стороны.

Так, профессор М. В. Алпатов объясняет вертикальность постановки фигуры правого Ангела близостью ее к архитектурным, конструктивным деталям иконостаса и говорит, что «как все старые русские мастера, Рублев приспособлял свою икону к ансамблю иконостаса». Поэтому архитектурные линии иконы при их приближении к столбикам царских дверей должны были иметь тенденции к усилению вертикалей, поэтому правый Ангел держится прямее, чем другие, его посох прям и длинен¹³³. Это замечание не лишено своего основания, но в то же время оно не могло являться доминирующим в идейном размещении фигур.

Мы в сильной мере сознаём уязвимость нашей попытки осмысления идейного замысла художника из-за одной, указанной выше догматической неувязки, но и другой вариант для нас является трудно приложимым.

Волевая осанка Ангела, символизирующего Святого Духа, естественна; Он в деле восстановления человека является главным действующим Лицом, почему и молитва наша всегда начинается чтением или пением «Царю Небесный...», т. е. обращением к Святому Духу о соиздании в нас храма Божия. «Тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа», — говорит апостол Павел (1 Кор. 6, 19). Безусловно, в данной теме искупления содержится и другой догмат — о Боговоплощении. Окраска в зеленый цвет одежды правого (от нас) Ангела может иметь косвенное на это указание. Рублеву вполне мог предноситься праздник Благовещения, прославляющий Предвечный Совет, решение которого известить некогда пришел Святой Деве Архангел Гавриил.

Попытки восполнения образа подобными штрихами имели место в иконографии. На это указывает, в частности, приводимая М. В. Алпатовым миниатюра монаха Иакова (XII в.), происходящая из Византии. Здесь изображена, по его словам, Святая Троица без связи с Авраамом. Внизу Святая Дева взирает на небо, провожая взором Ангела, возносящегося к уготованному престолу, позади которого находятся три Лица Святой Троицы¹³⁴. Здесь налицо даны все характерные моменты: и Совет Предвечный о ниспослании Сына Божия на землю, и престол уготованный как связь с Евхаристической трапезой, и Боговоплощение. То, что в миниатюре раскрыто в порядке иллюстративного, наглядного рассказа, в иконе Святой Троицы преподобного Андрея Рублева дано в виде тончайшего одухотворенного замысла, скрывающегося в символических образах и, может быть, в столь же символических способах художественного претворения идеи.

Нам остается рассмотреть еще один момент: возможность видеть в данной иконе Святой Троицы Христа и двух Ангелов, что, между прочим, имело довольно широкое распространение в русской иконописи, не исключая, может быть, и рассматриваемой эпохи. Этот вопрос стоит, в частности, в связи с характером нимбов на изучаемом образе.

Выделять Христа в иконе Святой Троицы преподобного Андрея Рублева почти нет никаких оснований, за исключением следующих деталей, которые в известной степени могут намекать на эту мысль. Только у среднего Ангела мы встречаем так называемый «клавий», т. е. охряного цвета перевязь на правом плече, что является деталью одежды Христа. Далее, расцветка одежды у этого Ангела также явля-

ется типичной для Христа¹³⁵. Несмотря на все эти детали, мы, однако же, не можем допустить, что центральный Ангел — Христос, по следующим соображениям.

1. Все три Ангела одинакового Божественного достоинства и имеют органическую идейную связь между собой путем включения их в единый круг Божества, струения Божественной мысли, чего в отношении Ангелов никак нельзя допустить. В творчестве преподобного Андрея Рублева всегда проводится резкая грань между Творцом и тварью, что особенно наглядно можно видеть в праздничных образах, например, Крещения Господня.

2. Нимбы у всех трех Ангелов были одинаковы и перекрестий, по-видимому, не имели. Основанием для такого утверждения служат Деяния Стоглавого Собора 1551 г. (гл. 41). На Соборе Иваном Грозным был поставлен вопрос, какие нимбы писать у Ангелов в образе Святой Троицы, ибо было различие в написании их иконописцами в то время на Руси. Так, царь говорил на Соборе: «У Святой Троицы пишут перекрестие, ови у середняго, а иные у всех трех, а в старых писмах и в греческих подписывают Святая Троица, а перекрестия не пишут ни у одинаго, а ныне подписывают у среднего ИС ХС, Святая Троица и о том разсудити от Божественных правил, как ныне то писати» (гл. 41, вопр. 1)¹³⁶.

Ответ Собора был следующий: «Писати иконописцем иконы с древних переводов, как греческие иконописцы писали и как писал Андрей Рублев и прочие пресловущие иконописцы и подписывати Святая Троица, а от своего замышления ничтоже претворяти». Здесь со всей очевидностью писание на иконах перекрестий у среднего или у всех Ангелов, а равно как и букв ИС ХС противопоставляется как новшество обычаю греческих и старых русских мастеров, ничего не писавших, кроме обычных нимбов и общей надписи «Святая Троица». Ссылкой на образ Святой Троицы преподобного Андрея Рублева, почитавшийся иконографическим образцом для Руси, Собор утвердил в лице этого произведения правило писания нимбов без перекрестий.

Следовательно, на иконе Святой Троицы преподобного Андрея Рублева не мог быть изображаем Христос с двумя Ангелами. Ссылаться на более поздние реплики с образа Святой Троицы преподобного Андрея Рублева, имеющие эти особенности, не убедительно, ибо там могут быть всякие вольные добавления мастеров, их писавших; поэтому этот аргумент вряд ли может иметь научную обоснованность. Эти добавления тем более могли иметь место в конце XV — первой половине XVI вв. в связи с ересью жидовствующих, учивших, что «не должно писать на иконах Святой Троицы, так как Авраам видел Бога с двумя Ангелами, а не Троицу»¹³⁷.

Ответ на это учение мы встречаем в пятом Слове «Просветителя», полемического сочинения преподобного Иосифа Волоцкого, написанного против жидовствующих, где он дает обоснование православного понимания библейского текста. Преподобный Иосиф Волоцкий, объединяя мнения различных святых отцов по этому вопросу, доказывает необходимость написания в образе всех Лиц Святой Троицы: «Авраам виде в триех Лицах, сиречь Отца и Сына и Святаго Духа». По этому поводу он в седьмом Слове пишет: «Подобает ведати, яко всякому христианину достоит писати на всечестных и Божественных иконах и на стенах и на священных сосудах Святую Троицу, единосущную и нераздельную и неслиянную, и поклонятися с страхом и трепетом верою ж и любовью, Божественному и Пречистому оному подобно, желанием бесчисленным и рачением любезным целовати, того ради, яко бо невъзможна есть нам зрети телесными очима, сих съзерцаем духовне ради иконного въображения»¹³⁸.

Мы кратко остановимся на интересующем нас объяснении располо-

жения Ангелов в иконе Святой Троицы Рублева искусствоведов М. В. Алпатов, Н. А. Деминой и В. Н. Лазарева, которые посвятили этому произведению многолетние изыскания.

Так, М. В. Алпатов по поводу размещения каждого из Лиц Святой Троицы пишет: «Как символическое произведение, «Троица» Рублева допускает разночтения. Можно сосредоточить внимание на отдельных фигурах, на ангельских ликах, тогда бросается в глаза, что художник дал каждому из них свою характеристику. Ангел слева сидит напряженно, лик его строгий, почти суровый, черты лица резко обозначены, брови нахмурены, видимо, это изображение повелевающего Бога Отца (не столько изображение, сколько его подобие). Средний Ангел склоняет голову, Его опущенная рука обозначает покорность воле Отца (жест этот имел тот же смысл среди «ангельского чина» — монашества). Только в Его чуть дрогнувших устах угадывается скорбь. Чаша, которая стоит перед Ним, напоминает о жертве, в которую Он приносит Себя. Третий Ангел, самый стройный, одухотворенный, женственный, служит свидетелем диалога двух остальных, склоненная голова означает его согласие с общим решением. Это Третье Лицо Троицы, Святой Дух»¹³⁹.

Н. А. Демина усматривает в среднем Ангеле Бога Отца с эмблемой «древа жизни», которое есть «любовь, от которой отпал Адам»¹⁴⁰. За Вторым Лицом Троицы возвышаются легкие стройные палаты. Христос именовался «Домостроителем». Это, по мнению Н. А. Деминой, Вторая Ипостась — Христос¹⁴¹.

За Третьим Лицом «возвышается гора — древнейший символ всего возвышенного». В Нем она усматривает Ангела-Утешителя, т. е. Святого Духа. Надо полагать, что в этом толковании Н. А. Демина нашла опору в изображении так называемой зырянской Троицы, иконы XIV в., по преданию связанной с именем святого Стефана, епископа Пермского, просветителя зырян. В этом образе имеются надписи на зырянском языке; у левого (от зрителя) Ангела — «и Пи», т. е. «Сын», у правого — «и Пылтос», т. е. «Дух». Надпись у среднего Ангела читалась «Ай», т. е. «Отец»¹⁴².

В. Н. Лазарев придерживается точки зрения М. В. Алпатов, усматривая в чаше с головой тельца композиционный центр. Чаша — символ Евхаристии. Он пишет: «Руки среднего и левого Ангелов благословляют чашу. Эти два жеста дают ключ к раскрытию сложной символики композиции. Средний из Ангелов — Христос... склонив Свою голову влево, Он благословляет чашу, изъясняя тем самым готовность принять на Себя жертву искупления грехов человеческих. На этот подвиг Его вдохновляет Бог Отец (левый Ангел), лицо Которого выражает глубокую печаль. Дух Святой (правый Ангел) присутствует как вечно юное и вдохновенное Начало, как Утешитель»¹⁴³.

Итак, три исследователя по-разному подходят к пониманию и объяснению идейного содержания образа. В пользу нашего истолкования размещения под видом трех Ангелов всех Лиц Святой Троицы есть суждение заслуженного профессора Ленинградской Духовной Академии Н. Д. Успенского. «Ваша трактовка Святой Троицы, — пишет он автору данной работы, — не только убедительна, но и важна тем, что она наглядно показывает самую гениальность художника. И мне кажется, что Ваше сомнение в связи с тем, что при такой трактовке справа оказывается Третья, а не Вторая Ипостась Святой Троицы, напрасно. Мы исповедуем Сына, «восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца», то есть как Ипостась, равночестную Отцу. Но это одна сторона в понимании догмата о Святой Троице. Другая сторона — учение об участии Лиц Святой Троицы в деле домостроительства нашего спасения. Здесь мы исповедуем, что равночестный Отцу Сын «Свет от Света, Бог истинный от Бога истинного», воплотился от Духа Святого. Так

и в Евхаристическом каноне Церковь просит, чтобы Отец ниспослал Духа и чтобы Последний претворил хлеб и вино в Тело и Кровь Сына. Получается как бы некая подчиненность Духа Отцу и зависимость Сына от Духа Святого. Но все это означает не отрицание равночестностей Ипостасей в Боге, а только проявление любви Божией к человеку. А так как Андрей Рублев имел в виду в своей иконе показать эту любовь, то он и располагает Ангелов так, что изображающий Духа Святого оказывается справа от изображающего Отца. Иначе говоря, в своей концепции он идет правильным путем, и основанием ему служит самое учение о домостроительстве нашего спасения, как оно предлагается в Евхаристическом каноне. Ведь не случайно он изображает стол, за которым трапезует Святая Троица, в виде престола и на нем потир церковный с головой агнца. Возможно, что в самом Евхаристическом каноне он находил основание к этой композиции».

В связи с нашим решением опубликовать настоящее сочинение профессора Н. Д. Успенский, подтверждая свое прежнее мнение, вновь написал нам: «Мне было очень приятно читать, что Вы решили опубликовать Вашу кандидатскую диссертацию об Андрее Рублеве и его иконе «Святая Троица». Ваша трактовка композиции этой иконы отличается богословским глубокомыслием. Это Ваше глубокомыслие подсказало Вам и правильное решение композиции иконы, так что композиция иконы подтверждает само православное понимание искупления рода человеческого через воплощение Сына Божия. Если Ваше Высокопреосвященство находит полезным опубликовать и мой отзыв на Вашу трактовку композиции иконы «Святая Троица», могу ли я возражать против этого? Дай Бог Вам успеха! Мое мнение о Вашей трактовке остается прежним, но так как отзыв был написан более двадцати лет тому назад и за это время могли появиться новые работы, близкие Вашей теме, в таком случае, быть может, полезно будет «обновить» отзыв, что, конечно, не изменит моего мнения. Только из этих соображений я просил бы Вас прислать мне его в копии. Ваши соображения о важности публикации Вашей трактовки всецело разделяю»¹⁴⁴.

Однако мы из чувства особой ответственности в отношении правильности нашего истолкования композиции иконы преподобного Андрея Рублева «Святая Троица», хотя и дерзнули его опубликовать, тем не менее вынуждены сказать, что идея данного Богооткровенного произведения, в силу его особого символического значения, осталась неразгаданной. «Этот величественный момент Совета Трех, «Тройческого Совета» с участием «Велика Совета Ангела», определяющего судьбы мира и путь спасения человека через умиловительную жертву, и мог запечатлеть в образах и символах смиренный инок Андрей»¹⁴⁵.

Остановившись подробно на идее, вложенной в произведение, на тех домыслах, которые вынуждены мы были высказать с связи с особенностью трактовки образа, мы теперь перейдем к изучению художественной стороны образа Святой Троицы с целью еще большего постижения богатейшей культуры его построения и способов подачи образа, как таковой мыслился преподобным Андреем Рублевым в его творчестве.

* * *

По единогласному утверждению исследователей, образ Святой Троицы преподобного Андрея Рублева выявляет в себе подлинную человечность в ее идеальном воплощении. Этим объясняется доходчивость данного произведения и всеобщее восхищение им.

Художник в образе сблизил небо с землей, отразил в нем идеал человеческих стремлений и понимания неба как высшего мира, где правда живет. Это неминуемо отразилось и на характере способов воплощения данных идей. Они приобретают в творчестве художника

идеальный человеческий характер. В свою очередь все элементы произведения: линии, формы, краски — должны были пройти путь известного очищения от всего случайного, чтобы стать идеальными, соответствующими своему высокому назначению. В результате мы имеем абстрагированные формы, линии, краски, приобретшие характер неизменных формул, синтетичных по своему художественному выражению.

Однако эти элементы не оторвались от земли настолько, чтобы не выражать подлинных черт природы, наоборот, их идеальное выражение в сильнейшей степени раскрыло внутреннюю природу вещей, которую они были призваны выражать. Преподобный Андрей очень тонко подметил характерные особенности каждого из этих элементов и воплотил их на основе большой художественной культуры.

Так, например, он различал природу линии, призванной выражать одухотворенность человеческого тела, от линии, которая воплощает материальную природу ткани, одежды. Поэтому построение той и другой в образе у него существенно различно. Линии человеческих форм у него достигают изумительного изящества, вместе с тем строгости, обобщения, полны проникновенной выразительности, одухотворенности. «Линия есть то, ...что сообщает окончательно осязаемую реальность предмету, и вместе с тем то, что само по себе составляет нечто мысленное, духовное»¹⁴⁶.

Особенно любовно трудится преподобный Андрей Рублев над человеческой фигурой, ее силуэтом. Не рисуя с натуры человеческое тело, подобно западным мастерам, он, однако же, в еще большей степени, чем они, знал его характерные особенности как храма души и умел выражать идеальные телесные формы, прекрасно их чувствуя. Однако это были канонические формы, построенные на основе идеальных соотношений частей тела, полные внутреннего ритма, гармонии. Он отлично понял преимущество силуэта при изображении фигуры. Здесь его искусство достигает непревзойденной выразительности в передаче человеческих чувств, полных возвышенности и глубины¹⁴⁷. Ища более утонченных форм силуэта, он удлиняет его, делает гибким, стройным, невесомым, рисует его всегда в каком-то внутреннем сдержанном движении, полном идейной целеустремленности. Силуэты фигур Ангелов в иконе Святой Троицы находятся в неразрывном органическом соединении между собой, выражая единую природу Божества; здесь особое понимание силуэта каждого Ангела лишь повышает силу выразительности идеи произведения.

Рублев пред нами выступает как творец различных художественных образов. Это было новым явлением в искусстве того времени. Каждый образ у него живет особой внутренней жизнью и вместе с тем органически связан с окружающей средой, находясь в живейшем общении с ней.

Одежды, наоборот, скрывая под собой человеческое тело, мешают видеть его одухотворенность. Поэтому надо было, облекая ими фигуру, максимально из них выявлять ее формы. Отсюда в образе плотное облевание одежд вокруг тела, слияние с ним во единое целое, абстрактное и обобщенное идейное выражение. Благодаря этому обстоятельству одежда от тела одухотворяется, воспринимая его линии, полные изящества и духовной красоты (см. фото 1). Одежда, представленная сама по себе, вне соприкосновения с телом, в образе преподобного Андрея Рублева принимает строгие прямолинейные формы, например, изумительный по красоте спуск одежды у среднего Ангела.

Вследствие коренной разницы в трактовке одежды, облегающей фигуры и имеющей натяжение внутри ее моделировки от вольных спусков ткани, получается богатейшее сочетание кривых линий с прямыми. Геометрическая прямизна линий одежды значительно повышает

строгость и четкость форм, избавляет их от излишней изнеженности, а с другой стороны, подчеркивает их изящество.

В ясной формулировке графического построения сказывается рука художника, любящего воплощать идеи, которые в его сознании укладывались в хорошо им обдуманное представление, давно ему знакомые и имеющие за собой большую традиционную культуру.

Преподобный Андрей Рублев имел редкую способность совмещения графического дара с живописным. Колорит образа Святой Троицы также лаконичен, строг, звучен. Но в то же время он певуч, полон нежных оттенков. В нем нашла свое подлинное выражение душа художника. Всякий, кто хоть один раз видел образ, не сможет забыть рублевский «голубец». Он в полном смысле горит, потому что дан в предельном выражении своей цветосилы. Но не в яркости тонов лежит основная задача художника. Колорит образа следует рассматривать как доселе невиданную и после непревзойденную гармонию цветов, максимальную тональную согласованность. «Краски Троицы являют редчайший пример ярких цветов, объединенных в тонко прочувствованную гармонию взаимоотношений». Преподобный Андрей Рублев в величайшей степени обладал даром построения колорита на контрастных сопоставлениях, которые в сочетании с дополнительными нежными тонами давали звучный и в то же время нежный аккорд.

В соединении со столь же характерной для преподобного Андрея Рублева графической способностью живопись образа дает весьма определенное представление об идее произведения, его глубокой серьезности, в то же время тающей в себе исключительную праздничность, радость. Преподобный Андрей Рублев в своей живописи проявляет много личного чувства и художественного инстинкта. Как у каждого мастера, у него свой, особый колорит, своя техника письма. Здесь сказалась во всей силе душа художника, тяготеющего к холодной, серебристой гамме и избегающего горячих, киноварных, охряных тонов. Интимность и изящество образа, округлость и ритмичность его форм, с одной стороны, и холодноватый серебристый колорит, с другой, роднит творчество преподобного Андрея Рублева с Суздальской школой¹⁴⁸.

Здесь он выступает как возможный представитель определенной художественной школы, ее традиций, а через то выявляется его творчество как выражение не только личных способностей и дерзаний, но и как преемственная передача части народной души, ее религиозных представлений. Если это положение в некоторой степени оправдывается его творчеством, то неминуемо встает вопрос: можно ли образы преподобного Андрея Рублева рассматривать отчасти как совокупность элементов наблюдения над народной религиозной душой, как показ ее религиозного мирозерцания?

Для ответа на этот вопрос необходимо хотя бы вкратце проследить, как проходил творческий процесс художника при создании отдельных типов образов, как он себе их представлял и что в них подмечал, к какому конечному результату пришел. С этой целью мы остановимся на анализе отдельных образов, составляющих элементы его более сложных композиций, и рассмотрим их в различных вариантах.

2. Отдельные образы в творчестве преподобного Андрея Рублева

В иконотворчестве Руси изучаемого периода нередко были примеры зарисовок портретов святых при их жизни.

На одном из самых древних покровов, сделанном на раку преподобного Сергия, по преданию относимом к 1422 г. и связываемом с именем князя Василия Димитриевича¹⁴⁹, преподобный Сергий изображен с чертами лица, отражающими портретное сходство. Удивительно живой,

бодрящий, чуть улыбающийся взгляд Преподобного и его близко сдвинутые, чуть косые глаза, длинный, прямой нос, копна реалистически трактованных волос на голове и борода — все это говорит о каком-то оригинале, который запечатлел в себе живые черты Святого еще при его жизни (см. фото 7 на 7-й полосе вкладки, слева).

Если вспомнить, что преподобного Сергия окружал ряд художников, начиная с его племянника святителя Феодора, то нет ничего удивительного в том, что эта первая до нас дошедшая надгробная пелена с его изображением имеет непосредственную связь с одной из подобных портретных зарисовок его лица¹⁵⁰. «Я не знаю другой иконы, где так ярко и так сильно вылилась мысль, чувство и молитва великого народа и великой исторической эпохи», говорит о штой пелене преподобного Сергия XV в. священник Павел Флоренский.

Еще более точное указание на подобного рода изображения мы имеем в лице образа-портрета преподобного Кирилла Белозерского, выполненного в 1414 г. иконописцем преподобным Дионисием Глушицким. Здесь также мы имеем налицо все основные характерные черты: малый рост, большую голову с широким лбом, коротким толстым носом, окладистой бородой, вдвинутую в плечи. Не менее характерным будет являться для данного изображения искривление оси всей фигуры влево. Все эти детали ясно говорят о том, что мы здесь имеем дело с наброском с натуры, с быстро и метко схваченными чертами и особенностями облика преподобного Кирилла Белозерского.

В дальнейшем под влиянием постепенного процесса иконизации эти портретные черты сглаживались и уступали место идеализированному типу — иконе (см. фото 6 на 6-й полосе вкладки). В церковное сознание изображение данного святого входило в установленные традицией типовые иконографические нормы. И если первичные портреты — иконы преподобных Сергия и Кирилла — ничего общего между собой не имеют, то, наоборот, их иконографические типовые изображения почти буквально совпадают друг с другом.

Так незаметно совершался процесс перехода личного творчества в иконотворчество, в котором, несомненно, залегали какие-то основные черты, если не портретного сходства, то духовного склада лица и всей фигуры святого в целом. Образ того или иного святого проходил, таким образом, сложный путь, преломляясь в творческом и церковном сознании, принимая при этом национальные типовые черты и приобретая характерный духовный облик, свойственный народу и его местной художественной школе, в частности.

Настоящее краткое вступление имеет своей целью раскрыть творческий процесс создания образа на русской почве в исследуемый период. Рассматривая с этой точки зрения творчество преподобного Андрея Рублева, мы легко можем подметить аналогичные явления, наблюдаемые в его творческом процессе. Он много трудился над освоением характеристики каждого выдающегося иконографического типа, который неминуемо при этом получал различные вариации, иногда существенно изменявшие самый тип святого. Наша задача будет заключаться в фиксации этих вариаций на отдельных образах и посильном объяснении причин, вызывавших иногда к жизни ряд образов одного и того же святого, имевших между собой очень отдаленное сходство.

* * *

Исследовательская работа, произведенная над иконостасом Троицкого собора в Троице-Сергиевой Лавре, показывает, что в написании его участвовало несколько мастеров неодинакового достоинства. Благодаря этому обстоятельству определение икон, принадлежащих кисти преподобного Андрея Рублева, составляет довольно трудную искусствоведческую задачу. Это в большой степени объясняется тем, что ко вре-

мени последнего периода жизни художника стиль, им созданный, нашел себе многих весьма талантливых подражателей. Не исключена вообще возможность высокой культуры живописи в то время.

Далее, наука еще не уяснила настоящее лицо творчества преподобного Даниила Черного, старшего друга и сподвижника преподобного Андрея Рублева, с которым он производил настоящую работу. Такие образы, как «Спас в силах» или «Жены мироносицы у гроба», если не могут быть полностью стилистически отнесены к кисти самого преподобного Андрея Рублева, то они красноречиво говорят за то, что вместе с ним работали мастера, мало чем уступавшие ему в высоте культуры художественного построения образа. Это обстоятельство вынуждает нас с большой долей осторожности производить выбор произведений, относящихся к его кисти. Поэтому мы остановимся на тех иконах, которые единогласно учеными признаются за рублевские; в частности, мы остановимся, главным образом, на *чиновных иконах апостолов Петра и Павла*. (За рублевские признаются из чиновых икон также образы Архистратига Гавриила и святого Иоанна Предтечи.)

Прежде чем говорить о них, скажем несколько слов об особом характере и целях, преследуемых Церковью при создании многоярусного иконостаса. Это, прежде всего, явление глубоко национальное. Из византийской малой алтарной преграды на русской церковной почве образовалось большое идейное оформление, развивающееся в сторону богатого декоративного показа главных христианских событий и лиц ветхозаветной и новозаветной Церкви. Если первый, так называемый «местный ряд» составлялся из икон, связанных отчасти со святыми, которым посвящался храм, и местно чтимых икон, не считая установленных главных икон «Всемирлостивого Спаса» и Богоматери, то следующие ярусы имели систематически оформленное идейное содержание.

Над местным рядом в Троицком соборе некогда помещался праздничный ряд, над ним — денсусный и пророческий. Последний, по частно выраженному мнению И. Э. Грабаря, впервые был создан в Троицком соборе. Вдохновителем этого замысла он считает преподобного Андрея Рублева.

Следует отметить особо тонкое понимание живописных задач, связанных с завершением верха всего иконостаса. Не случайно иконные доски на этот раз положены художником горизонтально и пророки изображены на них попарно. Часть из них мог писать и сам преподобный Андрей Рублев, но из-за их плохой сохранности здесь еще труднее определить его руку. Возможно, им написаны пророки Моисей и Давид.

Остановимся вкратце на рассмотрении денсусного чина. Подобное название происходит от греческого слова «δέσις», что значит «моление». В основе заложена идея молитвы святых за мир пред Главой Церкви — Христом. Последний торжественно восседает на престоле, окруженный небесными сферами, наполненными Херувимами. В углах образа расположены символы четырех евангелистов. С правой и левой стороны к Нему подходят, молебнo простирая руки, Богоматерь с Предтечей Иоанном, Архангелы, апостолы, святители и мученики. Идея подобного симметричного показа главных основателей Церкви и ее выдающихся представителей дана уже была в Византии. Русь же в свою очередь особенно полюбила эту идею и дополнила денсусный чин рядом святых, местно чтимых или связанных с пожеланиями заказчика.

Идейное и художественное противопоставление Христа предстоящим пред Ним святым не замедлило отразиться соответствующим образом и на их внешнем виде. Они все представлены в одинаково согбенных смиренных позах, тихом движении к Нему, исполненном глу-

бокого созерцания и благоговения. Их руки молебно простерты за мир, почему Богоматерь иногда одну руку опускает книзу, ясно указывая, о ком ходатайствует Она пред Христом в Своей молитве.

Какие же задачи мог пред собой ставить преподобный Андрей Рублев при построении данного ряда? Прежде всего, пред ним стояла идея создания определенных иконографических типов, которые были бы отчетливо видны на далеком расстоянии. Здесь представлялась большая возможность к силуэтной выразительности фигур. Золотой фон в свою очередь был весьма подходящим условием для настоящей цели.

Церковное икопостроительство, художественно оформляя иконографические типы, делает при этом упор на их характерные особенности. Так, для святителей в большинстве случаев избирается белая крестчатая фелонь с омофором, четкостью своего строгого и стройного силуэта как нельзя лучше выделяющая их священноначальническое достоинство. Другое замечаем при изображении апостолов. Здесь существовал несколько больший простор, представлявший некоторого рода вариации в одеждах.

Наблюдая над несколькими образами апостола Павла работы преподобного Андрея Рублева, мы замечаем, что он каждый раз вносит в трактовку образа те или иные изменения, будь то форма одежды или ее расцветка. Однако же он не останавливается на этих, казалось, чисто формальных художественных задачах. Его интересует в первую очередь создание идейного образа Апостола языков, и здесь он не удовлетворяется однажды найденными формами образа, но подвергает их существенному изменению. Это позволяет говорить о творческом процессе над созданием данного образа. Преподобный Андрей Рублев питает к нему особую любовь и достигает в его трактовке больших художественных и идейных высот.

До нас дошли три чиновых иконы апостола Павла работы преподобного Андрея Рублева: из Успенского собора в г. Звенигороде, что на Городке¹⁵¹ (см. фото 7а на 7-й полосе вкладки, справа), из Владимирского Успенского собора, впоследствии попавшая вместе со всем иконостасом в с. Васильевское той же области¹⁵² (см. фото 8 на 8-й полосе вкладки, слева), и, наконец, из Троицкого собора Троице-Сергиевой Лавры¹⁵³ (см. фото 8а, там же, справа). Не менее интересным для нас будет являться изображение апостола Павла на фреске Владимирского Успенского собора в композиции Страшного суда, в частности, в моменте ведения Апостолом праведников в рай (см. фото 9 на 9-й полосе вкладки).

Мы не знаем подлинной даты построения Успенского собора в г. Звенигороде. Можно полагать, что он был выстроен в период конца XIV — начала XV в.¹⁵⁴ Вряд ли иконостас мог быть написан позднее этого периода, а если это положение верно, то мы в образе апостола Павла из данного чина имеем наиболее раннюю работу преподобного Андрея Рублева.

Исследователи, сравнивая этот образ с таковым же Феофана Грека в иконостасе Благовещенского собора и чиновой византийской иконой из Высоцкого монастыря, находят некоторое сходство с первым, заключающееся в мужественной, энергичной характеристике лица¹⁵⁵, и, наоборот, коренное отличие от второй греческой иконы. Здесь тип, выражение, характер совсем иные, нежели в иконе апостола Павла из Звенигородского чина. Если апостол Павел в иконе Высоцкого чина держится обособленно, прямо, угловато, то в рублевской иконе апостола Павла наблюдаем певучий ритм, связывающий его фигуру со всей чиновой группой в ее молитвенном порыве¹⁵⁶. Эта певучесть отражена в нежных голубых и розовых тонах одежды Апостола, которые хорошо вяжутся с плавными, закругленными контурами и благостным

выражением его лица. Принимая во внимание большой размер образа и его поясное изображение, художник, надо полагать, нежной, мягкой красочной гаммой хотел смягчить монументальность образа при сравнительно небольшом размере храма. Он разбивает фигуру сильно разбеленной моделировкой и дает характерный для своего творчества «голубец». В образе одинаково сильно развиты как ранее подмеченные иконографические черты, так и новое их художественное понимание и трактовка путем личного творчества художника. Здесь преподобный Андрей Рублев выявляется пред нами как большой русский мастер, своеобразно подошедший к пониманию образа и его художественному показу.

Образ апостола Павла из Владимирского Успенского собора, позднее находившийся в с. Васильевском, Шуйского уезда, является новым вариантом на ту же тему. Он поражает зрителя своей монументальностью (величина свыше двух метров), изумительным силуэтом мастерски поставленной фигуры, ритмом линий, тональным совершенством и цветовой гармонией¹⁵⁷. Тон одежды в мягком сочетании зелено-вато-коричневого с темно-синим создает как нельзя более подходящую гамму для столь величественной фигуры на золотом фоне. Пропорции ее значительно удлинены и придают образу большое изящество. Спина Апостола подчеркнута сгорблена. Впечатление сутулости усиливается от спускающегося с нее конца верхней одежды, кстати заметить, весьма изящно, со вкусом трактованного (см. фото 8 на 8-й полосе вкладки, слева).

В данном образе преподобный Андрей Рублев выявляет путем художественных средств идею величавого проповедника христианских истин. Здесь апостол Павел выступает пред нами как глубокий мудрец и вместе с тем тайнозритель Божественных откровений; поэтому не случайно одежда его напоминает римскую тогу философа, оратора¹⁵⁸. Вместе с тем образ таит в себе много душевной мягкости, деликатности, которая видна в его тихой поступи, в изящном придерживании руками большого Евангелия, но более всего отражается в лице, правда, плохо сохранившемся. Оно написано весьма тонко, с расчетом на выделение его духовной характеристики. С этой целью выделены изящно нарисованные миндалевидной формы темно-карие, подчеркнутые дугообразными бровями глаза, тонкий прямой нос, чуть заметные губы. Вверху голова завершается большим красивым лбом, а внизу — окладистой бородой с развевающимися завитками прядей волос. В лице запечатлен глубокий духовный аристократизм, внутренняя собранность и деликатность души. Глаза Апостола всецело устремлены на сидящего впереди на троне Христа. Их изящная форма, подчеркнутая столь же выразительными бровями, наилучшим образом передает тонкость духовного склада Апостола. Чуть заметные губы, наоборот, призваны уменьшать впечатление чувственности.

Построение образа путем художественных противопоставлений, знакомых нам по образу Святой Троицы, и здесь приводит к блестящим результатам, придавая идее произведения характер богатого духовного содержания. Достаточно малого знакомства с этим образом, чтобы вынести впечатление о нем как об особом идейном и художественном произведении, а не о каком-либо типовом, обычном иконографическом сюжете. Здесь в значительной доле запечатлена большая творческая работа художника по созданию целостного художественного образа, имевшая немалую предварительную подготовку к его написанию.

Пусть это будет умозрительный процесс, заключающийся во вдумчивом наблюдении ранее существовавших культурных художественных традиций. Так, в находящемся рядом Дмитриевском соборе с фресками XII в. имеется изображение апостола Павла, своим типом лица напоминающее изучаемое нами произведение. Наконец, на создание

данного образа художника могла натолкнуть творческая работа Феофана Грека, правда, совершенно по-другому подходившего к передаче психологии своих персонажей.

Для нас все это будут лишь догадки, но существенного внимания заслуживает факт особого подхода преподобного Андрея Рублева к своему делу как иконотворчеству, в подлинном и наивысшем смысле этого слова. В образе апостола Павла в Троицком соборе Троице-Сергиевой Лавры преподобный Андрей Рублев как бы подводит итог тому творческому пути, который проделал этот образ в его сознании. Здесь по-прежнему устойчиво доминирует монументальная подача образа, аристократизм форм доведен до необычайной степени изысканности и изящества. Во всей фигуре чувствуется и сквозит идея подачи иконографического типа Апостола языков в виде эллинского мудреца, в котором изящество мысли сочетается с глубиной души тайнозрителя Божественных откровений.

Преподобный Андрей Рублев удивительно сумел с пронизательностью, свойственной ему не только как гениальному художнику, но и как благодатному маститому старцу, проникнуть и передать духовную сущность Апостола языков, покорившего своей проповедью культурные народы Римской империи, выступавшего в Афинском ареопаге среди греческих ученых, философов (см. фото 8а на 8-й полосе вкладки, справа).

Блестящему идейному выражению соответствует столь же благородная звучная тональная гамма одежды. Почти бархатный, вишневого оттенка хитон с темно-синим исподом и опять тот же излюбленный спуск одежды, на этот раз особенно изящный и длинный, призваны выражать изысканность подачи образа. Можно смело сказать, что во всем русском искусстве того времени не было столь тонко понятого образа апостола Павла, где наивысший аристократизм духа нашел себя воплощенным в столь же аристократичных, изящных формах. Чего стоит одна лишь тихая поступь Апостола! Сколько здесь вложено благородства, гениального мастерства, прозрения в глубину сущности образа! Образ живет тончайшей духовной жизнью и своей глубиной и изяществом мысли превосходит все чиновные иконы деисусного ряда.

Все рассмотренные нами образы апостола Павла убедительно говорят о большом творческом пути, который был пройден преподобным Андреем Рублевым при постоянном созидании духовного облика Апостола. Здесь в одинаковой степени сказалась тщательная работа по изучению всего культурного наследия, которое видел мастер и которое наблюдал в творимых в его время образах, равно как и самостоятельное углубленное изучение духовной сущности Апостола языков. Во всех создаваемых типах этого иконографического сюжета художник строго придерживается традиционного торжественного канона апостольского типа, видя в нем основу монументальности подачи образа, но, с другой стороны, он наделяет его новым духовным содержанием, которое сказывается и в колорите, и в мягкости трактовки одежды, и в характеристике типа лица, в общей изящности его силуэта.

Совсем другое мы наблюдаем в творческом процессе созидания преподобным Андреем Рублевым образа апостола Петра. Здесь идейное содержание образа вынашивается на основе вдумчивых наблюдений над окружающей жизнью, иных по своему характеру творческих исканий художника. Пред духовным взором художника предстает как бы в некоем фокусе простота Апостола, бывшего рыбака. Душа художника полна переживаний трогательного образа человека с голубиной душой, с открытым приветливым взором, полного сердечности и радушия. Все эти черты внимательный зритель найдет в образе апостола Петра на фреске Успенского собора во Владимире в композиции ведё-

ния апостолом Петром вместе с апостолом Павлом праведников в рай (см. фото 9 на 9-й полосе вкладки).

Чем объяснить столь существенную разницу в трактовке так близко стоящих друг к другу апостолов, иконографически всегда друг с другом соединенных?¹⁵⁹ Ответ найдем при анализе творческого процесса над созданием образа, который, по-видимому, также вынашивался художником долгие годы.

Образ апостола Петра на этой фреске не мог быть взят из византийской художественной традиции, всегда несколько официальной, торжественной и потому суховатой. Совсем другое мы должны будем сказать, если присмотримся к типу русского человека и сравним его с лицом апостола Петра. Не говоря уже о внутреннем родстве, мы и в наружном виде Апостола подметим характерные черты сходства. Небольшая окладистая бородка, характерная для простолюдина, разделка волос под скобку, маленький закрытый волосами лоб, большие доверчиво смотрящие глаза — все это как нельзя более ярко передает духовный склад простого русского человека. Таким образом, и внешне, и внутренне образ апостола Петра художник заимствует из среды своего народа и олицетворяет творчески подмеченный тип в его образе на стенах Успенского собора.

В этом трудно сомневаться, если мы всмотримся в коренную разницу трактовок обоих апостолов в этой композиции. Кому бы, казалось, как не апостолу Петру, имеющему в руках ключи рая, возглавить группу праведников? Но нет! Художник возвысил в идейного вождя группы апостола Павла, который, как и всегда в творчестве художника, полон величественности, своим повелительным энергичным жестом руки и поворотом головы назад удивительно хорошо передает духовную мощь Апостола языков. Наоборот, апостол Петр тесно связан с группой; чего здесь стоит одна мимика его глаз, так живо передающих духовную его близость и теплоту по отношению ко всем членам группы. И обратно, с их стороны несутся дружные ответные взоры к нему, полные взаимопонимания и тесной внутренней связи.

Естественно, такой реалистично трактованный образ апостола Петра не мог быть оставлен преподобным Андреем Рублевым без изменения¹⁶⁰. Поэтому здесь же, во фреске названного собора, мы видим совершенно другой характер облика Апостола в композиции «Уготования престола». Апостол Петр носит на себе в этой композиции все иконографические черты, ему присущие в дальнейших образах. Ему придается известный в рублевском творчестве аристократизм черт лица, сквозь которые, однако, явно проглядывает духовная характеристика, данная в первом реалистично трактованном образе. Так, в творческом процессе изменялся один и тот же намеченный духовный облик Апостола, следуя неизменно от жизненных наблюдений к кристаллизации форм, их идеализированному выражению в иконографическом типе апостола Петра.

Таковой мы уже видим в завершенном виде в деисусном ряду Троицкого собора Троице-Сергиевой Лавры. Апостол Петр изображен в этом образе мягко и легко ступающим, несмотря на свою широкоплечую мощную фигуру. Во всем облике сквозят подмеченные некогда жизненные наблюдения над идеальным русским типом, но они тонко скрыты за общим аристократизмом форм образа¹⁶¹. Для Апостола и здесь характерен острый взор, устремленный на Христа, как это видим в композиции «Уготования престола». В нем нашла свое отражение духовная характеристика апостола Петра, горячего в своих порывах любви ко Христу, пламенного проповедника Евангельской истины. Колорит нежно-голубой нижней одежды хорошо сочетается с охряным верхним покроем апостольского одеяния и своей тональной мягкостью хорошо дополняет общее впечатление, идущее от всего образа, полного

приветливой простоты, при прекрасно иконографически выраженном его апостольском достоинстве.

Образ Христа в произведениях преподобного Андрея Рублева вскрывает пред нами столь же глубокую творческую работу над его идейной и художественной трактовкой (см. фото 10 на 10-й полосе вкладки). Здесь мы встретимся с еще большим количеством вариантов одного и того же типа, в зависимости от различных тем, представляемых Церковью художнику, и увидим, как многогранно понимал он те художественные задачи, которые каждый раз ставил пред ним тот или иной иконографический сюжет. К сожалению, почти не сохранилось полностью изображения Христа в творчестве преподобного Андрея Рублева, но и то немногое, что дошло до нас, поражает глубиной проникновения в существо темы, богатством и изысканностью способов воплощения образа.

В Звенигородском образе Господь Вседержитель представлен поясным. Каким-то чудом от изображения уцелела одна лишь голова, и то не полностью. Однако, даже фрагментарно сохранившаяся, она дает сильное впечатление об идее образа. Преподобный Андрей Рублев гениально почувствовал кроющиеся в этом иконографическом типе блестящие возможности для выражения нового внутреннего содержания образа¹⁶².

Величавый традиционный сюжет его вдохновил на изображение идеи Всемилового Спаса, покоряющего не Своим надмирным, по-византийски трактованным величием, а кротким, любящим сердцем. Вопрос форм им был предельно заострен в сочетании величавых типовых иконографических норм образа с изящными и мягкими линиями и чертами лица. Художник замыслил создать Божественный образ в его глубоко органическом единении с миром. Здесь сказалось удивительное чувство меры, умение на противопоставлении художественных способов выразить одновременно и величие образа, и скромность его.

Так, например, пышны волосы, но они столь мягко тонально трактованы, что своим изяществом лишь подчеркивают благородство образа. Казалось бы, безмерно толста шея, но прикрывающая ее борода так легко намечена, что за ней вы не видите шеи, в то же время последняя особенно сильно передает идею Божественной власти и величия.

В особенности изящно трактованы художником лицевые черты, характеризующие образ. Высок, но узок лоб, сильны надбровные величавые дуги, но необыкновенно тонко прорисованы миндалевидные глаза, прямо и кротко смотрящие на зрителя. Заметна сильная приподнятость бровей, но она придает взору открытость и покой. Энергично очерченные подглазины с ярко освещенным вохрением щек усиливают теневую посадку глаз, что придает большую интимность образу. Длинная прямая узкий нос, но он хорошо соответствует продолговатому овалу лица. Невелики усы и чуть намечен рот, но и они призваны подчеркивать изящество моделировки и его бесстрашие. Словом, нет ни одного штриха в образе, который бы не говорил о весьма тонкой и вдумчивой работе над идеей его изображения.

В величавый образ Вседержителя, столь хорошо разработанный художественной культурой Византии, русское иконотворчество в лице преподобного Андрея Рублева влило новое идейное содержание: кроткий, благообразный, любящий Христос, участливо проникающий Своим Божественным взором в истрадавшуюся душу, заменил собой на русской почве торжественный, официальный византийский образ. Однако при этом богатство новой внутренней жизни образа не нарушило полностью его былой величавой торжественности. Иконографически будучи закреплен и Русью, он продолжал существовать в удивительно гармоничном соединении, казалось, столь исключаящих друг друга противоположностей.

«В иконе эта перемена настроения сказывается прежде всего в появлении широкого русского лица, нередко с окладистой бородой, которое идет на смену лицу греческому. Неудивительно, что русские черты являются в типических изображениях русских святых, например, в иконе святого Кирилла Белозерского»¹⁶³.

Выражению идеи силы противопоставлены мягкость и изящество, величавости — нежность, кротость, доброта. В этом нельзя не увидеть особой одаренности творчества преподобного Андрея Рублева, на противопоставлении художественных способов строящего многогранность богословской идеи образа. Божество смиренно, кротко, доступно любому человеку — вот какую идею раскрывает перед взором молящегося художник.

В образе Христа в иконе «Преображение» из Благовещенского собора работы преподобного Андрея Рублева еще ярче запечатлено величие Его Божественной сущности, перед которой с благоговейным смирением преклоняются пророки Моисей и Илия. От Фаворского света, струящегося лучами от Христа, падают ниц Его ученики (см. фото 11 на 11-й полосе вкладки). Остановим свое внимание на трактовке Его фигуры. Сколько здесь таится созвучия огнезрального величия со свободой и простотой постановки всей фигуры в целом! Христос опирается на правую ногу, отводя левую в сторону. От этого вся фигура слегка выгибается, правое плечо и рука приподнимаются, а левая сторона, ритмично вторя этому движению, опускается, динамично спущенный вниз завиток одежды лишь подчеркивает эту особенность. Упор тела на одну ногу создает впечатление жизни и чуть заметного движения во всем теле. Плавная ритмика рук при наличии жизни во всей фигуре делает ее особенно легкой и в то же время устойчивой. В правой, благословляющей руке Христа сосредоточено величие, мощь, а приподнятостью и отведением рукава влево создается отведение этой мощи вверх, чем обеспечивается легкость всей поступи Христа. Наполненная свободной скрытой жизнью блистающая фигура Его, кажется, вот-вот перейдет в движение. Так тонко умел художник подмечать скрытую в теле жизнь духа и так свободно трактовать столь трудный образ преобразившегося на Фаворе Христа. Но и здесь, в окружении небесного света, Он остается таким же простым, доступным, как просто и непосредственно Его стояние во славе Отчей. Здесь преподобный Андрей Рублев выявляет себя как большой мастер, тонко чувствующий тело в его внутренней скрытой духовной жизни.

Ореол небесных сфер и пятиконечная звезда, призванные подчеркивать Фаворскую славу Христа, служат одновременно художественным дополнением легкости и величия Его фигуры. Сферы, окружая фигуру снизу, при этом несколько вытягиваются и этим особенно не нарушают правильности круга, но в то же время служат устремлению фигуры вверх; звезда же, упиравшись своим средним концом вниз, размашисто раздвигает остальные концы, попарно стремящиеся также кверху, и это придает фигуре большее величие и силу выразительности. Так преподобным Андреем Рублевым тщательно используются все художественные средства для большего усиления идеи изображения, которой они призваны служить.

Образ Христа в иконе «Крещение» в том же Благовещенском соборе являет перед нами знакомое уже нам противопоставление Творца окружающему миру Ангелов и Иоанну Предтече с сохранением, однако же, тесной органической связи между Ним и миром. Если Он, Владыка, с потаенной тайной, Ему Единому ведомой, входит во Иордан, то воды последнего стеной встают сзади Него, боясь коснуться тела Его. Трепет обнимает согнувшегося от благоговения Предтечу при прикосновении его руки к Творцу. Ангелы, склоняясь перед Ним, своими одеждами как бы хотят прикрыть наготу Христа. Четвертый из них поднял голо-

ву при услышании голоса Отчего с неба и зрит Духа Святого, сходящего на Сына Человеческого. Последний же в величественной позе благословляет всех, этим показуя, что Он, хотя и приемлет Крещение от раба, но это есть исполнение Правды Божией о мире, спасти который Он пришел. Он есть в одно и то же время и Господь всех, и Служитель спасению рода человеческого. Так в скупых, лаконичных средствах художественного языка преподобного Андрея Рублева находит свое глубокое отражение идея показа Крещения неведавшего греха Христа. Величественна картина, но через композиционно выраженную торжественность проглядывает та же простая, доступная Богочеловеческая природа Христа. Кротко взирает Он на мир, благословляя его; от всей Его фигуры веет многим покоем, благостностью, любовью.

К сожалению, трудно говорить об авторстве преподобного Андрея Рублева в отношении икон праздничного ряда иконостаса Троицкого собора. При всей, например, стилистической близости иконы «Преображение» из этого собора с таковой же в Благовещенском соборе в Кремле, относимой с большей долей вероятности к его кисти, первая значительно уступает в рисунке второй. Для этого достаточно всмотреться в фигуру Спасителя в иконе «Преображение» Троицкого собора, чтобы убедиться, насколько она значительно слабее построена по сравнению с таковой же фигурой Христа в иконе Благовещенского собора. Это обстоятельство заставляет нас воздержаться от анализа образов Христа в праздничных иконах Троицкого собора, хотя иногда поразительно близких к Рублеву, ограничившись двумя выше рассмотренными сюжетами из иконостаса Благовещенского собора в Кремле.

Сказанного об образе Христа достаточно, чтобы убедиться в его особой художественной трактовке в творчестве преподобного Андрея Рублева. Образ Христа, отличаясь в композиционном построении, всегда занимает центральное положение в сюжете, в чине. Все Ему подчиняется, Ему служит, перед Ним благоговейно преклоняется. Однако в эти традиционно сложившиеся иконографические нормы художник вкладывает новое внутреннее содержание, которое не замедлило сказаться в незаметных, казалось бы, на первый взгляд, но очень существенных деталях. То будет тонко подмеченная жизнь тела, одухотворенного кроткой благородной душой Христа, несущего миру в своем Божественном величии благую весть об его восстановлении и соединении с Ним. «Мир Мой даю вам»,— кажется, говорит Его величавое на первый взгляд, но в то же время исполненное любви и кротости лицо. Иконографически противостоя миру, Он в то же время един с ним, и эта органически тесная связь, к которой Он призывает всех людей, ясно чувствуется созерцающими образ и служит для них неисчерпаемым источником утешения и ободрения.

Подобное высокоидейное постижение образа Христа имеет под собой большую внутреннюю культуру построения образа. Заслуга преподобного Андрея Рублева состояла в максимальном использовании богатейших композиционных достижений, ранее до него приобретенных церковным иконотворчеством, и противопоставлении их надмирному торжественному выражению своей глубоко содержательной души, искавшей особых художественных средств ее выявления. Способ художественного совмещения кажущихся противоположностей дал в результате гармонию и глубину в образе Христа, который нас умиляет, ободряет, возводит к Первообразу, соединяет с Ним.

Образ Ангела — весьма излюбленная тема в творчестве преподобного Андрея Рублева. Здесь во всей силе своей художественной выразительности сказалось тяготение мастера к изящным, идеальным человеческим формам. Перед ним встала не менее трудная задача: дать представление о бестелесных существах духовного мира. В образе

нельзя было подчеркивать ни особо мужественной силы, ни, наоборот, придавать образу излишнюю женственность. Требовалось совмещение этих противоположных начал. Мастер находит выход в подаче образа как идеала красоты и изящества. Преподобный Андрей Рублев сначала изображает Ангелов в виде нежных духовных женственных начал, постепенно приближаясь ко все более серьезной и мужественной силе их выражения. Если во владимирских фресках мы часто встречаем пухлые, женоподобные ангельские лица с выдающимся лбом, тупым полным подбородком, с нежными склонениями голов, как, например, в Ангелах, расположенных за апостолами на фреске Страшного суда, то уже в образе трубящего Ангела в тех же фресках выражена совсем иная внутренняя сущность, которая сильно изменила и его внешний облик: лицо становится продолговатым, исчезает округлость его овала, удлиняется нос, выражение лица становится мужественным, строгим, фигура в своем изяществе таит черты силы, действительности.

Что преподобный Андрей Рублев был вначале склонен к первому типу лиц, об этом может свидетельствовать изображение Ангела в Евангелии Хитрово, которое исследовательская мысль склонна считать за творческую работу молодого Рублева. Здесь явно выступают черты, нами обрисованные. Тот же округлый овал лица, пухлый подбородок, выдающийся лоб.

Возможно, в первую половину своих творческих лет мастер тяготел к женственным, нежным началам в своих Ангелах; его пленяли тихие наклоны их голов, женоподобные их движения и взгляды, полные нежной лирики, но постепенно он отходил от них, равно как и от их специфически выраженных художественных типов. Так медленно в его творчестве совершался процесс перехода к более мужественному ангельскому образу, пленяющему своей строгой красотой и изяществом форм. «В России... в первую половину XIV в. миниатюра, как и икона, постепенно усваивает символизм большого творчества и, приближаясь к онтологическому, как бы невольно облекается в прекрасные формы античности»¹⁶⁴. Нежность выражения заменилась собранной серьезностью, веянием духовного мира, несущего красоту нездешнего мира в столь же прекрасном мужественно-изящном образе Ангелов Святой Троицы.

Здесь в образе трех Ангелов Святой Троицы преподобный Андрей Рублев дает последнюю попытку трактовки ангельского образа, и мы видим, как велики и непревзойденны результаты его длительной творческой работы над данной темой в столь прославленном произведении. Ангелы Святой Троицы — это в некоторой степени, может быть, возвращение к первому типу и отход от второго; крайности обоих типов здесь сглажены и дан последний синтезирующий образ. В нем нет излишней женственности, равно как и отсутствует подчеркнутая мужественность, что придало формам еще большую духовную высоту и изысканность. На склоне лет своего длительного творческого пути, надо полагать, преподобный Андрей Рублев продолжал беспрестанно искать новые формы воплощения любимого образа. Пережив много художественных его вариантов, он оставил нам в Ангелах Святой Троицы тот образ Небожителя, который им был выношен в результате долголетних творческих усилий его многогранной и богатой испытанными и художественными достижениями гениальной души.

Образы святых жен в творчестве преподобного Андрея Рублева могут являться прекрасным выражением для характеристики не только его тонкости наблюдения над психологией женской души, но и большим достижением художественной культуры того времени.

Любовь художника к изящной линии и силуэту в женских образах достигает своего наивысшего развития. Хотя и есть некоторое основание сомневаться в авторстве преподобного Андрея Рублева по отно-

шению к иконе «Святые жены у Гроба» в иконостасе Троицкого собора, но даже если это произведение и не его кисти, то оно в сильнейшей степени отражает его понимание женской красоты и весьма близко примыкает к его образам. В этом изображении сказалось изумительное понимание художником сущности передачи фигуры, носящей в себе черты подлинного изящества, душевной прелести и тончайшие детали действительности. В этих трех столь одухотворенных фигурах, полных скрытых эмоций, таится такая удивительная ритмика движения, непосредственность жизненных восприятий, что можно только удивляться, как художник, который никогда не рисовал с натуры, смог дать столь тонко подмеченную жизнь тела в его грациозных, изящных поворотах, чуть намеченных наклонах голов и столь удивительную вписанность группы в единое целое. Движения святых жен просты, грациозны, их удлиненные пропорции тела и маленькие головки еще более усиливают впечатление женственности, лишенной изнеженности. Святые жены удивлены отсутствием тела Христа во Гробе; в своем состоянии замешательства они как бы не замечают Ангела. Одна из них, в легком испуге или изумлении, обернулась всем корпусом назад, но лицо повернуто в сторону Гроба; она как бы несколько испугалась Ангела. Силуэт женской фигуры дан здесь в непревзойденной иконописью выразительности. Во всех линиях сквозит прелесть и изящество тонко подмеченной характеристики женской фигуры, выраженной при том в очень лаконичных естественных движениях, формах, красках. Скупое и необычайно просто передана сущность идеи женского типа. Это прекрасное произведение глубоко правдиво, реалистично по существу. Оно перерастает национальные рамки и эпоху и становится идеалом женской красоты в искусстве.

В столь же привлекательных чертах, хотя и в гораздо более серьезной форме, зазвучала идея женской красоты и внутренней силы в группе праведных жен, идущих в рай, во владимирских фресках преподобного Андрея Рублева. Особенностью этой группы жен является глубокая их целеустремленность, что, главным образом, передается художником путем особо выразительных глаз. Они у них широко раскрыты, но в них нет чрезмерной восторженности. Их черты лица не резки, но решительны, определены. Ни одна из жен не подчеркнута в ущерб другой, зато во всем облике разлито обаятельное спокойствие, во всем сквозит нравственная целостность и сила. В таких приблизительно выражениях дает профессор М. В. Алпатов характеристику этого женского типа в данной росписи. В нем он видит типичный образ русской женщины, который находит свое отражение и в летописях, и в народных песнях, и значительно позднее в классической литературе. В нем он подчеркивает черты человечности, по его мнению, особенно драгоценные для нас, современных людей¹⁶⁵. Здесь также сказались в значительной доле разница между первой и второй группами в зависимости от различных художественных идейных задач, которые ставили себе мастера, их воплощавшие в иконотворчестве.

Одно несомненно, что преподобный Андрей Рублев жил и творил в ту эпоху, когда живописная культура образа достигла больших высот и каждый раз так или иначе идея воплощалась в свой особый художественный неповторимый образ, каковым и бывает подлинный творческий образ вообще.

3. Преподобный Андрей Рублев в иконе и монументальной живописи

Присматриваясь к творчеству художника, мы замечаем существенную разницу в способах художественного воплощения идей при его работе над иконой и монументальной живописью.

В иконе преподобный Андрей Рублев иптимен, его персонажи полны нежных, скрытых душевных движений. Оттого формы фигур не имеют резких выдвинутых частей тела: будь то какой-либо рукав, поворот головы или шаг вперед. Его образы влекут к созерцанию, к молитве, внутреннему углублению в себя. Они умиляют молящегося своей тихой красотой, заставляют отрешаться от всего земного. Они вводят созерцающего их в тихий блаженный мир, полный лучезарной радости общения с Богом и Его святыми.

Несколько другое впечатление мы выносим от его произведений в монументальной живописи. Здесь сам по себе творческий процесс строился совершенно на другой основе: быстроте работы, широте замысла, монументальности создававшихся образов.

Способ письма по сырой штукатурке (*al fresco*) требовал ускоренных темпов от художников: большие площади, раскрываемые ими, не позволяли долго и кропотливо их обрабатывать; это в существенной мере влияло на создаваемые ими религиозные сюжеты. Задачи, ставившиеся Церковью, также в большой мере определяли характер создававшихся религиозных картин: то был последовательный показ целой серии связанных между собой сюжетов. Таковой, например, во Владимирском Успенском соборе будет являться композиция Страшного суда, распадающаяся на несколько сцен и заполняющая собой не только западную стену собора, но и примыкающие к ней архитектурные части. Широта замысла не могла не отразиться на его выполнении и отдельных художественных образах. Здесь преподобный Андрей Рублев разворачивает свой талант во всю мощь и широту. Он создает монументальные величественные образы, в то же время исполненные решительного движения, идейной целеустремленности. Эта порывистость художественного выражения роднит его с эпохой, с ведущими художниками столицы и показывает его совсем с другой творческой стороны; монументалист и станковист в Рублеве взаимно дополняют друг друга.

Во фреске его фигуры носят талантливую подчеркнутость форм: энергично благословляющие руки, отставленные локти, сильно приподнятые ноги восседающих апостолов, развороты ангельских фигур. Устремляющиеся в рай праведники под предводительством апостолов Петра и Павла оживлены, а в их глазах сильно выражены душевные чувства. Движение правой ноги апостола Петра придает всей композиции известную динамику, тому же служит энергичный разворот фигуры апостола Павла со свитком в руке. Сам Христос в небесном ореоле и кругах апостольских полон бодрящего движения обеих рук, энергичная посадка всей фигуры оставляет незамеченным отсутствие престола, на котором Ему служило бы восседать.

Все вышесказанное заставляет нас прийти к выводу, что создаваемый образ в Церкви имел различные задачи: икона должна была служить делу молитвенного созерцания, соединения человека с Богом в молитвенном порыве к Нему. Монументальная же живопись служила целью повествовательного рассказа о величественных христианских истинах и тем самым превращалась в цикл различных, однако связанных одной темой, последовательно разворачивающихся событий. Различные цели неминуемо должно было отразиться и на способах художественного выражения идеи фрески и станковой иконы, что мы наглядно и наблюдаем в творчестве преподобного Андрея Рублева.

Ограничивая свой краткий обзор вышеупомянутыми образами и охарактеризовав монументальное и станковое творчество преподобного Андрея Рублева, мы перейдем к заключительной главе, характеризующей его творчество как явление глубоко национальное по своему внутреннему и внешнему выражению. Но оно в одинаковой степени представляет собой очень сложную совокупность художественного наследия,

которое говорит в пользу Церкви как хранительницы всего лучшего, что принесло человечество на алтарь от своих даров творческих постижений прекрасного в искусстве и благодатных озарений духа в процессе иконотворения.

ГЛАВА III.

ПРОИЗВЕДЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО АНДРЕЯ РУБЛЕВА КАК ОБРАЗЕЦ ЦЕРКОВНОГО ИКОНОТВОРЧЕСТВА РУСИ КОНЦА XIV -- НАЧАЛА XV В.

Творчество преподобного Андрея Рублева может быть понято и оценено в полной мере лишь в случае рассмотрения его как церковного искусства. Способы художественного воплощения образа, как нам то показала история его возникновения и историко-художественного развития, имеют слишком большую давность, многовековую культуру, и, чтобы их освоить, надо глубоко проникнуться духом церковности, с одной стороны, и пониманием целей иконотворчества, с другой. В одинаковой мере необходимо также рассмотреть, из каких художественных элементов складывалось иконотворчество на Руси в изучаемый период. Весьма трудно отделить привнесенные извне художественные традиции от того нового, что внесла древнерусская иконопись в область иконотворчества. Анализ произведений преподобного Андрея Рублева ясно показывает тесную связь тех и других существенных сторон русского иконотворчества. Поэтому выделение особенностей, принадлежащих последнему, от художественных культурных традиций, им воспринятых, задача столь же нелегкая, сколько полностью и невыполнимая. Тем не менее рассмотрение произведений художника показывает, какие существенные художественные элементы вошли в его творчество и в чем себя они здесь проявили. То будет сложная художественная культура византийского образа, переплавившего в себе античные и восточные традиции его построения. Необходимо при этом выяснить по существу степень восприятия этих элементов русским религиозным сознанием и художественными вкусами Руси того времени.

Почему Русь приняла и развила одни элементы и отклонила другие? Что она сама внесла ценного в иконотворение в смысле идейного и художественного содержания образа? На все эти поставленные вопросы мы найдем соответствующие ответы в произведениях преподобного Андрея Рублева. Это, в свою очередь, поможет нам по достоинству оценить значительность способов художественного воплощения русского образа, возвысить его в наших глазах и уяснить те идеи, которые должны были в нем раскрываться.

Многовековое сосуществование Русской Церкви с Византийской не могло не отразиться на художественном облике иконотворчества Руси. В старой церковноархеологической науке принято было считать, что русская иконопись есть ученическое подражание художественным византийским образцам, тем более, что очень часто главными мастерами на Руси, в особенности в начале ее христианского периода, были греки¹⁶⁶. Конечно, этот факт сам по себе неоспорим, но вопрос в другом: как воспринимали русские люди византийский образ?

В современной искусствоведческой науке существует мнение, что Русь, осваивая художественное наследие Византии, неизменно, однако же, проявляла в вторимых ею образах свои самобытные черты¹⁶⁷, понимая греческий образ в русской его интерпретации. Что это было именно так, нас убеждает сама древность возникновения на Руси местных школ: Киевской, Новгородской, Владимиро-Суздальской и других. Следует при этом также отметить и то обстоятельство, что сами по себе художественные течения, извне приходившие в Россию, были далеко

не единообразны и своим источником имели не одну Византию, но и Солунь, Афон и другие им подобные церковнохудожественные культурные центры¹⁶⁸.

В рассматриваемый нами период греки не перестают работать совместно с русскими. Так, Фсофан Грек работает с преподобным Андреем Рублевым и прочими русскими мастерами. Еще ранее в XIV в. на митрополичьем дворе, в Кремле, русские соревнуются с греками по росписи кремлевских храмов¹⁶⁹. И теперь, при изучении остатков дошедших до нас их произведений, не представляет большого труда, с некоторой, правда, долей осторожности, распознавать руки иноземных мастеров и наших соотечественников. Этот факт убедительно говорит за то, что русская иконотворческая мысль в то время уже достаточно различала свое национальное лицо от византийского художественного понимания образа.

В чем же это различие заключалось? В русском образе отсутствует византийская психологическая напряженность образа, его драматизм. Ему чужда византийская сложность внутренней трактовки образа, извилистость его пути к небесной Правде¹⁷⁰. Русские художники в образе не решают вопроса, как воплотить в нем гармонию, в то время как это мучительно трудно достается Византии. Эти явления в иконотворчестве той и другой художественной культуры далеко не случайны. Они коренятся в глубокой органической разнице духа людей, а, следовательно, и народа, создававшего эти образы.

Что характерно для мирозерцания русского народа? Младенческая простота души, ясным взором глядящей на мир, видящей в нем только одно хорошее, проходящей мимо всего дурного¹⁷¹. Путь русской души — краткий, незаблудный путь к высшей правде; ей нет нужды искать гармонии в творчестве, ибо она составляет неотъемлемую ее черту, отражение чего так ясно видно в творчестве преподобного Андрея Рублева. Оттого и творчество его так певуче, музыкально, ритмично.

В свете подобных умозаключений понятно и другое важное обстоятельство в русском иконотворчестве рассматриваемого периода. Насколько чуждо было Руси византийское понимание образа, настолько полюбила она способы художественного построения образа, данные ей Византией.

В чем здесь кроется загадка? Ответ найдем, если рассмотрим, чье по существу наследие таилось в византийском искусстве и какое оно могло иметь значение для русского искусства. Еще издавна в науке было широко распространено мнение о сильно выраженных художественных элементах античности в русской иконе¹⁷². Античность и русская икона — вот по существу очень важная и интересная проблема¹⁷³ не только для уяснения творчества преподобного Андрея Рублева, но и для понимания художественного построения образа в Церкви.

История византийского искусства показывает, что традиции классических достижений искусства всегда тщательно в нем сохранялись. Так было вследствие понимания Византией высокой культуры построения образа, что она всегда усматривала в античных произведениях.

Русь, естественно, заимствовала вместе с художественной византийской традицией классические элементы и стала их простосердечно воплощать в своих национальных образах. Насколько глубоко проникла Русь в художественные задачи построения образа, говорит нам ясно творчество преподобного Андрея Рублева.

Анализ одного лишь образа Святой Троицы нам показал, как высоко было развито в творчестве преподобного Андрея Рублева архитектурное построение образа. Безусловно, заслуга в этом в значительной доле принадлежит не только великому художнику, но и художественной культурной традиции, данной Руси Византией. Однако мы ви-

дим, что в его творчестве эта художественная культура построения образа превзошла предшествующие живописные достижения Византии, если можно так выразиться, за утратой многих византийских произведений. Достаточно сказать, что великий византийский мастер Феофан Грек и тот, может быть, останется позади пред умением преподобного Андрея Рублева столь идеально строить образ. Это в значительной степени объясняется тем, что Русь лучше и глубже восприняла достижения античности, нежели ее непосредственная преемница — Византия. Объяснение этого обстоятельства лежит в каком-то весьма существенном тождестве художественных культур — античной и русской, с одной стороны, и общечеловечности понятия самого термина «античность», с другой. В самой истории и мировоззрении русского народа изучаемого периода есть черты, роднящие его с древней Элладой. Оба народа несли в себе черты молодости, притока жизненных сил, возникавших в борьбе за свою национальную независимость.

Древние греки жили в окружении иноземцев, всегда искавших военных способов подчинить их себе, но ведь то же самое испытывали и русские люди, томясь под татарским игом. Если греки, живя в непрестанных войнах, вели полувоенную жизнь, будучи всегда в боевой готовности, физически развитыми от непрестанного полувоенного, полужизненного характера упражнений и развлечений, то и русские люди вынуждены были в себе выковывать подобную мужественность, стойкость в борьбе с лишениями, находясь под постоянной угрозой быть уничтоженными татарскими набегами, попасть в плен и тому подобные беды.

Но при всем том почему-то как в Греции, так и на Руси люди не теряли бодрого жизнерадостного ощущения жизни, в чем мы достаточно убедились при кратком обзоре памятников описываемого нами периода. Наоборот, творчество обоих народов полно радостного мироощущения, бодрости, целеустремленности и глубокой религиозности, пронизывающей все их творения. Надо думать, что последнее обстоятельство играло весьма существенную роль в жизни обоих народов. Народные бедствия выдвигают на первый план помощь свыше. Связь Неба с землей в моменты борьбы за свою независимость становится сильнее, горячее, ближе. И если в греческой мифологии боги становятся человекоподобными, то и в русских образах «Спас Ярое Око» сменяется на «Спаса Милостивого» и намечается явная близость образа Божия к страждущему народу; пример — «Святая Троица» преподобного Андрея Рублева с ее идейным замыслом.

Но если дух обоих народов сроден между собой, то ведь это не могло не сказаться и на способах художественного воплощения религиозных идей в искусстве, что мы и видим на самом деле в наблюдаемом тождестве построения образа и у греков, и у русских. Итак, вот где скрыт ответ на первый поставленный вопрос о тождестве двух рассматриваемых культур — античной и русской.

Не следует также забывать еще одного весьма существенного обстоятельства: на территории древней Руси, в особенности на ее южных окраинах, как, например, в Крыму, существовала греческая культура в греческих колониях. Античные элементы, таким образом, исторически глубоко проникали в истоки русской культуры.

Остается решить другой вопрос: в чем сущность общечеловеческого понятия «античность»? В самом характере античности, как выражающем, в частности, в изобразительном искусстве, черты человеческого Богоподобия, заключается основная отличительная ее особенность.

Второй неотъемлемой ее чертой будет высокая степень художественного развития форм человеческого тела, заключающаяся в их идеализации, выраженной в классическом реально-типовом их воплощении в искусстве. Эти два момента, органически друг из друга вытекающие,

порождают произведения, характеризующиеся высокой художественной культурой, в своей основе имеющей глубокое религиозное миро-созерцание данного периода. Последнее, в свою очередь, характеризуется восприятием мира в жизни человеческой как дара Божия, как отражения Божиих красот.

Все эти характерные признаки в их высшем выражении не могут не являться образцовыми для всякого человеческого искусства, где бы и когда бы оно ни существовало. Богоподобие внешне выражается в духовной красоте форм, в их изяществе, благородстве, гармонии, ритме и прочих качествах; оно носит в себе всю эту совокупность черт неотъемлемо, будет ли то реальный язык форм человеческого тела, или их абстрактное стилистическое выражение. Искусство, их выражающее, будь то античность или русский образ, всегда плотно облекает одеждой эти формы, призванные выявлять из-под них Богоподобие человеческой души, в них заключенной. Это явление в искусстве такого же приблизительно порядка, как в духовном мире внешнее выражение человеческих нравственных качеств: смирения, кротости и прочих христианских добродетелей. Соберите святых разных времен и национальностей, и вы увидите, что их внутреннему сходству в добродетелях будет отвечать и внешнее сходнее их проявление; так же у всех на лице и в движениях будут запечатлены кротость, страх Божий, друг перед другом предпочтение, словом, язык добродетели так же универсален, как и внешнее ее отражение в искусстве.

Сказанное в отношении христианских нравственных совершенств приложимо и по отношению к душевной жизни: выражение любви, нежности, мужества и прочих человеческих качеств в художественном языке также являет общечеловечность. Поэтому нет ничего удивительного в том, что античность засвидетельствовала себя как универсальное общечеловеческое явление нравственного порядка в искусстве, и можно лишь говорить об ее большем или меньшем выражении в том или ином искусстве, ее воспроизводящем или к ней стремящемся.

Однако появление высоких, подлинно античных форм — далеко не постоянное, неизменное явление в данном народе и в данную эпоху. Будучи тесно связано с идейным и нравственным состоянием народа, оно может быстро расти и так же быстро снижаться, исчезать, что и случилось в искусстве Греции и что так же неминуемо должно было сравнительно быстро умалиться в древней Руси. По этому самому античность не может являться в результате ее подражания, при отсутствии столь же чистого идейного содержания в душах ее выразителей. Поэтому Запад, хотя и очень старался подражать и воспроизводить античность, не достиг тех художественных высот, которые достались в удел Руси, никогда не ставившей себе подобных подражательных целей.

Сравнивая античность на ее родной почве с тождественным ее выражением в древнерусской иконописи, следует отметить также черты коренной разницы между этими двумя совершенными видами искусств. «Античность» для иконы звучит как-то не совсем подходящим термином. Для иконотворчества скорее подходит понятие «преображение», «обоженне», т. е. термин, принятый в святоотеческой литературе по отношению к духовной жизни человека, освобожденного от страстей, облагодатствованного. Здесь есть органическая связь между духовным преобразованием и преобразованием плоти в иконе. Не случайно в науке давно проскальзывало желание видеть в иконе преобразенные формы, говорящие об иных небе и земле. То же самое может нам подтвердить и святоотеческая литература по отношению к преобразению плоти, воспринявшей Духа Божия.

Так, преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «Очистившись покаянием и потоками слез и приобщаясь обоженного тела, как Само-

го Бога, я и сам делаюсь богом через неизреченное соединение»¹⁷⁴. «Мы делаемся членами Христовыми, а Христос — нашими членами. И рука у меня, несчастнейшего, и нога моя — Христос. Я же жалкий — и рука Христова и нога Христова. Я двигаю рукою, и рука моя весь Христос... двигаю ногою, и вот она блистает, как Он», — говорит он в другом месте¹⁷⁵. Это состояние обожения не следует, по его словам, понимать лишь духовно, а в буквальном видимом смысле: «Если же поистине Он (т. е. Христос) стал Сыном Человеческим, то и тебя, конечно, сыном Божиим Он делает. Поэтому, если Он на самом деле не призрачно сделался телом, то и мы, конечно, не мысленно (делаемся) духом. Но как Слово поистине стало плотью, так и нас Оно неизреченно преобразует и поистине соделывает чадами Божиими»¹⁷⁶.

О том же учил святитель Григорий Палама в XIV в., когда говорил, что тело способно переживать под влиянием души некие «духовные расположения», что само по себе бесстрастие не есть простое умерщвление страстей тела, но есть новая лучшая энергия и что вообще тело не только в будущем веке, но уже сейчас может соучаствовать в благодатной жизни духа. «Телесность преобразуется еще здесь на земле силою Святого Духа и живет жизнью будущего века», — говорит он.

Произведения преподобного Андрея Рублева как нельзя лучше отражают эту иную преображенную жизнь тела, полного бесстрастия, лучезарности в соответствующих преображенных формах. С приходом христианства необходимо было формы человеческого тела преобразить так, чтобы они достойно соответствующим образом передавали его «преображение».

Использование прежних реалистических форм языческой античности означало бы регресс, который мы, в частности, наблюдаем на Западе в искусстве подражания древней античности. Христианство в поисках соответствующих форм неминуемо должно было воспринять абстрактные иконописные формы. Иконотворчество, следовательно, есть прямое церковное выражение совершившегося человеческого преобразования, почему оно и подняло античность в своих образах на непревзойденную высоту. Античность в языческой религии тождественна явлению иконотворческого преобразования в христианской религии.

Благодаря этому обстоятельству и происходит переключение в столь отдаленных между собой культурах Эллады и Руси XIV—XV вв. в самых сокровенных их глубинах. Вся Русь как бы сродни эллинизму в своей метафизической форме¹⁷⁷.

Следующим признаком русского иконотворения следует считать особую его любовь к красочному, праздничному оформлению образа. Это не только объясняется склонностью русского человека к декоративному пятну, но говорит об очень важном и существенном отличительном признаке души русского человека. По красочной гамме можно узнать душу художника и определить его миросозерцание.

Византия в большинстве случаев тяготела в образах к тяжелым, торжественным тонам и их моделировке, хотя в ней бывали эпохи больших художественных колоритных постижений, о чем свидетельствует и книжная миниатюра. Но то была специфика определенных периодов, и она, может быть, большого развития не имела.

Русь относится к колориту совершенно иначе. Она любит цельные чистые звучные тона, которые в творчестве преподобного Андрея Рублева достигают наивысшего развития в сторону гармонизации тональности. Ее тяготение к плоскостному стилю вынуждает избегать светотени и строить моделировку, главным образом, за счет пробелов, которые на некоторых тонах иногда почти отсутствуют. Это, в свою очередь, образует цветовые силуэты, повышающие композиционные требования в произведении, что влияет на общее колористическое построение

образа. Последний рассматривается как композиционное соотношение цветовых пятен, и этим самым заостряется вопрос об их тональном соотношении между собой.

Таким образом, икона выявляет красоту преображенного мира не только путем форм, но и красок; и те, и другие передают не реальные, изменяющиеся образы, но в неизменных синтетических формулах наглядно рисуют перед нами ликующую радость всей сотворенной природы, призванной извечно каждым цветом выявлять многогранную ее красоту. Своим колористическим построением русская икона перекликается с искусством Востока, который даровал Византии прекрасные достижения своего врожденного декоративного подхода к образу. Так незаметно, путем художественных средств осуществлялось соборное творчество в Церкви, связывающее отдельные эпохи во единый художественный религиозный организм.

Принцип соборности, столь ярко отличающий церковную природу, также глубоко органически отражается и в церковном искусстве в отношении как создания образа в Церкви, так и его дальнейшего в ней существования. Что, как не соборное творческое сознание, постепенно кристаллизовало его формы, отрешало образ от всего чувственного, внося в него принципы постоянства, неизменности, преображения и, таким образом, постепенно вкладывало в его содержание и художественное выражение дух и учение Церкви. Икона явилась внешним отражением сущности Церкви, а в дальнейшем свидетельством ее Православия.

Святой Иоанн Дамаскин об этом говорит следующее: «Если к тебе придет один из язычников, говоря: покажи мне твою веру,— ты отведи его в церковь и поставишь перед разными видами святых изображений»¹⁷⁸. Из этих слов святого Иоанна Дамаскина явствует, что образы являют в себе всю полноту православного учения и, подобно словам, научают познанию истины, являясь своеобразным исповеданием веры. Это, в свою очередь, неминуемо выдвигало в Церкви вопрос о необходимости создания единства как внешнего, так и внутреннего выражения образа и вызвало к жизни так называемое художественное предание Церкви, или канон, вылившийся в иконописные подлинники, фиксирующие соборное представление об образе и его тематике. Естественно, этот художественный канон должен был, подобно церковному учению, тщательно оберегаться, передаваясь неизменно от одного народа к другому, от одного поколения к последующему. Все эти моменты нам становятся ясно видимыми в творчестве преподобного Андрея Рублева — как в его тщательном изучении и созерцании прежде бывшего художественного церковного наследия, так и в сохранении иконографических особенностей всех тех изображений, которые он творчески воспроизводил.

Умалядо ли от того его личное творчество? Наоборот, это дало ему возможность развернуть свои способности во всю их ширь и глубину. Это удивительное сочетание соборности выражения с личным творчеством дало непревзойденные в живописи по своему совершенству произведения, вневременные по своему существу и художественному выражению и в то же самое время полные скрытой внутренней жизни, как результат личных религиозно-творческих переживаний художника.

Единство содержания, зафиксированное церковным художественным преданием, неизменный характер условности выражения художественных форм, с одной стороны, и своеобразный национальный отпечаток особенностей, придаваемых той или другой народностью, с другой, отражали в иконотворчестве понятие о единстве церковного организма как тела Христова, имеющего различные члены взаимно служащие и дополняющие друг друга. Иконотворчество, соединяя в себе учение об образе в Церкви с творчеством народа, выражающим его внутренние, духовные и внешние, художественные особенности, тем

самым повышает ответственность данного народа по сохранению в целостности художественного церковного предания. Духовные сдвиги, происходившие в том или ином народе в отношении изменения образа, будет ли то возвышение его художественного выражения, или снижение его духовной высоты, неизменно влекли за собой художественные вариации, выражающиеся в стиливых изменениях и в религиозном характере тематической трактовки иконографических сюжетов. Иконотворчество в Церкви поэтому рассматривалось как подвиг, который требовал соответствующей жизни и определенных рамок нравственного поведения от его посетителей.

Не случайно, что преподобный Андрей Рублев со своим сподвижником-другом преподобным Даниилом почитается за добродетельную жизнь современниками, и письменные источники подчеркивают нравственную высоту их жизни. Самый процесс иконописания в его начале освящался усердной молитвой не только со стороны мастеров, но и общества, близко соприкасавшегося с ним и их творениям.

Так, мы знаем, например, случай написания копии с чудотворного Иверского образа Божией Матери на Афонс в XVII в., предназначенной для отправки ее в Россию. До начала работ был отслужен молебен с окроплением доски и красок, которые были замешены на святых мощах; самый процесс написания сопровождался усердными молитвами всей братии монастыря. Что все это, как не участие местной Церкви в создании образа? Не то ли же самое могло и должно было происходить и с написанием образа Святой Троицы преподобного Андрея Рублева?

Повсеместный старый обычай в ту пору, заключавшийся в отказе от авторства, выражавшемся в отсутствии подписей на иконах, не говорит ли также за тот факт, что образ считался не столько личным произведением мастера, сколько образом Божиим, принадлежащим Церкви, предметом священным, делом рук Божиих? Этот смиренный отказ от своего «я» во имя идеи служения Церкви, для выражения ее сущности, не мог не накладывать своего благодатного отпечатка на дело иконотворения на Руси.

Икона запечатлела в себе этот момент подвига в ее аскетизме выражения, полным в то же время жизнерадостности бытия, радости преображенной плоти. Это, в свою очередь, придало образу момент удивительного сочетания строгости, сдержанности с лиризмом; скрытые движения полны в одно и то же время мужественности выражения и мягкости скрывающейся в них духовной жизни. Возводя человека к Небу путем молитвенного созерцания и молитвы, образ вводит его в новые надмирные ощущения жизни не от мира сего, приобщает его к видениям мира духовного, полного Божественных откровений.

Посетивший Москву в 1654 г. иноземец Павел Алеппский оставил в своих воспоминаниях следующий восторженный отзыв о русских иконах. «Знай,— пишет он, обращаясь к неведомому читателю,— что иконописцы в этом городе не имеют себе подобных на лице земли по своему искусству, тонкости кисти и навыку в мастерстве; они изготовляют образы, восхищающие сердце зрителя... При виде их (икон) мы приходим в восторг... ум человеческий не в силах постигнуть их сущность и оценить их превосходное выполнение»¹⁷⁹.

Письменные источники нам оставили замечательные случаи воздействия произведений преподобного Андрея Рублева на человеческие взаимоотношения. Так, преподобный Иосиф Волоцкий, терпя нападки на свой монастырь от Тверского князя Феодора Борисовича, не желавшего с ним помириться, «начат князя мздою оутешати и посла к нему иконы Рублева письма и Дионисиева»¹⁸⁰. Рублевские иконы современниками назывались «чудотворными». Эти немногие, но яркие факты показывают, какое большое значение имел образ на Руси.

Достаточно заметить особую любовь русских людей к своим национальным святыням, которые неразрывно связаны с историей народа, как, например, Владимирская икона Богоматери и другие ей подобные чудотворные образы. Принесение в города этих чудотворных икон рассматривалось как большой праздник всей местности; весь город в массовых крестных ходах участвовал в этих торжествах. В своем быту русский человек никогда не расставался со своими любимыми образами, беря их с собой в дорогу, в чем видел вещественный знак Божьего охранения и благословения на предпринимаемое им дело или путешествие. Тесная органическая связь народа с образом в церкви, в быту говорит о большом воспитательном значении его для народа, а его литургический и догматический характер в значительной мере повышает значение образа в жизни Руси.

Краткий обзор наиболее достоверных произведений преподобного Андрея Рублева с достаточной ясностью и убедительностью показывает, какое большое значение имеют способности художественного воплощения образа, выявляя собой внутреннюю природу первообраза, сущность веры и религиозное мирозерцание народа в определенные эпохи.

Русская Церковь в лице преподобного Андрея Рублева внесла богатый вклад в сокровищницу церковного искусства, доведя образ до идейного и художественного совершенства. Не случайно поэтому на Стоглавом Соборе 1551 г. его произведения были поставлены в образец для последующих поколений иконописцев.

Что ценного внес своим иконотворчеством преподобный Андрей Рублев в русскую иконопись конца XIV — первой трети XV в.? С его именем связано создание раннемосковской школы XV столетия, давшей Руси первоклассные памятники живописи. Его творчество вдохновляло многих талантливых мастеров, по-своему преломивших в своих образах его творческие достижения. Однако никто из них не смог подняться до тех высочайших откровений, которые были под силу этому великому мастеру, преподобному по житию.

Его заслуга перед Родиной и Церковью заключалась в том, что он в ответственную для Руси эпоху не только не был сломлен бурями, обрушившимися на русский народ, но сумел им в своем искусстве дать несокрушимый отпор, призывая всех к единению под благодатный покров Святой Троицы и ее служителя — преподобного Сергия.

Преподобный Андрей Рублев, подобно великому Радонежскому игумену, в своем творчестве показал народу те духовные богатства, которые таились в его душе, и созвучием своих образов с этой душой открыл своим согражданам незаблудный путь, по которому они должны были идти. То был путь мира и всеобъединяющей любви во Святой Троице.

Мы хорошо знаем, что Родина не забыла своего гениального художника. Пятисотлетняя давность не сокрыла от нас его имя и не затемнила славу его творений. Достижения его живописной культуры, выявленные в послереволюционные годы, нашли свою высокую оценку у русского народа. В настоящее время искусствоведческая наука с огромным интересом изучает характерные моменты творчества преподобного Андрея Рублева, пытаясь точно уяснить связь его творчества с жизнью народа или эпохи, в которую жил великий художник, представляющий собой расцвет русской культуры в XV в.

Действительно, русский образ всегда отличался внутренним богатством своего содержания. Непосредственность восприятия жизни находила в образах иконописцев ту почву, на которой благотворно расцветали черты, рождающие образ с действительностью. То было отражение русской души, всегда простой, благой, полной сердечности и радушия, т. е. тех гуманных черт, которые составляют подлинную ценность

человеческой личности. Это был такой неоценимый вклад в образ, который, может быть, и хотела воплотить Византия, но ей это было не дано в той непринужденной художественной форме, которой может по праву славиться Русь.

Так же как и русская письменность: будут ли то лаконичные записи исторических событий в летописях, или художественные произведения, вроде «Слова о полку Игореве», или былины, русский образ посыл в себе неизменно национальные черты. В этом отношении наследие античной классичности, своими художественными элементами глубоко проникнувшей в народное творчество, лишней раз говорит о других великих художественных богатствах, которые раскрываются в творчестве русского народа.

Стоя на страже охранения русского образа от новшеств, которые могли снизить его идейную художественную высоту, в то же время весьма углубив его трактовку, преподобный Андрей Рублев своевременно призвал русскую иконопись к верности церковному художественному преданию. Своей отрешенностью от увлечения сюжетной стороной его образы лаконизмом выражения религиозных идей говорят о необходимости в искусстве оберегать Евангельский принцип «единое на потребу». Глубина его вдохновенных произведений красноречиво зовет к созерцательной целеустремленной жизни в Боге, подчеркивая тем самым подлинную значительность подобной жизни.

В то же время его творчество далеко от пугающего мирских людей умерщвления плоти путем сурового аскетизма. Аскетизм его образов — радостный, лучезарный, полный обаятельной красоты, изящества и жизнерадостности бытия. Этот момент особенно характерен для русского иконотворчества, и он в сильнейшей степени показан в творчестве великого художника.

Православие — не сухая отжившая догма, а живейший союз с Богом, полный радости освобожденной преображенной плоти и духа. Такова характеристика исконной русской веры, которая наглядно воплощена в творчестве преподобного Андрея Рублева.

И, наоборот, мы видим, сколь губительны результаты пренебрежения церковным художественным преданием, наблюдаемые в западной живописи последующего времени. Вместо литургического и догматического образа вольнодумные светские картины на религиозные темы, порой скатывающиеся к полной профанации христианских истин — вот неминуемый печальный удел искусства, самовольно прекратившего преемство через Церковь тех художественных традиций, которые ею так тщательно и благоговейно охранялись на протяжении ее многовекового существования. Вместо орлиного полета к небесам легко возносящейся одухотворенной иконной плоти мы видим сильно развитую любовь к постороннему миру в этих, порой изнеженных, сентиментальных картинах на религиозные темы. Внешняя краснота, эффект вместо благолепия Божией красоты, которую всегда любил русский народ, никогда не жалевший денег на украшение храмов и образов. Даже добросовестное подражание античным формам не смогло возвыситься на Западе до тех художественных и идейных высот, которых, казалось, без особенного труда достигал образ на Руси.

Таким образом, существование на протяжении многих веков иконописных форм образа в Церкви доказывает правильность пути, по которому шла Восточная Церковь, сохранявшая верность художественной традиции построения образа, и, наоборот, обличает отсутствие верности церковному преданию и ложность пути Западной Церкви, утерявшей характер литургичности и догматичности образа. Можно лишь удивляться тому, как, казалось бы, узкие вопросы, касающиеся художественных способов воплощения образа, могут приводить к столь существенному доказательству верности пути Православия, обосновываемого

не только теоретическим богословием, но и средствами художественного выражения этих идей в искусстве иконотворения.

«Новое вино» христианских идей потребовало смены ветхих форм язычества, вместо «человека, тлеющего в похотех прелестных», искусству иконотворения предлежало создавать образ человека нового, духовного, «созданного по Богу в правде и преподобии истины» (Еф. 4, 22—24). Это положение блестящим образом доказал преподобный Андрей Рублев своим благодатным творчеством, почему и удостоился чести быть названным преподобным своими современниками.

Путем соединения подвига искусства со столь же подвижнической высокой жизнью он довел православный образ до предельного идейного и формального совершенства. Его произведения по праву заняли место не только среди мировых памятников искусства, но и удостоились в Церкви названия чудотворных, образцовых, действительно отражая в себе откровение свыше Божественных истин. Вот почему после его кончины никто не смог воплотить той высшей формы античности, которая, как извечная правда Божьего образа, столь ярко запечатлена в его творчестве. Она дана была ему в награду за его высокоблагодатную жизнь, будучи явлена в столь же гениальных облагодатствованных формах преображенного мира. Подобное явление может вполне считаться единичным не только в пределах русского искусства, но и в мировом масштабе.

После преставления к Богу преподобного Андрея Рублева на долю последующих художественных поколений оставалось прибегать к его творчеству как неиссякаемому источнику творческих вдохновений и как к образцу высших постижений искусства в его служении Святой Церкви. Он явился для потомков той же по-своему благодатной сокровищницей в области иконотворения, каковой в духовном мире стал для всех нас столь чтимый им и нами духовно-нравственный идеал русского народа — преподобный Сергий, Радонежский чудотворец, этот великий почитатель Святой Троицы и объединитель в Ней всех людей, «да вси едино будут» (Ин. 17, 21).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ С. Маковский. Красота иконы. «Перезвон», 1929, № 43. «Андрей Рублев. С ним связаны прекраснейшие достижения иконописи. Он — излучающая свет вершина, создал стиль завершённой гармонии. Великое мастерство и духовная полнота. Гармония, ясность, простота» (там же).

² Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СПб., 1893, с. 8.

³ Там же, с. 8.

⁴ Там же, с. 23.

⁵ Там же, с. 25.

⁶ Там же, с. 26.

⁷ Там же, с. 30.

⁸ Там же, с. 31.

⁹ Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. Изд. Каз. дух. академии. Казань, 1891, с. 126.

¹⁰ Там же, с. 115.

¹¹ Подобные задачи решались еще греческим искусством, что значительно позднее было воспринято и русской иконописью.

¹² Деяния Вселенских Соборов, с. 114, 118.

¹³ Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч., с. 130.

¹⁴ Н. П. Кондаков. Иконография Христа. Т. I. СПб., 1905, с. 3.

¹⁵ Ф. Буслаев. Общие понятия о русской иконописи. М., 1866, с. 43.

¹⁶ В. Н. Лазарев. История византийской живописи. Т. I. М., 1947, с. 13.

¹⁷ «Вопросы реставрации», сб. I. М., 1936, с. 34.

¹⁸ В. Н. Лазарев. Цит. соч., с. 18, 19.

¹⁹ Д. С. Лихачев. Культура Руси эпохи образования Русского национального государства. ОГИЗ, 1946, с. 15, 33.

²⁰ Там же, с. 8.

²¹ В. Ключевский. Очерки и речи. Статья «Значение преп. Сергия для русского народа и государства». М., 1910, с. 203—206.

- ²² *Е. Голубинский*. Преп. Сергий Радонежский. М., 1909, с. 60.
- ²³ *Ю. А. Лебедева*. Произведения Андрея Рублева и его современников. Рукопись. ГБЛ, № ДК 2478.
- ²⁴ Там же, с. 65.
- ²⁵ Там же, с. 7—9.
- ²⁶ *В. Ключевский*. Цит. соч., с. 209.
- ²⁷ Там же, с. 10.
- ²⁸ Там же, с. 65.
- ²⁹ Там же, с. 64.
- ³⁰ *Е. Трубецкой*. Умозрение в красках. М., 1916, с. 12.
- ³¹ Троице-Сергиева Лавра. Сборник статей. Сергиев Посад, 1919, с. 14.
- ³² Там же, с. 9.
- ³³ Там же, с. 17.
- ³⁴ Там же, с. 14, 16.
- ³⁵ *Епифаний Премудрый*. Житие преп. Сергия. Изд. 1647, л. 5.
- ³⁶ Там же, л. 23 об.
- ³⁷ Там же, л. 55 об.
- ³⁸ *Д. С. Лихачев*. Цит. соч., с. 6.
- ³⁹ *А. Зотов*. Путь развития русского искусства XIV—XV вв. Журнал «Искусство», 1950, № 5, с. 42.
- ⁴⁰ *Д. С. Лихачев*. Цит. соч., с. 58.
- ⁴¹ *Монах Василий (Кривошеин)*. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. Афон, машинопись, с. 102.
- ⁴² Там же, с. 103.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Там же, с. 104.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ *Д. С. Лихачев*. Цит. соч., с. 122.
- ⁴⁷ Там же, с. 123.
- ⁴⁸ *В. О. Ключевский*. Благодатный воспитатель русского пародного духа. «Троицкий листок», № 9.
- ⁴⁹ *А. Н. Успенский*. Иконописание в России до половины XVII в. Журнал «Золотое руно», №№ 7—8, с. 23.
- ⁵⁰ Полное собрание русских летописей. Т. V, с. 257.
- ⁵¹ «Вопросы реставрации», сб. 1, примеч. 1. На основе данного источника мы сочли возможным называть Андрея Рублева «пренодобным», в силу глубочайшего уважения потомков к его имени, но ни в коем случае это наименование не может быть понимаемо в смысле его канонизации, ибо Андрей Рублев Церковью канонизирован не был (см. по этому поводу резолюцию Патриарха Алексия от 14 февраля 1952 г., за № 209).
- ⁵² *Епифаний Премудрый*. Цит. соч., л. 187.
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ «Вопросы реставрации», сб. 1, с. 68.
- ⁵⁵ *Епифаний Премудрый*. Цит. соч., л. 187 об.
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ Преп. *Иосиф Волоцкий*. Отвещание любозагорным вкратце о святых отец, бывших в монастырех, иже в Рустей земли сущих. ЧОИДР, № 7, с. 12.
- ⁵⁸ Там же, с. 5.
- ⁵⁹ *А. Горский*. Историческое описание Свято-Троице-Сергиевой Лавры. М., 1890, с. 72. Спиридон — игумен с 1467 по 1474 гг.
- ⁶⁰ Троице-Сергиева Лавра, с. 21; «Богословские труды», сб. 9, с. 108.
- ⁶¹ *И. Е. Данилова*. Не со всем в статье П. Флоренского можно согласиться. Сборник «Андрей Рублев и его эпоха», М., 1971, с. 39.
- ⁶² Житие преп. Никона. Изд. 1647, л. 186 об.
- ⁶³ Там же, л. 183 об.
- ⁶⁴ Там же, л. 183, 185.
- ⁶⁵ Троице-Сергиева Лавра, с. 26, 133; *Ю. А. Лебедева*. Цит. соч., с. 11.
- ⁶⁶ Свящ. *П. Флоренский*. Россия в ее иконе. Рукопись МДА, с. 156.
- ⁶⁷ Троице-Сергиева Лавра, с. 45.
- ⁶⁸ *Еп. Сильвестр*. Опыт православно-догматического богословия. Изд. 3. Т. II. Киев, 1892, с. 212—217.
- ⁶⁹ Проф. *И. В. Попов*. Конспект лекций по патрологии. М., 1911—1912, с. 47.
- ⁷⁰ Там же, с. 49.
- ⁷¹ *Еп. Сильвестр*. Цит. соч., с. 215.
- ⁷² *Св. Иоанн Златоуст*. Творения, т. IV, кн. 1, СПб., 1895, с. 449.
- ⁷³ Там же, кн. 2, с. 462.
- ⁷⁴ *Еп. Сильвестр*. Цит. соч., с. 217.
- ⁷⁵ Там же, с. 216.
- ⁷⁶ *Св. Иоанн Златоуст*. Творения, т. IV, кн. 2, с. 488.
- ⁷⁷ Свящ. *А. Лебедев*. Ветхозаветное вероучение во времена патриархов. Вып. 2. СПб., 1886, с. 110.

- ⁷⁸ Ев. *Сильвестр*. Цит. соч., с. 217; Ев. *Макарий*. Догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1857, с. 169.
- ⁷⁹ Свящ. А. *Лебедев*. Цит. соч., с. 122.
- ⁸⁰ Там же, с. 128.
- ⁸¹ Н. *Малицкий*. К истории композиции ветхозаветной Троицы. Вып. II. Прага, 1928, с. 39.
- ⁸² Св. *Иоанн Дамаскин*. Цит. соч., с. 127.
- ⁸³ Н. *Малицкий*. Цит. соч., с. 38.
- ⁸⁴ Св. *Иоанн Дамаскин*. Цит. соч., с. 127.
- ⁸⁵ Тронце-Сергиева Лавра, с. 18.
- ⁸⁶ Д. В. *Айналов*. Мозаики IV—V вв. СПб., 1845, с. 112.
- ⁸⁷ М. *Алпатов*. «Троица» в искусстве Византии и в иконе Рублева. М.—Судак, 1923—1926, с. 6 (на франц. яз.).
- ⁸⁸ Д. В. *Айналов*. Цит. соч., с. 111.
- ⁸⁹ М. *Алпатов*. Цит. соч., фиг. 6.
- ⁹⁰ Там же, рис. 6.
- ⁹¹ Там же, с. 10.
- ⁹² Там же, с. 8.
- ⁹³ Н. *Малицкий*. Цит. соч., с. 34.
- ⁹⁴ Там же, с. 35.
- ⁹⁵ Там же, с. 36.
- ⁹⁶ Там же, с. 38.
- ⁹⁷ М. *Алпатов*. Цит. соч., с. 99.
- ⁹⁸ Там же, с. 12.
- ⁹⁹ Там же, с. 18.
- ¹⁰⁰ Н. *Малицкий*. Цит. соч., с. 40.
- ¹⁰¹ Там же, с. 44.
- ¹⁰² Подобные композиции можно видеть в Государственном Историческом музее и Государственной Третьяковской галерее (например, ростовские иконы XVI в.).
- ¹⁰³ Н. *Малицкий*. Цит. соч., с. 42.
- ¹⁰⁴ М. *Алпатов*. Андрей Рублев. М., 1972, с. 138.
- ¹⁰⁵ М. *Алпатов*. «Троица» в византийском искусстве и в иконе Рублева, с. 15.
- ¹⁰⁶ Там же, с. 18.
- ¹⁰⁷ Н. *Сычев*. Новое произведение Симона Ушакова в Государственном Историческом музее. Л., 1928, с. 103.
- ¹⁰⁸ Е. *Трубецкой*. Цит. соч., с. 28.
- ¹⁰⁹ В. *Зандер*. О символике иконы Троицы Андрея Рублева. «Путь». Париж, 1930, с. 29—30.
- ¹¹⁰ Тронце-Сергиева Лавра, с. 19.
- ¹¹¹ Там же, с. 20.
- ¹¹² Ю. А. *Олсуфьев*. Опись икон Тронце-Сергиевой Лавры до XVIII в. и наиболее типичных XVIII и XIX веков. Сергиев, 1920, с. 10.
- ¹¹³ «Пастырское чтение», 1917, март, с. 8.
- ¹¹⁴ В. *Никольский*. История русского искусства. Берлин, 1923.
- ¹¹⁵ М. *Алпатов*. Андрей Рублев (Русский художник XV в.). М., 1943, с. 18.
- ¹¹⁶ Преп. *Носиф Волоцкий*. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Казань, 1903, с. 267.
- ¹¹⁷ В. *Никольский*. Цит. соч., с. 20.
- ¹¹⁸ «Вопросы реставрации», с. 110.
- ¹¹⁹ Н. *Мигеев*. Икона в бытовой и исторической жизни русского народа. Машинопись.
- ¹²⁰ Е. *Трубецкой*. Цит. соч., с. 12.
- ¹²¹ М. *Алпатов*. Андрей Рублев, с. 18.
- ¹²² Е. *Голубинский*. История Русской Церкви. Т. II, 2-я пол. М., 1911, с. 492.
- ¹²³ М. *Алпатов*. «Троица»..., с. 6.
- ¹²⁴ Н. *Малицкий*. Цит. соч., с. 37.
- ¹²⁵ «Ксенос», или «Странник» крестового диакона Тронце-Сергиевой Лавры Зосимы. «Палестинский сборник», вып. 24.
- ¹²⁶ В. П. *Лебедев*. Святая Земля в ее прошлом и в настоящем. Пгр., б. г. изд., с. 49.
- ¹²⁷ А. *Айналов* и Е. *Редин*. Киево-Софийский собор. СПб., 1889, с. 95.
- ¹²⁸ М. *Алпатов*. Андрей Рублев. М., 1972, с. 100.
- ¹²⁹ Ю. А. *Олсуфьев*. Три доклада по изучению памятников искусства бывшей Тронце-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад, 1927, с. 11.
- ¹³⁰ Там же.
- ¹³¹ Свящ. П. *Флоренский*. Столы и утверждение истины. М., 1914, с. 555.
- ¹³² Н. А. *Голубцов*. Пресвятая Троица и Домостроительство. Рукопись. М., 1959, с. 36.
- ¹³³ М. *Алпатов*. «Троица»..., с. 4.
- ¹³⁴ Там же, с. 9.
- ¹³⁵ См. образ поясного Спаса (XV в.), близкий к рублевскому кругу, а также икону Спаса из Коврова (XV в.) в Государственной Третьяковской галерее.



Живоначальная Троица. Фото № 1

Икона пресподобного Андрея Рублева. XV в.



Чудо о «Знамении» Пресвятой Богородицы. Фото № 2

Пример многопланового сюжета. Новгородская икона. XV в.



а
Миниатюра
в Библии Коттона.
Лондон. Британский музей, Ув.



б
Фреска
в Чаракилесе,
Каппадокия, XI в.



в
Миниатюра
в „Октавхе“ №747.
Ватикан. XI - XII вв.



г
Фреска
в церкви Спаса на Нередице.
Новгород, 1199г.



д
Панагия.
Кирилло-Белозерский
монастырь, конец XIV в.



е
Маленькая греческая икона.
Неаполь. Национальный музей,
время неизвестно



ж
Панагия
Софийского собора.
Новгород, 1436г.

Варианты
кругового расположения ангелов
в изображениях Святой Троицы



Троица Ветхозаветная. Фото № 4

Ростовская икона. XVI в.



Троица Ветхозаветная. Фото № 5

Псковская икона. XIV в. (1367)?



Преподобный Сергий Радонежский. Фото № 6

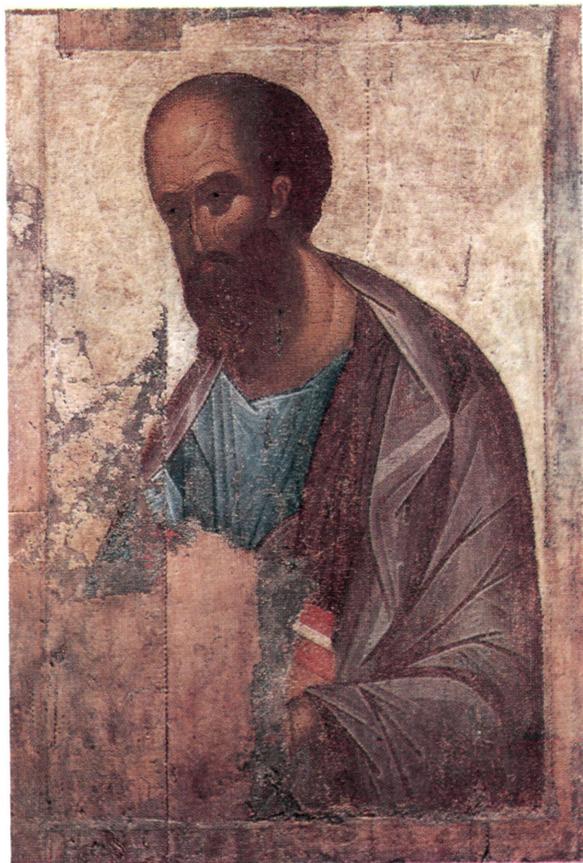
Икона из Троицкого собора Троице-Сергиевой Лавры. XVI в.



**Преподобный
Сергий Радонежский**

Покров со святых мощей. XV в.

Фото № 7



Апостол Павел

Икона Звенигородского чина. XV в.

Фото № 7а



Апостол Павел

*Икона из иконостаса
Успенского собора г. Владимира.
1408 г.*

Фото № 8



Апостол Павел

*Икона из иконостаса Троицкого собора
Троице-Сергиевой Лавры. 1422—23 гг.*

Фото № 8а



Апостол Павел ведет праведников в рай

Фреска Успенского собора г. Владимира. 1408 г.

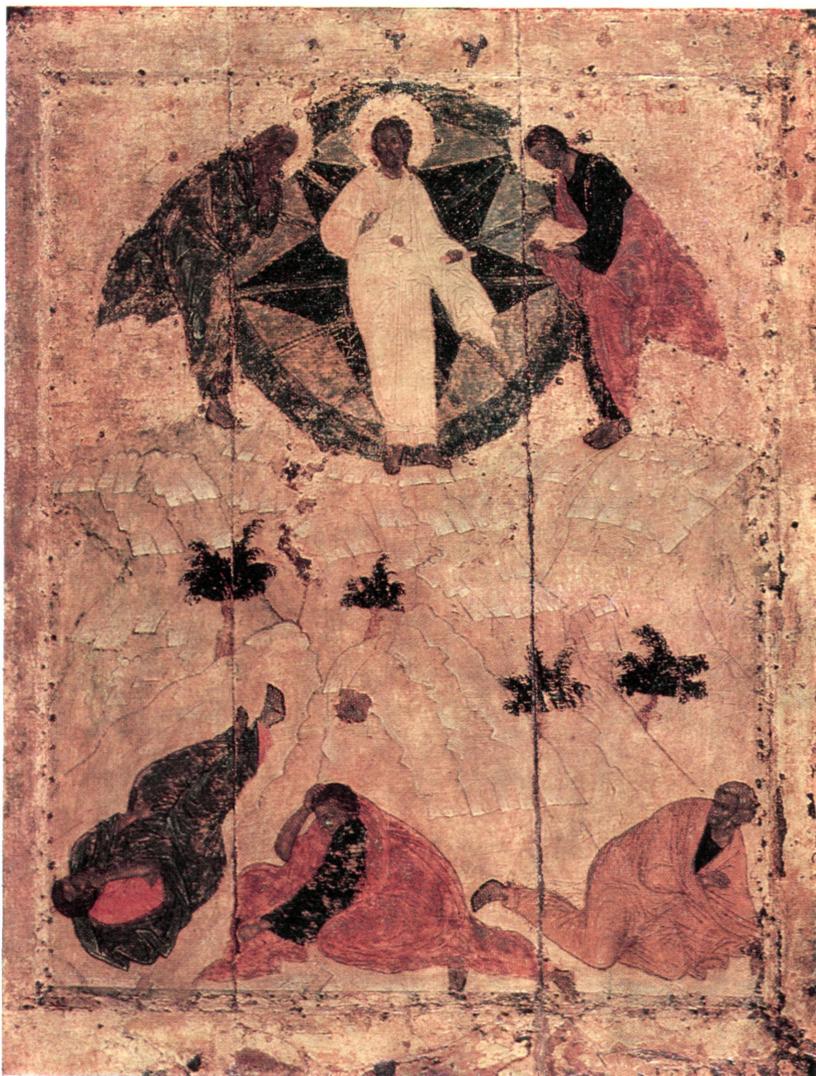
Фото № 9



Спас Вседержитель

Икона Звенигородского чина. XV в.

Фото № 10



Преображение Господие

*Икона из иконостаса Благовещенского собора
Московского Кремля. 1405 г.*

Фото № 11



Преподобный Косма Маиумский

Фреска из Успенского храма на Вологовом поле. XIV в.

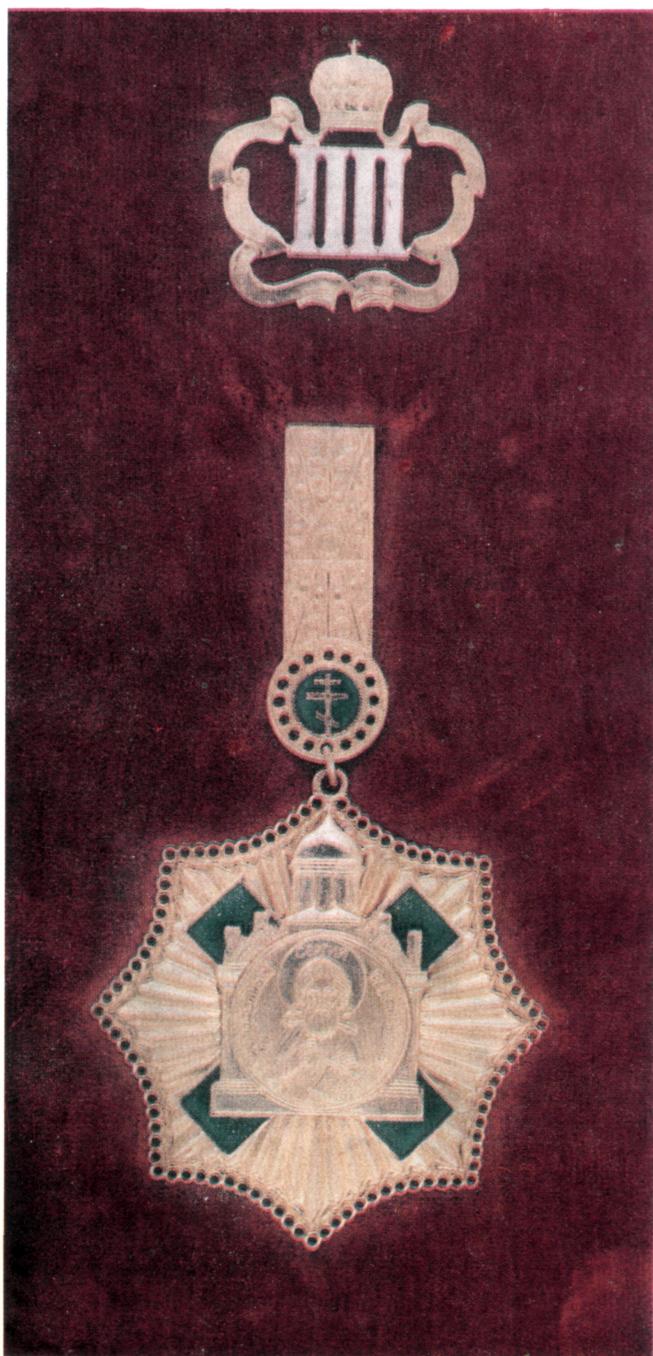
Фото № 12



Преподобный Сергий Радонежский
с изображением Сказания о Мамаевом побоище

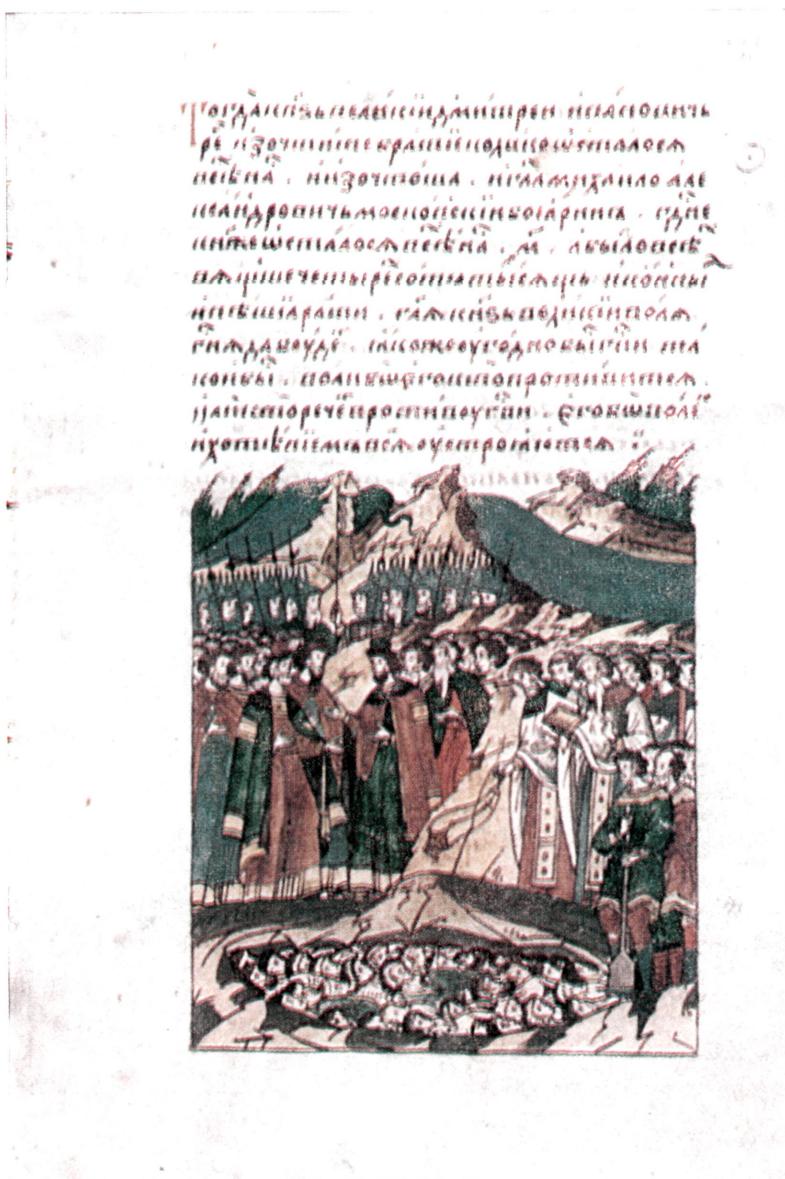
Икона XVII в., Ярославль

Фото № 13



Орден Преподобного Сергия Радонежского I степени — награда братии Троице-Сергиевой Лавры в честь 600-летия победы на Куликовом поле

Фото № 14



Погребение русских воинов, павших на поле Куликовом
за веру и Отечество

Лицевой летописный свод XVI века

Фото № 15



Памятник-обелиск на Куликовом поле, посвященный благоверному князю Московскому Дмитрию Иоанновичу Донскому и всем русским воинам — участникам Куликовской битвы

Архитектор Брюллов. 1850 г.

Фото № 16

- ¹³⁶ П. Малицкий. Цит. соч., с. 43.
¹³⁷ Е. Голубинский. Цит. соч., с. 215.
¹³⁸ Преп. Носиф Волоцкий. Просветитель..., с. 170, 274—275.
¹³⁹ М. Аллатов. Андрей Рублев. М., 1972, с. 100.
¹⁴⁰ П. А. Демина. Андрей Рублев и художники его круга. М., 1972, с. 64.
¹⁴¹ Там же. Наименование Христа «Домостроителем» ошибочно, ибо, по утверждению св. Иоанна Златоуста, «касающееся нас домостроительство разделяли Отец, и Сын, и Святой Дух». (Св. Иоанн Златоуст. Слова и беседы. Т. II. СПб., 1864, с. 193).
¹⁴² Там же, с. 63.
¹⁴³ В. Н. Лазарев. Андрей Рублев и его школа. М., 1966, с. 36.
¹⁴⁴ Два письма проф. Н. Д. Успенского от 25 ноября 1957 г. и от 12 июня 1979 г. автору данной работы.
 По частному мнению М. Ф. Мансуровой, очень велика ответственность связывания Ангелов с отдельными Ипостасями и, может быть, лучше было бы ограничиться высказыванием об единстве Божественной Любви.
¹⁴⁵ П. А. Голубцов. Цит. соч., с. 18.
¹⁴⁶ «Пастырское чтение», с. 5.
¹⁴⁷ М. Аллатов. Андрей Рублев, М., 1972, с. 110.
¹⁴⁸ «Вопросы реставрации», с. 58, 61, 65.
¹⁴⁹ Е. Голубинский. Цит. соч., с. 263.
¹⁵⁰ Свящ. П. Флоренский. Россия в ее иконе, с. 156.
¹⁵¹ Находится в Государственной Третьяковской галерее.
¹⁵² Находится в Государственном Русском музее в Ленинграде.
¹⁵³ Находится в Троицком соборе Троице-Сергиевой Лавры.
¹⁵⁴ «Вопросы реставрации», с. 31.
¹⁵⁵ Ю. А. Лебедева. Цит. соч., с. 139.
¹⁵⁶ Проф. М. В. Аллатов. Рублев и Византия. (Доклад), «Искусство», 1958, июль — сентябрь (на франц. яз.).
¹⁵⁷ «Вопросы реставрации», с. 79.
¹⁵⁸ Н. А. Демина. Цит. соч., с. 54.
¹⁵⁹ М. Аллатов. Андрей Рублев. М., 1972, с. 52.
¹⁶⁰ Там же. М. В. Аллатов полагает, что эта группа создана Даниилом.
¹⁶¹ Ю. А. Лебедева. Цит. соч., с. 76, 86.
¹⁶² М. Аллатов. Андрей Рублев, М., 1972. Автор отмечает редкую многогранность образа.
¹⁶³ Свящ. П. Флоренский. Россия в ее иконе, с. 162.
¹⁶⁴ Ю. А. Олсуфьев. Лицевые книги и их орнамент, Сергиев, 1921, с. 171.
¹⁶⁵ М. В. Аллатов. Рублев и Византия, с. 23.
¹⁶⁶ «Искусство», 1950, № 5, с. 38.
¹⁶⁷ Там же, с. 40—41.
¹⁶⁸ Проф. П. П. Сычев. Искусство средневековой Руси. Прилож. к журналу «Вестник знания». Кн. 4. Л., 1929; В. Н. Лазарев. История византийской живописи. Т. I, М., 1947, с. 138.
¹⁶⁹ Г. В. Жидков. Московская живопись середины XIV в., б. г. и м. изд., с. 68.
¹⁷⁰ М. В. Аллатов. Рублев и Византия.
¹⁷¹ Там же.
¹⁷² «Искусство», с. 39.
¹⁷³ М. В. Аллатов. Рублев и Византия, с. 12.
¹⁷⁴ Преп. Симеон, Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917, с. 22.
¹⁷⁵ Там же, предисловие, с. IX.
¹⁷⁶ Там же, с. 255.
¹⁷⁷ Монах Василий (Кривошеин). Цит. соч., с. 104, 140.
¹⁷⁸ Св. Иоанн Дамаскин. Против Константина Кавалина (Копронима) и ко всем еретикам. СПб., 1893.
¹⁷⁹ «Сергиевский историко-художественный музей б. Троицкой Лавры». Вып. V, с. 38.
¹⁸⁰ «Вопросы реставрации», с. 13.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Д. В. Айналов. Мозаика IV—V вв. СПб., 1895.
 Он же. Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1900.
 Он же. Византийская живопись XIV ст. СПб., 1917.
 М. В. Аллатов. «Троица» в искусстве Византии и в иконе Рублева. М.—Судак, 1923—26 (на франц. яз.).
 Он же. Проблемы синтеза в искусстве Ренессанса. «Проблемы архитектуры». Сборник материалов Всесоюзной Академии архитектуры. Т. I, кн. I. М., 1936.
 Он же. Композиция в живописи (исторический очерк). М.—Л., 1940.
 Он же. Андрей Рублев. Статья в БСЭ, т. 49. ОГИЗ. М., 1941.
 Он же. Андрей Рублев. (Русский художник XV в.) Госиздат «Искусство». М., 1943.
 5 В. тр. XXII

- Он же.* Рублев и Византия. (Доклад). 1942.
- Он же.* Всеобщая история искусства. Т. I. Госиздат «Искусство». М.—Л., 1948.
- Он же.* Андрей Рублев. М., 1972.
- И. Беляев.* Рецензия на книгу И. П. Кондакова «Русская икона». Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. И. П. Кондакова. Вып. II. Прага, 1928.
- Богостроительства музыки, архитектуры и математики. «Пастырское чтение», 1917, март.
- И. П. Брунов.* О пропорциях в архитектуре древней Греции. «Проблемы архитектуры». Т. I, кн. I. М., 1936.
- Ф. Буслав.* Общее понятие о русской иконописи. М., 1866.
- А. Вакушинский.* Линейная перспектива в искусстве в зрительном восприятии реального пространства. Журнал «Искусство». М., 1923.
- Монах *Василий (Кривошин).* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. Афон. Машинпись.
- А. Ведерников.* Великий строитель Московской Руси. «ЖМП», 1950, № 2.
- Проф. *Г. Г. Генкель.* Агиное искусство. «История искусств всех времен и народов». Прилож. к журналу «Вестник знания». Кн. I, Л., 1929.
- А. Гильдебранд.* Проблемы формы в изобразительном искусстве. М., 1915.
- Е. Голубинский.* Преп. Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. М., 1909.
- Е. Голубинский.* История Русской Церкви. Т. II. М., 1911.
- И. А. Голубцов.* Пресвятая Троица и домостроительство. (Размышления «зрителя» у иконы «Святая Троица» А. Рублева.) М., 1956—1959.
- А. В. Горский.* Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1890.
- И. Грабарь.* Феофан Грек. Казань, 1922.
- И. Э. Грабарь.* Андрей Рублев. Очерк творчества художника по данным реставрационных работ 1918—1925 гг. «Вопросы реставрации». Сборник I. М., 1926.
- В. Ф. Гринейзен.* Иллюзионистические портреты (об египто-эллинистическом портрете). «София», 1914, № 4.
- Проф. *С. О. Грузенберг.* Психология творчества. Т. I. Минск, 1923.
- В. П. Гурьянов.* Две местные иконы Святой Троицы в Троицком соборе Свято-Троицко-Сергиевой Лавры и их реставрация. М., 1906.
- Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. Изд. 2-е. Казань, 1891.
- И. А. Демина.* Отражение русских черт национального характера в творчестве Андрея Рублева. Доклад, прочитанный на заседании, посвященном памяти Андрея Рублева, 14 февраля 1951 г. в музее им. Андрея Рублева, в Москве.
- И. А. Демина.* Андрей Рублев и художники его круга. М., 1972.
- Ю. П. Дмитриев.* Древнерусское искусство. Путеводитель. (Государственный Русский музей). Госиздат «Искусство». Л.—М., 1940.
- Г. В. Жидков.* Московская живопись середины XIV в. (б. м. и г. изд.).
- Житие и хождение Даниила Русьских земли игумена. 1106—1107 гг. «Палестинский сборник», вып. 3—9. СПб., 1885.
- В. Зандер.* О символике иконы Троицы Андрея Рублева. «Путь». Париж, 1930, август—октябрь.
- А. Зотов.* Пути развития русского искусства XIV—XV ст. «Искусство», 1950, № 5.
- Из послания перемонаха Епифания к некоему другу своему Кириллу, 1413 г. «Православный собеседник», 1863, кн. III.
- Св. *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Перев. с греч. А. Бронзова. СПб., 1893.
- Св. *Иоанн Златоуст.* Творения. Т. IV, кн. 1—2. СПб., 1895.
- Преп. *Иосиф Волоцкий.* Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Изд. II. Казань, 1903.
- Он же.* Отвещения любозаборным вкратце о святых отец бывших в монастырях, иже в Русей Земли сущих. «Чтения в Обществе истории и древностей Российских», 1847, № 7.
- Искусство XIV и XV вв. Выставка при музее б. Троице-Сергиевой Лавры, 1924.
- В. О. Ключевский.* Очерки и речи. Значение преп. Сергия для русского народа и государства. Пгр., 1918.
- И. П. Кондаков.* Иконография Христа. Т. I. СПб., 1905.
- Он же.* Об иконографии Богоматери. «Светильник», 1914, № 3.
- А. Крашенинников.* Приснопамятный подвижник древней Руси. «Журнал Московской Патриархии», № 1. М., 1950.
- Ксенос, или странник крестового диакона Троице-Сергиевой Лавры Зосимы. «Палестинский сборник», вып. 24.
- В. Н. Лазарев.* История византийской живописи. Т. I. М., 1947; т. II. М., 1948.
- Он же.* Андрей Рублев и его школа. М., 1966.
- Свящ. *А. Лебедев.* Ветхозаветное учение во времена патриархов. (Опыт историко-догматического изложения). Вып. I. СПб., 1886.
- В. П. Лебедев.* Святая Земля в ее прошлом и настоящем. Пгр. (б. г. изд.).

- Ю. Лебедева. Произведения Андрея Рублева и его современников в Загорском музее-заповеднике. Рукопись. 1948. ГБЛ, № ДК 48/0178.
- Она же. Искусство Москвы XV в. Троицкий собор 1422--23 гг. Рукопись. Находится в Загорском музее-заповеднике.
- Э. Леви. Греческая скульптура. Париж, 1915.
- Д. С. Лихачев. Культура Руси эпохи образования русского национального государства. ОГНЗ. Госполитиздат, 1946.
- П. П. Лихачев. Манера письма Андрея Рублева. Реферат, прочитанный 17 марта 1906 г. СПб., 1907.
- С. Маковский. Красота иконы. «Перезвоны», 1929.
- П. Малицкий. К истории ветхозаветной Троицы. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Н. П. Кондакова. Вып. II. Прага, 1928.
- Он же. К вопросу о датировке Тверских врат Александровской слободы. «Известия Государственной Академии истории материальной культуры». Т. V.
- П. Мигеев. Икона в бытовой и исторической жизни русского народа. Машиннопись.
- В. В. Михайловский и Б. П. Пуришев. Очерки истории древнерусской монументальной живописи со второй половины XIV в. до начала XVIII в. Госиздат «Искусство». М.—Л., 1941.
- П. Мневя. Русское искусство. БСЭ, т. 49, ОГНЗ. М., 1941.
- П. Муратов. Пути русской иконы. «Перезвоны», 1929, № 43.
- Г. Муратов. Русская живопись до середины XVII в. В кн.: П. Грабарь. История русского искусства. Т. VI. Изд. Кнебель. М.
- А. И. Некрасов. Тверские врата Александровской слободы. «Труды археологии и искусствоведения». М., 1926.
- Д. Никольский. История русского искусства. Берлин, 1923.
- Ю. А. Олсуфьев. О встречных пробелах. Доклад, прочитанный в Комиссии по охране памятников б. Троице-Сергиевой Лавры, 22 июля 1925 г.
- Он же. Три доклада по изучению памятников искусства б. Троице-Сергиевой Лавры. Изд. Государственного Сергиевского историко-художественного музея, 1927.
- Он же. Иконописные формы как формулы синтеза. Доклад в связи с изучением памятников иконописи б. Троице-Сергиевой Лавры. Изд. автора, 1926.
- Г. Острогорский. Гносеологические основы византийского спора о святых иконах. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Н. П. Кондакова. Вып. II. Прага, 1928.
- Полное собрание русских летописей. Тт. V, VI, VIII, XX.
- Проф. Н. В. Попов. Конспект лекций по патрологии, 1911—12 гг. М., 1912.
- О. Родэн. Искусство. М., 1914.
- Савва, еп. Крутицкий. Житие преп. Иосифа Волоцкого. М., 1880.
- А. П. Свирин. Сергиевский историко-художественный музей (б. Троицкая Лавра). Изд. «Подмосковные музеи». Вып. V. Госиздат, 1925.
- Еп. Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Т. II. Изд. 3-е Киев, 1892.
- Преп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917.
- Сказание о святых иконописцах. Историческое описание Спасо-Андрониковского монастыря. Изд. 1865.
- Службы и жития и о чудесах списания преподобных отец наших Сергия Радонежского чудотворца и ученика его, преподобного отца и чудотворца Никона. М., 1647.
- Н. П. Собко. Словарь русских художников с древнейших времен до наших дней (XI—XIV вв.). Т. I, вып. I. СПб., 1893.
- П. Сычев. Икона Святой Троицы в Троице-Сергиевой Лавре. Пгр., 1914.
- Он же. Новое произведение Симона Ушакова в Госуд. Русском музее. Л., 1928.
- Он же. Древнейший фрагмент русско-византийской живописи. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Н. П. Кондакова. Вып. II. Прага, 1928.
- Он же. Искусство средневековой Руси. «История искусств всех времен и народов». Прилож. к журналу «Вестник знания». Кн. 4. Л., 1929.
- М. Н. Тихомиров. Рецензия на книгу Д. С. Лихачева «Культура Руси эпохи образования русского национального государства». «Вопросы истории», 1947, № 4.
- М. Толстой. Книга, глаголемая описание о российских святых. М., 1887.
- Троице-Сергиева Лавра. Сборник статей. Сергиев Посад, 1919.
- Е. П. Трубецкой. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской живописи. М., 1916.
- Он же. Два мира в древнерусской иконописи. «Путь», 1916.
- А. И. Успенский. Очерки по истории русского искусства. «Золотое руно», 1906, №№ 7, 9.
- Б. В. Фармаковский. Художественный идеал демократических Афин. Пгр., 1918.
- Свящ. П. Флоренский. Россия в ее иконе. Рукопись. Находится в Московской духовной академии.
- Н. А. Щербаков и А. П. Свирин. К вопросу о творчестве Андрея Рублева. Изд. Гос. Сергиевского историко-художественного музея, 1928.

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

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТУРГИЯ (Историко-литургическое исследование)*

Глава 2

АНТИФОНЫ, МАЛЫЙ ВХОД И ТРИСВЯТОЕ

Источники исследования

Типиконы

Список устава Великой Константинопольской церкви, рукопись биб-ки Патмосского монастыря № 266, конца IX века. Опубликовано *проф. А. Дмитриевским* в «Описании литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока». Т. I, Киев, 1895, с. 1—152.

Список того же устава, рукопись Иерусалимской патриаршей биб-ки (бывшей Крестного монастыря) № 40, датируемый 950—970 годами. Опубликовано *проф. Х. Матесом* (интродукция, критический текст, перевод и примечания) *Le Typicon de la Grande Église, t. I, Le cycle des douze mois. Roma, 1962; t. II, Le cycle des fêtes mobiles. Roma, 1963.*

Список того же устава, рукопись б. Королевской биб-ки в Дрездене, № 140, датируемый не позже первой половины XI века и частично опубликованный *проф. А. Дмитриевским* в его труде «Древнейшие патриаршие типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской церкви». Киев, 1907.

Типикон Константинопольского Евергетидского монастыря, рукопись биб-ки Афинского университета № 788, XII века. Опубликовано *проф. А. Дмитриевским* в «Описании литургических рукописей...», т. I, Киев, 1895, с. 256—656.

Τόλιχον τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι, 1913 **.

Евхологионы и архиератиконы. Толкования

Литургии святых Василия Великого и Иоанна Златоуста из рукописи Ватиканской биб-ки № 336 (77) VIII—начала IX века в публикации *С. А. Swainson. The Greek liturgies, London, 1884.*

Дополнительный материал по Византийскому обряду *F. E. Brightman. Liturgies Eastern and Western, vol. I, 1896.*

Евхологион Ленинградской публичной биб-ки, собрание епископа Порфирия (Успенского), № 226, IX—X века. Литургию Иоанна Златоуста опубликовал *проф. Н. Красносельцев* в труде «Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки», Казань, 1885, с. 283—295.

* Продолжение. Начало см. «Б. тр.», сб. 21-й.

** Редакция просит извинения у читателей за невозможность по техническим причинам воспроизвести греческий текст с приращениями и ударениями.

Манускрипт нероднакона Патмоского монастыря Исидора Проманлиса, датируемый XII веком (не позднее), опубликованный *И. Гоаром* в *Ευχολογιον sive Rituale Graecorum*, ed. 2, Venetiis, 1730, с. 153—156.

Диаконикон Синайской биб-ки № 1040, XII века, опубликованный *проф. А. Дмитриевским* в «Описании литургических рукописей», т. II, Киев, 1901.

Илтарий Синайской биб-ки № 1020, XII—XIII века. Опубликован *проф. А. Дмитриевским* в том же томе «Описания...».

Илтарий Патмосской биб-ки № 709, 1260 года, опубликован *проф. А. Дмитриевским* в том же томе «Описания...».

Ἐριτηνεὶα τῆς Θείας λειτουργίας τοῦ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Χριστοστομοῦ --- свиток биб-ки Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне, семидесятые годы XIII века. Опубликован *проф. Н. Красносельцевым* в труде «Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоуста». Казань, 1889, с. 9—15.

Толкование на литургию святого Германа, патриарха Константинопольского, в редакции VIII—IX века на греческом языке в рукописях Ватиканской биб-ки № 790, XV—XVI века, и Московского Исторического музея, Синодальное собрание, № 327 (314) XV века, и на славянском — рукопись того же музея, Синодальное собрание, № 163 (262), опубликованное *проф. Н. Красносельцевым* в труде «Сведения о некоторых литургических рукописях». Казань, 1885, с. 323—375.

Robert Taft. The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum add. 34080. "Orientalia Christiana periodica", vol. XLV, fasc. II, Roma, 1979.

Διαταξίς τῆς τοῦ πατριαρχοῦ λειτουργίας, πῶς γίνεται ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ; рукопись биб-ки лавры преп. Саввы Освященного (ныне Патриаршей биб-ки), № 362 (607), опубликованная *проф. А. Дмитриевским* в «Описании...», т. II, с. 301—319.

Ταξις, γινόμενῃ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τῷ ἑσπερινῷ, τῷ ὄρθρῳ, τῇ Θεῖᾳ καὶ ἱερα λειτουργίᾳ καὶ ἐπὶ τῇ χειροτονίᾳ τοῦ ἐπισκόπου. Канонический сборник XV века Русского Андреевского скита на Афоне. Опубликован *проф. А. Дмитриевским* в «Описании...», т. I. Киев, 1895. с. 164—172.

Isaac Habert. Ἀρχιερατικόν. Paris, 1676.

Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis Aulae Byzantinae libri duo. Bonnae, 1829.

В заключение списка источников считаю своим приятным долгом выразить благодарность профессору Папского Восточного института в Риме отцу Хуану Матеосу, презентовавшему мне экземпляр опубликованного им в двух томах с комментариями Иерусалимского списка (№ 40) устава Великой Константинопольской церкви и очерк, посвященный истории эволюции литургии (Evolution historique de la Liturgie de saint Jean Chrysostome. Première partie. S. I. et s. a.). Иерусалимский список устава позволил мне обстоятельно осветить стациональное богослужение Константинополя, что было бы трудно, имея под руками только Патмосский список и отдельные эпизоды из Дрезденского. В очерке же «Evolution historique de la Liturgie» я нашел некоторые дополнительные сведения из истории образования триады антифонов.

Также сердечно благодарю профессора того же Института отца Роберта Тафта за присланные мне его труды. Опубликованный им Диаконикон Патриаршей литургии Великой церкви из кодекса Британского музея № 34060 я полагаю в основу обрядовой стороны Трисвятого на архидерейской литургии.

Кодекс Британского музея № 34060 как единица музейного хранения датируется XV веком, однако в него частично вошли манускрипты более раннего времени. В частности, листы 511—547 и 563—579 как по писемому материалу (веленевая бумага), так и по почерку относятся к

XII веку. Используемый мной диатаксис патриаршей литургии Великой церкви изложен на 511--515 листах. Косвенным доказательством столь раннего существования диатаксиса является запись на 515 листе о богословских дискуссиях с лидерами манихеев и павликиан, которые проводились по инициативе императора Алексея I Комнена в 1114 и 1118 годах, и чиновником обращаемых манихеев (л. 517 об.). Таким образом диатаксис можно спокойно назвать синхронным царствованию этого императора (1081--1118). Прототип же диатаксиса, по мнению проф. Тафта, восходит к более раннему времени, «по крайней мере к X веку» (вышеназванный труд, «*Orientalia Christiana periodica*», vol. 45, fasc. 2, Roma, 1979, p. 279—281).

АНТИФОНЫ, МАЛЫЙ ВХОД И ТРИСВЯТОЕ

VI век знаменовал собой начало нового, весьма продолжительного периода в истории христианского богослужения. Особенностью этого периода было появление в богослужении новых обрядов, которые дополняли и углубляли смысл последнего, но вместе с тем до неузнаваемости изменили веками сложившуюся во всей вселенской Церкви структуру предъевхаристического синаксиса. Центральным пунктом в восточной половине Церкви, где происходило это преобразование, был Константинополь, откуда само преобразованное богослужение получило в науке название византийского.

Характерной чертой нового византийского богослужения было углубление богословского содержания его обрядовой стороны. В частности в литургии эта обрядность концентрировалась вокруг входа в храм епископа и момента принесения к престолу приготовленных для евхаристического освящения хлебов и вина. Придание этим двум моментам особой торжественности было логичным и глубокомысленным. Древнехристианский предъевхаристический синаксис имел своей целью слушанием Слова Божия и общей молитвой подготовить верных к достойному причащению Святых Таин. В богословском понимании уже в «Тайноводстве» преподобного Максима Исповедника «первый вход архиерея в святую церковь для совершения священнодействия литургии служит образом и подобием первого пришествия во плоти в этот мир Сына Божия, Христа Спасителя нашего»¹. Итак, древний предъевхаристический синаксис в двадцатых годах VII века становится известным с новым идейным значением. Позднее это значение подчеркивается введением дополнительного «ирислужного моления», то есть литии, которая в богослужебных книгах получила название «Три антифона».

Еще более молитвенной сосредоточенностью должен был сопровождаться момент принесения к престолу евхаристических даров, потому что «входом святых таин,— читаем в том же Тайноводстве,— (означается) совершеннейшее и таинственнейшее новое учение и познание о Божественном по отношению к нам домостроительстве... Святым причащением Пречистых и Животворящих Таин (совершается) то общение и единение с Богом, которое воспримлем через причастие и по которому человек, будучи человеком, удостоивается обожения»². Из соображений наибольшей молитвенной сосредоточенности во время совершения величайшего таинства Евхаристии, молчаливое приношение к престолу хлебов и вина постепенно приобретает характер таинственности и вместе с тем торжественного шествия, превосходящего торжественность входа епископа. В результате развития богословского понимания обряда появляется нарочитое чинопоследование проскомидии.

Много позднее, когда торжественная обстановка того и другого обряда достигла апогея развития (XII—XIII вв.), первый получил в богослужебных книгах наименование «малый вход», а второй — «великий вход»³.

Процесс развития обрядовой стороны византийской литургии нельзя назвать реформой, поскольку с понятием реформы вообще связывается представление о тех или иных изменениях, происходящих в краткие сроки, исчисляемые годами, но не столетиями. В данном случае имела место метаморфоза, источником которой была глубокая религиозность и пажожность греческого народа, его многовековая культура, своеобразная тяга к философии, и, наконец, высокое национальное самосознание.

Византийская империя возникла на базе римской языческой. Та империя, которая до Миланского эдикта 313 года не признавала за христианством законности его существования наряду с другими религиями и на этом основании преследовала христиан, предавая их жестоким пыткам и мучительной смерти, после эдикта, давшего ей свободу вероисповедания, благодаря явному расположению к христианам императора Константина Великого, скоро фактически приобретает значение государственной. Император Константин, активно участвующий в церковной жизни страны, перед кончиной принимает крещение, и с того времени во главе государства стоят монархи-христиане. Вместе с тем по унаследованному от языческой империи порядку вещей император был Понтифекс Максимус, то есть Верховный Первосвященник. Странное сочетание в одном лице монарха-христианина с титулом, а следовательно и с известными правами языческого императора объясняется тем, что сами греки, занимавшие ведущую роль в политической жизни империи и пользовавшиеся как в официальной документации, так и в письменности вообще греческим языком, а не латинским, называли себя не греками, а ромеями, то есть потомками древних римлян. В представлении грека христианский император был «прямым наследником» и продолжателем власти римских императоров, и под небом не было власти, равной власти императора ромеев⁴.

Император Маркиан (450—457) утверждает идею власти императора ромеев установлением коронации (450 г.)⁵. Он принимает корону из рук патриарха Анатолия (449—458). По примеру ветхозаветных израильских царей патриарх помазывает императора святым миром. Тем самым Понтифекс Максимус получает освящение на управление христианским государством. В свою очередь он обязуется заботиться о чистоте веры и нравственности народа. Он же защитник христианского населения империи от иноверцев. Позднее патриарх Фотий (858—867 и вторично 878—886) в своем Номоканоне развивает теорию христианского государства, обосновывает приоритет власти христианского императора и уточняет правовые отношения между царем и патриархом⁶.

Если императоры Константин Великий (324—337) и Феодосий Великий (379—395) предоставляли Церкви материальные средства и правовые льготы, содействовавшие интенсивному распространению христианства в империи, то коронованные императоры проявляют деятельность во всех областях внутренней жизни Церкви. Император Юстиниан издает указ, в котором предает анафеме Нестория и Евтихия, он же составляет верочительный гимн «Единородный Сыне», ему же принадлежит ряд новелл (новых законов), касающихся брачного права, церковной дисциплины и даже чисто литургических вопросов. Так, например, когда в нарушение древней традиции гласного чтения анафоры некоторые епископы и священники стали читать их тайно, Юстиниан издал распоряжение: «Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры не тайно совершали Божественное приношение и бывающую при святом крещении молитву, но таким голосом, который хорошо бы был слышим верным народом, дабы души слушающих приходили от того в большее благоволение, богохваление и благословение...»⁷.

Многие императоры писали поучения народу по тому или иному вопросу веры и нравственности⁸. Некоторые сочиняли церковные гим-

ны. Юстиниан, кажется, был первым императором — церковным гимнографом. Позднее Лев Мудрый (886—911) написал одиннадцать свангельских стихир соответственно одиннадцати утренним воскресным свангельским чтениям. Сочинение этих стихир имело целью подготовить народ к слушанию соответствующего утреннего евангелия. Он же написал стихире «Приидите, людие, Трипостасному Божеству поклонимся»⁹. Стихира была предназначена для пения в день Святой Троицы и со стороны содержания представляла суммарное изложение ипостасных свойств Троицного Бога. Ему же принадлежит канон Божией Матери гл. 4-й «Отверзу уста моя»¹⁰. Сын Льва Мудрого император Константин VII Порфирородный (913—959) сочинил экзапостиларии к одиннадцати евангельским стихирам¹¹. Кроме того, он писал духовные беседы, в которых наставлял народ в христианском доброделании (см., напр., беседу о проведении Великого поста, сказанную императором в Мангаврском дворце¹²).

Патриарх Фотий, развивая в Номоканоне теорию приоритета верховной власти христианского монарха, исходил из идеальных представлений об этом союзе. В действительности же гармоничность союза Церкви и империи нередко нарушалась. Далеко не все императоры соответствовали этому идеалу. Напротив, среди них были аморальные личности и даже враждебно настроенные к Церкви, как, например, Константин V (741—775) — ярый иконоборец, ополчившийся на сторонников иконопочитания с кровавыми пытками, за что народ дал ему кличку «Копроним», или Михаил III (842—867), по кличке «Пьяница», распутный человек и кошушник.

Монофизитство, монофелитство, а позднее иконоборчество как церковные смуты, потрясавшие основы государственности, в значительной мере вызывались придворными интригами и сочувствием еретикам самих императоров. Возможно, что одной из причин, побудивших патриарха Фотия к составлению Номоканона, была необходимость ликвидации последствий иконоборчества, поскольку, несмотря на соборное определение, иконоборческая партия была еще очень сильна и не теряла надежды на повое торжество. Только в этом аспекте можно понять, почему патриарх спустя 25 лет после Собора, осудившего иконоборчество, в Великую субботу 867 года в беседе, произнесенной в Великой церкви (соборный храм св. Софии, Премудрости Божией), сказал, что этот храм до настоящего времени оставался без священных изображений, которые были замазаны иконоборцами¹³. Позднее император Константин VII Порфирородный, в прошлом ученик Фотия, вносит в книгу «О царских установлениях», или «Обрядник», обстоятельные указания о тех литургических действиях, которые входят в функцию императора как участника богослужения и таким образом узаконяет за ним особое право на это участие.

Укажем некоторые из них. В Великую субботу император участвовал вместе с двенадцатью старейшими архиереями (архонтами)¹⁴ в обряде омовения святого престола, а по окончании литургии шел в скевофилакию и кадил хранящиеся там святыни и богослужебные сосуды¹⁵. Всякий раз, когда император присутствовал на литургии, войдя на малом входе в алтарь, он целовал престол, полагал на нем свои пожертвования, кадил его крестообразно и правой стороной шел к восточной конхе, где стоял крест и кадил перед ним¹⁶. Затем, выйдя из алтаря святыми вратами на солею, троекратно осенял народ лкирием и трикирием на три стороны¹⁷.

Эпоха царствования Македонской династии (867—1025), четвертым представителем которой на императорском троне был составитель «Обрядника» император Константин VII Порфирородный, была временем расцвета византийской культуры после упадка ее в эпоху иконоборчества. Для эпохи Македонской династии характерным является живой

интерес к письменности, желание сохранить в записи достижения в разных областях культуры, в том числе и в церковной¹⁸. Здесь, в частности, появляются еххологноны и типиконы, которые дополняют сообщаемые Константином VII сведения о богослужении Великой Константинопольской церкви, причем, как правило, более поздние по времени их написания оказываются более полными за счет внесения в них новых молитв и рубрик, отражающих изменения, происходившие в чинопоследованиях.

Но если для эпохи царствования Македонской династии характерно постепенное накопление памятников литургической письменности, то от VI, VII веков и даже до последних десятилетий VIII века, наука не располагает ни одним литургическим памятником, подобным VIII книге Постановлений апостольских или Иерусалимским лекционарам V века, несмотря на то, что в царствование императора Юстиниана в Константинополе жил выдающийся мелод Роман (в церковно-славянских книгах -- преподобный Роман Сладкопевец), оставивший немалое количество талантливо написанных многострофных поэм. Последние частично уцелели и до сих пор украшают наше праздничное богослужение, например, кондак на Рождество Христово «Дева днесь Пресущественнаго раждает», кондак на праздник Крещения Господня «Явился еси днесь вселенней» и многие другие. К этой же эпохе принадлежали основоположники нового гимнографического жанра -- канона: патриарх Иерусалимский Софроний, Андрей, епископ Критский, Иоанн Дамаскин, Косма, епископ Мануский, два брата Студиты Феодор и Иосиф, чьи песнопения также сохранились до настоящего времени. От этой же эпохи сохранились труды с толкованием литургии преподобного Максима Исповедника (630-е годы) и патриарха Константинопольского Германа (первая четверть VIII века). Не сохранились только уставные записи.

Отсутствие их можно объяснить медленным формированием новых, богословски обоснованных обрядов и чинопоследований, что в свою очередь было вызвано неустойчивостью церковной политики со стороны императоров в отношении православной части населения Константинополья. Константинопольское правительство императора Юстиниана после подавления бунта на ипподроме в 532 году взяло курс на униональную политику в отношении как православных, так и монофизитов. Ближайшие преемники Юстиниана Юстин II, Тиверий II, Маврикий и Фока держались теории балансирования между православными и монофизитами в зависимости от этнической и религиозной принадлежности большинства населения на той или иной окраине империи. Император Ираклий (610--641) предпринимает в 628 году попытку объединить православных с монофизитами. Попытка оказалась неудачной и вызвала новую ересь -- монофелитство. Второй преемник Ираклия Константин II, видя, что попытка унии между православными и монофизитами не удалась и вызывает новые осложнения в самой церковной политике, спустя десять лет после издания Ираклием его Эфесиса, в 648 году дает новый указ, запрещающий всякие споры о количестве воли и энергий у Христа. Несмотря на указ, споры, однако, продолжались и после смерти Константина, до 680 года, когда третий преемник Константина Константин IV Погонат (668--685) созывает Шестой Вселенский Собор. Последний осуждает монофелитство и его главных вдохновителей -- патриарха Сергия и папу Гонория и восстанавливает православие как государственную религию. Около 45 лет Церковь имела благоприятные условия для вероучительной деятельности.

С возвращением императора Льва Исавра (717--741) наступает эпоха, получившая в истории Церкви название иконоборчества. Корни иконоборчества историки находят в оторвавшихся от Церкви сектантских общинах монотанстов¹⁹ и павликиан²⁰, которые отвергали иконопочитание как идолопоклонство. Оккупировавшие в 639 году Палести-

ну и Сирию арабы-магометане также относились к христианству как к языческому многобожию. Чуждый православно взгляд проник в среду высшего духовенства, и епископ Наколийский Константины (Фригия) в первой половине VIII века объявил себя приверженцем этого взгляда. Новый император, сириец по происхождению и христианин по вероисповеданию, хороший стратег и администратор, но прагматик в политике, чтобы подорвать идейную основу арабской экспансии, решается ликвидировать в стране иконопочитание и самые иконы. В 726 году он издает эдикт, запрещающий иконопочитание. Ему, во всем опирающемуся на грубую физическую силу, выполнение этого эдикта казалось нетрудным делом. В действительности оно оказалось нелегким и в конечном итоге напрасным. То, что он считал пережитком язычества, в действительности было продуктом многовековой духовной культуры греческой нации. Воспитанные на философии неоплатоников и христианских философов Климента Александрийского, Оригена, Григория Богослова, Григория Нисского, учивших в духе наставления апостола Павла о познании невидимого мира через рассмотрение видимого («Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» - Рим. 1, 20), греки выработали особый стиль иконописи, характерный выразительностью глаз изображаемых²¹. «Глаза — зеркало души», это аксиома психологии, и грек, молясь перед одухотворенно написанной иконой, переносился мыслью к тому, чьи глаза смотрели на него с этой иконы.

Греческий народ встретил императорский эдикт физическим сопротивлением. Когда солдат пытался снять икону, висевшую над дверями храма в Халкопратии, кто-то из собравшейся толпы опрокинул лестницу. Упавший солдат был убит. Защитники иконы были схвачены и зверски замучены. Гонение усилилось²².

Сын Льва Исавра Константины V Копроним (741—775) продолжал гонение на иконопочитателей с большим упорством, исжели его отец. Конфискация имущества у иконопочитателей и кровавые пытки были бессильны, чтобы сломить веру народа, и император предпринимает в 754 году созыв имперского собора с участием епископата, поддерживавшего его политику. Собор торжественно санкционировал иконоборческую политику императора. Заметим, что ни патриархи, ни папа не признали законными постановления этого собора. Император же после собора усилил преследование иконопочитателей с решительной настойчивостью и жестокостью²³.

Сын Константина Копронима Лев VI (775—780) придерживался законодательства деда и отца в отношении иконопочитателей. Его кратковременное царствование не было кровопролитным. К тому же пограничные войны с арабами завершились победой греков. Затея с ликвидацией иконопочитания не оправдала надежд. После смерти Льва VI престол перешел к его несовершеннолетнему сыну Константину VI. Бразды правления приняла мать Константина Ирина. Несмотря на упорное противодействие партии военных и большей части высшего духовенства, императрица добилась созыва Вселенского Собора, который в Никее в 787 году отменил решения лже-собора 754 года и вменил верующим почитание икон как обязательное²⁴.

В 802 году произошел придворный переворот и с ним прекратилась династия Исавров. Новый император Никифор I (802—811) разумно пользовался правом высшего духовного палатра. Новый патриарх, тоже Никифор, умел направить деятельность императора во благо Церкви. Последнему наследовал зять его Михаил I Рангаве, расположенный к Церкви. Неудачная война с Болгарией вынудила его передать престол генералу, по национальности армянину, Льву V (813—820)²⁵.

Император Лев, искренне благочестивый человек, прислушиваясь к настроению войска и части духовенства, оставил разумную политику

императора Никифора I и открыто выступил как противник икон. В 815 году он созвал новый собор, который восстановил постановления лже-собора 754 года и анафематствовал иконопочитателей. Всё это было сделано исключительно в угоду военным и некоторой части духовенства без тех перспективных соображений, какими руководствовался Лев Исавр, запрещая иконопочитание. При этом император действовал против своих церковных противников с большим терпением и умеренностью.

Пресмник императора Льва Михаила II (820—829) в религиозном отношении был индифферентен. Сохраняя в существенном политику предшественника, он в то же время шел навстречу православным широкой терпимостью²⁶.

Последним гонителем иконопочитателей был сын Михаила II Феофил (829—842). Это был фанатик-иконоборец. Разумная терпимость к православным его отца выродилась в мрачное и жестокое притеснение духовенства. В 832 году он издает новый эдикт, в котором подчеркивает запрещение иконопочитания и пытается лишить святых православной церкви их почетных предикатов. Он сам выступает на диспутах с иконопочитателями и терпит от них поражение из-за своей неподготовленности в области диалектики, он же и казнит их за свое поражение²⁷.

По смерти Феофила правление государством взяла в свои руки вдова императора, так как наследник Михаил III, впоследствии за свою распутную жизнь получивший кличку «Пьянша», был еще несовершеннолетним. Последний император-иконоборец Феофил своими неразумными действиями в отношении иконопочитателей дискредитировал и себя, и самое иконоборчество. Более чем столетняя борьба с иконопочитанием ничего не дала в области противоисламской политики. Она всем надоела, все устали от нее. С введом императрицы ее правительство объявило об отказе от борьбы с религиозными убеждениями, как «своейственной низменным душам». После этого в 843 году состоялся собор, торжественно восстановивший иконопочитание²⁸.

Что же могли делать в условиях напряженности в отношениях между Церковью и государством константинопольцы? Заметим, что иконоборцы, как видно из самого слова «иконоборец», боролись с иконопочитанием и позволяли себе уничтожение икон, но на богослужение не посягали и храмы не закрывались. Это обстоятельство давало возможность православным укреплять свою веру таким же образом, каким укреплял ее Иоанн Златоуст в условиях распространения арианства, о чем писал Сократ Схоластик: «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 единосуция упражнялись также в пении ночных гимнов... Исповедники единосуция ночные свои песнопения совершали гораздо торжественнее, ибо Иоанн придумал сопровождать их поением серебряных крестов при свете восковых свечей»²⁹.

Борьба с арианством была одной из причин к установлению Златоустом ночных шествий с несением крестов и пением гимнов. Другой причиной ему же послужило бедствие землетрясения, о чем он сам говорит в «Беседе после землетрясения»: «Вы не знаете дня и ночи, но то и другое время обращаете в день, не воздух изменяя, а всеощими бедениями просвещая ночи; у вас ночи без сна, и власть сна прекратилась, так как любовь ко Христу победила слабость естества... Вы отри-

нули неправд, удалили низкие страсти, посадили 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»³⁰.

Благочестивый обычай совершения ночных литий, введенных Иоанном Златоустом, не прекратился после его ссылки, потому что ереси существовали и после Златоуста, а землетрясения в Константинополе были многократно. Напомним, что при императоре Юстиниане I, спустя год после бунта на ипподроме, произошло сильное землетрясение. Жители выбежали из своих жилищ и всю ночь провели на форуме, поя Трисвятое с монофизитской приставкой: «распныйся за ны», а с наступлением утра пошли с демонстрацией, требуя, чтобы император разорвал и сжег томос Халкидонского Собора³¹. Проводя униональную церковную политику, Юстиниан не мог запретить шестий и православных, тем более, что защита интересов православной части населения в униональной политике входила в его обязанности. Что касается землетрясений, то в его царствовании их было несколько и об одном из них Роман Сладкопевец упоминает во второй поэме «Десять дев», где описал ужасы разбушевавшейся стихии и призывал сограждан к покаянию³². Более того, есть основание считать, что постройка императором храма Святой Софии Премудрости Божией не могла не повлиять на улучшение организации уличных хождений с крестом или другими святынями. Археологи-византисты видят в величественности здания храма, в сводах его колоссального купола выражение идеи первого христианского государства, которое, по мысли строителя, является земным отражением космоса, сотворенного Премудростью Божией³³. Единство мира небесного и земного в церковной жизни столицы выражалось в богослужении храма Софии Премудрости Божией.

Наука располагает тремя списками устава Великой церкви (так называется храм Софии Премудрости Божией в этих списках). Первый, наиболее ранний, известный как Патмосский № 266, по месту его хранения на острове Патмосе, датируется концом IX века³⁴. Опубликован профессором А. А. Дмитриевским в I томе его «Описания литургических рукописей», с. 1—152. Киев, 1895; второй — Иерусалимский № 40, библиотеки монастыря св. Креста в Иерусалиме, опубликованный профессором Х. Матеосом в 1962 и 1963 годах в двух томах, с комментариями и параллельным переводом на французский язык. Датируется 950—970 годами³⁵. Выписки из этого списка были опубликованы А. А. Дмитриевским в его трудах: «Древнейшие патриаршие типиконы...», Киев, 1907, и в «Описании литургических рукописей», т. III (начало списка), Петроград, 1917. Третий список — Дрезденский по месту его прежнего хранения в Дрезденской королевской библиотеке под № 140. Датируется второй половиной X — первой половиной XI века³⁶. Частично опубликован открывшим его А. А. Дмитриевским в его «Древнейших патриарших типиконах». Все перечисленные списки были составлены на основе неизвестных манускриптов константинопольского происхождения. Во всех трех списках, кроме богослужения субботних, воскресных дней и общецерковных праздников, в которые богослужение совершалось во всех храмах города, существовало еще богослужение, за редкими исключениями начинавшееся в Великой церкви и заканчивавшееся литургией в каком-то другом храме, иногда отдаленном от Великой церкви. Чаще всего это были храмовые праздники. Шествие сопровождалось пением псалмов и тропарей, произношением ектений и чтением молитв. От греч. η λιτη, что значит моление, прошение, молитва (общенародная — вне храма) шествие в списках устава называется литией. На пути шествия могли быть остановки: одна, две и даже три, не считая конечного пункта литии. Отсюда храм, при входе в

который заканчивалась лития, в литургической литературе получил название стационального. При близком расположении стационального храма от Великой церкви остановок на пути могло не быть.

Литию начинали в разное время суток: вечером, ночью, утром — на рассвете, после утрени, в первом или во втором часу дня (временечисление имеется в виду восточное).

Литию совершали в государственные праздники: начало индикта (1 сентября), в день основания Константинополя (11 мая), в дни имевших место в истории Константинополя землетрясений, великих пожаров и избавлений Константинополя от нашествия варваров. В некоторые праздники совершалось две литии — одна с вечера под праздник и другая в самый праздник утром³⁷.

Лития в день основания Константинополя имела одну остановку. По Иерусалимскому списку «около часа дня» приходил в храм патриарх. Он шел боковой дверью в алтарь и здесь читал молитву Трисвятого. Архонты и певцы на амвоне пели тропарь «Город Богородицы благочестно вверяет Богородице свой покой, ибо Ею он утвержден и доселе существует, Ею спасается и одолевает, взывая Ей: Радуйся, надежда всех концов земли». С пеннем тропаря лития направлялась на Форум Константина. Здесь читалась молитва и за ней следовали три антифона. Антифон первый из псалма 45-го «Бог нам прибежище и сила», с припевом: «Молитвами Богородицы...». Второй — из 46-го псалма: «Всех языцы восплените руками...», с припевом «Аллилуиа», двойное, вечернее. Третий из 47-го псалма: «Великий Господь и хвален зело...», с тропарем 4-го гласа: «Божественно и истинно Богородице...». Патриарх читал обычные молитвы и преподавал мнр. Далее прокимен, апостол, аллилуиарий и евангелие. Днакоп произносил великую ектению и архонты и певцы пели тропарь, глас 4-й: «Город Твой, Господи, яко око вселенной от всякого праведного Твоего прещення свободи и украси его всячески скипетрами царства, подая ему Богородицею варваров изложение и бед отгнаание». Певцы, возвращаясь в церковь, доξολογία = славословят. Этот термин встречается во всех списках устава и указывает на завершение части литии, а в данном случае всей литии, пеннем малого славословия («Слава и ныне»), за которым еще раз повторяли тропарь. Этим лития заканчивалась. Придя в храм, начинали литургию пеннем Трисвятого³⁸.

Лития с двумя остановками была описана выше по Патмосскому и Иерусалимскому спискам в связи с вопросом о дате великого землетрясения, происшедшего в царствование императора Феодосия Младшего. Лития начиналась, как и вышензложенная, утром, когда патриарх приходил в храм. Пройдя боковой дверью в алтарь, он читал молитву Трисвятого, после чего певцы пели тропарь, посвященный воспоминанию события великого землетрясения. С пеннем его приходили на Форум, «славословили» с тем же тропарем, днакоп произносил великую ектению и вновь пели тот же тропарь, направляясь на поле Екзакнон, где во время землетрясения укрывались жители города. Здесь вторично «славословили» и шли в храм Пресвятой Богородицы близ Еленианов (Еленинский дворец). Войдя в храм, тотчас пели Трисвятое и прочес последование литургии³⁹.

В данном случае при наличии двух остановок шествие ограничивалось пеннем тропаря. По Иерусалимскому списку пели один антифон до молитвы Трисвятого, в Патмосском же вообще нет упоминания о пении антифонов.

Пример литии с тремя остановками представляет шествие 7 октября. В этот день совершалась память мучеников Сергия и Вакха и воспоминание великого землетрясения, бывшего в царствование Юстиниана в 525 году. После утрени в Великой церкви патриарх направлялся с процессией в церковь святого Воскресения, что в портиках Домнина.

Здесь пели три антифона. Первый из 119-го псалма: «Всегда скорбети ми, ко Господу възвах...», с припевами: «Помилуй мя, Господи Человеколюбче» и «Спаси нас, Христе Боже наш». Второй — из 120-го псалма: «Возведох очи мои в горы...», с припевом: «Молитвами Богородицы...». Третий из 121-го: «Возвеселихся о реках моих...», с припевом «Аллилуиа» простое. После третьего антифона читалась молитва Трисвятого и певцы начинали петь на амвоне литийный тропарь 6-го гласа: «Помилуй нас, Господи, помилуй нас...». Процессия направлялась на Форум, певцы «славословили», диакон произносил великую ектению, а архонты и певцы пели тропарь 5-го гласа: «Чудеса святых Твоих мучеников...». Придя в церковь святого Сергия, что в Новом дворе, «славословили» с этим тропарем. Тотчас Трисвятое⁴⁰.

В Дрезденском списке излагается лития, совершаемая в четверг после Недели всех святых. Шествие начиналось около девятого часа ночи из Великой церкви. Стациональным храмом, где должна была быть литургия, являлась церковь Богородицы в монастыре «Древняя Петра». Шествие начиналось в конце утрени пением покаянного тропаря: «Помилуй нас, Господи...». Пение тропаря продолжалось до Форума. Здесь совершалось «обычное последование», то есть чтение молитв и пение антифона. С пением тропаря: «К Богородице прилежно...» направляясь к храму в квартале Кира, затем, пройдя мимо этого храма с пением тропаря: «Мати Божия, Пречистая...», шли к храму святой Анны, что в Девтороне. При входе в храм пели тропарь «Стена непобедимая...» и «славословили». Произносилась обычная ектения. При выходе из храма снова пели этот тропарь и с ним «славословили», и произносилась великая ектения. Идучи далее до храма в квартале Гераннев, пели тропарь: «Тя стену нерушимую...», потом до Фермополиса — тропарь «О Тебе радуется, обрадованная...», затем до Херсапа — «Взбранной воеводе...», потом до квартала Ставриосов тропарь Господу: «Благоутробне и долготерпеливе...» и «Предстательство христиан...» Затем «славословили», диакон произносил великую ектению и снова пели тропарь: «Непоколебимое основание...» до самого храма в «Древней Петре». Здесь, немного отдохнув, начинали литургию⁴¹.

Итак, лития из Великой церкви в храм Богородицы в «Древней Петре» имела на пути три остановки, не считая стационального храма: на Форуме, в храме святой Анны, что в Девтороне, и в квартале Ставриосов. Это первая особенность литии. Вторую особенность составляло пение многочисленных тропарей, из которых только два были обращены к Господу, семь же — к Богородице. Первый из Господних «Помилуй нас, Господи...» пели на многих литиях. В частности, он назван литийным тропарем (της λιτης το τροπαριον) в упомянутой выше литии в день мучеников Сергия и Вакха. Тропарь же «Благоутробне и долготерпеливе...» можно назвать в данной литии нарочитым. Шествие двигалось к кварталу Ставриосов. Прилагательное *στωριος* от существительного *ο στωρος* = крест, в родительном падеже множественного числа соответствует русскому — крестовых. Возможно, что в квартале, к которому подходила лития, были евктирионы, то есть малые церкви или небольшие личные молельни, которые отличались от немолитвенных зданий крестом, водруженным над кровлей или над входом. (В Русской Церкви до сих пор домовые церкви при жилищах архиереев называются крестовыми.) Ассоциация названия места, по которому проходила лития, со словом крест естественно побуждала к пению тропаря: «Благоутробне и долготерпеливе...» Обратим внимание на то, что вторая остановка происходила не у церкви Богородицы в Кировых, а в церкви святой Анны. В Иерусалимском списке под 9 октября читаем: «Того же месяца 9-го числа память святых Анны и Елизаветы и их встречи. Совершается же синаксис их в возвышенном доме (имеется в виду храм. — И. У.) всесвятой, Пречистой Владычицы нашей Богородицы в Киро-

вых»⁴². Кировы — гористая окраина Константинополя в северо-западной части города, заселенная и внесенная в черту города защитной стеной в царствование императора Феодосия Младшего епархом Киром. Отсюда ее название «Кировы». Указание устава о совершении синакса в «возвышенном доме» (εν τῷ ἄξειρω οἴκῳ) Пресвятой Богородицы в Кировых совпадает с топографией и названием данной части города и имеет в виду уточнить место синакса, поскольку в Кировых была одна церковь Богородицы. Расхождение остается в названии праздника. В уставе указана «память святых Анны и Елизаветы и их встречи», евангелист же Лука говорит о встрече праведной Елизаветы с Пресвятой Девой Марией, а не с Анной (Лк. 1, 39—56). Это очевидная опечатка переписчика Иерусалимского списка.

Перечисление кварталов и церквей в Дрезденском списке указывает на константинопольское происхождение этой литии. В Патмосском списке эта лития вовсе не упоминается. В Иерусалимском синаксе в честь Пресвятой Богородицы указан в среду после Недели всех святых, и место совершения его в Древней Петре. Указано также время сбора участников литии в Великой церкви около девятого часа ночи, шествие на Форум, где совершались общие молитвы, но не упомянуто ни об одной церкви на пути шествия литии⁴³. Очевидно, в Иерусалимском списке указание на константинопольские городские кварталы и храмы было бы нереалистичным. По той же причине в Патмосском списке вообще нет упоминания об этой литии.

Чем было вызвано совершение этой необычной литии в Константинополе, ответ на этот вопрос следует искать в церковной действительности «Второго Рима».

В христианском государстве и церковная власть и государственная были взаимно заинтересованы в сохранении единства веры, хотя вероучительные основы этого единства могли быть понимаемы различно, как и цели последнего. Поэтому и богословы и политики были вовлечены в борьбу с ересями. Церковная власть боролась с ними во имя сохранения чистоты принятого от святоотеческой эпохи Православия, государственная — во имя сохранения единства империи, так как ересь особенно успешно распространилась на окраинах империи, где они служили поддержкой для сепаратистских стремлений национальностей этих окраин и тем самым создавали угрозу целостности империи. Поэтому в столице империи не только богословы и политики, но и народ зорко следил за течением церковно-политической жизни страны, так как каждому греку было понятно, что отпадение окраин государства вызовет опасность для существования самого Константинополя, а с ним и империи, не говоря уже о том, что окраины служили матерьяльной базой для столицы.

Поэтому не случайно из семи Вселенских Соборов три (Второй, Пятый и Шестой) заседали в самом Константинополе и три — в ближайших к столице городах (Первый и Седьмой — в Никее, а Четвертый — в Халкидоне). Общецерковное значение Вселенских Соборов подтверждалось установлением в память их ежегодных празднеств. Празднество Первого Собора было отнесено на последнее воскресенье перед праздником Пятидесятницы («Неделя святых отец иже в Никее») ⁴⁴, память Второго — на 3 августа ⁴⁵. Память Четвертого — на 16 июля ⁴⁶. Память Пятого — на первое воскресенье после воспоминания Четвертого Собора ⁴⁷. Память Шестого — на 15 сентября ⁴⁸ и Седьмого — на 11 октября ⁴⁹.

Отсутствует в Патмосском списке только празднество в честь Третьего Вселенского Собора. Профессор Н. Ф. Красносельцев по этому поводу пишет: «Только Третий Вселенский Собор заседал в городе, более отдаленном от столицы, в Ефесе, может быть потому, что предмет его рассуждений был слишком близок населению Константинополя: это

было достоинство Богородицы — патронессы города. Но за то константинопольцы, по-видимому, и не считали его своим»⁵⁰.

Давнишние расхождения между александрийской и антиохийской богословскими школами в методе толкования Священного Писания и споры между александрийскими и антиохийскими епископами, носившие характер защиты местных интересов, не позволили Ефесскому Собору прийти к единому мнению. Более того, они вызвали созыв в 449 году нового собора в самом Константинополе, получившего в истории название «разбойничьего».

При такой неблагоприятной ситуации константинопольцам трудно было признать Ефесский Собор Вселенским. Упоминание на совершенно памяти этого Собора появляется только в Иерусалимском списке под 9-м сентября: «В сей день святых отцов, собравшихся в Ефесе на Соборе и осудивших нечестие Нестория»⁵¹. Созванный в 551 году в Халкидоне Четвертый Вселенский Собор подтвердил православное учение о двух природах — Божественной и человеческой, соединенных неслитно, нераздельно, неизменно и неразлучно в единой личности Богочеловека, и утвердил почитание Пресвятой Девы Марии как Богородицы. Но в то же время в самом Константинополе распространяется новая ересь. Некто игумен Евтихий стал учить, что «Родившийся от Марии Девы есть совершенный Бог и совершенный человек, не имеющий плоти, единосущной нам». Если ересь Нестория можно определить как отклонение от православного учения влево, то ересь Евтихия была отклонением вправо. Евтихий был осужден на Константинопольском Соборе в 448 году, но его учение вскоре вызвало монофизитство — ересь, исключавшую участие человеческой природы Господа Иисуса Христа в деле нашего спасения.

Верность Православию константинопольцы исповедовали в молитвах к Богородице и в прославлении Ее святости. Поэтому данную литию можно рассматривать как позитивную реакцию православного населения города на заблужденные еретиков. Не случайно это чинопоследование оказывается насыщенным тропарями с молитвенным и хвалебным обращением к Богородице. В свете сказанного логичным является и посещение участницами литии церкви святой Анны.

Евтихий не отрицал зачатия Господа Иисуса Христа по действию Духа Святого. В этом он следовал повествованию евангелиста Луки о явлении Пресвятой Деве Марии архангела Гавриила, но по его учению тело родившегося Христа не было единосущным человеческому. Евангелист же Лука говорит, что «когда Елизавета услышала приветствие Марии (которая была ее родственницей, Лк. 1, 36), взыграл младенец во чреве ее, Елизавета исполнилась Святого Духа и воскликнула громким голосом, и сказала: благословенна Ты между жещами, и благословен Плод чрева Твоего! И откуда это мне, что пришла Матерь Господа моего ко мне» (Лк. 1, 41—43). Так чтением в церкви праведной Анны евангельского повествования о рождении Господа отличалась ересь Евтихия.

Есть богословская закономерность в самом совершении этой литии в четверг (по Дрезденскому списку) и в среду (по Иерусалимскому) после Недели всех святых. Поскольку Пятидесятница завершает круг праздников, раскрывающих спасительное значение пришествия на землю Сына Божия, в Неделю же всех святых Вселенная приносит Богу «яко начатки естества... богоносная мученики», логичным было, завершая таинственное приношение Церкви, прославить Пресвятую Богородицу как «Ходатайствующую спасение рода нашего».

В тех случаях, когда стациональный храм находился неподалеку от Великой церкви, лития ограничивалась пением тропарей, пения же антифонов, чтения их молитв и проношения ектении не было. Так, 29 июня в праздник апостолов Петра и Павла стациональной являлась

церковь апостола Петра, расположенная близ Великой церкви. Относительно литии в том же Иерусалимском списке сказано: «Во втором же часу (утра.— *Н. У.*) исходит лития из церкви с пением того же тропаря (имеется в виду тропарь «Апостолов первопрестольницы...», который был положен на вечерне, на панихиде и на утрени) во святом же Петре (храм апостола Петра.— *Н. У.*) певцы «славословят» с тропарем: «Какая темница не имела тебя узником, какая церковь не имеет тебя учителем? Дамаск возвышается тобой, Павле; Рим принял твою кровь и этим хвалится; но более радуется и ликует Тарс, почитая твои пеленки (*τα σλαρούαμα*); Петре, камень веры, Павле, похвала вселенной, выйдя вместе из Рима, укрепите нас». И прочее Трисвятое⁵².

Заметим, что упомянутые в тропаре апостолам пеленки Павла — это одна из многочисленных священных реликвий Константинополя, или, как называли их греки, «символов» (см. Обрядник Константина Порфирородного, т. I, гл. I, с. 16). По-видимому, эти священные реликвии появились после Седьмого Вселенского Собора как реакция православного населения столицы на гонение императоров-иконоборцев.

Основанием к их появлению служил «Догмат трехсот шестидесяти семи святых отец Седмаго Вселенского Собора Никейского, о иконопочитании». Согласно «Догмата» допускалось почитание изображения, согласующееся с «повествованием евангельской проповеди... служащее нам к уверению истинного, а не воображаемого воплощения Бога Слова, и к общей пользе». Общую пользу иконопочитания Собор видел в том, когда позднейшие указания соответствуют и таким образом подтверждают предыдущие. («Яже бо едино другим указуются, несомненно едино другим уясняются»). Собор установил почитание изображений не только Господа Иисуса Христа и Пресвятой Богородицы, но и бесплотных ангелов и всех святых и праведных. Кроме икон в собственном смысле этого слова, Собор допустил такие изображения на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и при дорогах. Самое иконопочитание Собор указал выражать целованием и почитательным поклонением «по тому образу, якое изображению честнаго и животворящаго креста и святому евангелию и прочим святыням, фи-миамом и поставлением свещей честь воздается».

Странное на первый взгляд появление священной реликвии в виде пеленок апостола Павла имело глубокий смысл. В духе догмата Седьмого Вселенского Собора оно было обоснованным тем, что сам Апостол о себе говорил: «Я иудеянин, родившийся в Тарсе Киликийском, воспитанный при ногах Гамалиила, тщательно наставленный в отеческом законе, ревнитель по Боге, как и все вы ныне» (Деян. 22, 3). Скованный цепями Апостол этими словами начал свою речь к иудеям, в которой говорил о чудесном его обращении из гонителя христиан в апостола (Деян. 22, 4—21).

Кроме апостола Павла, о Гамалииле упоминает Деяписатель (Деян. 5, 34) как о мудром законоучителе, который, будучи членом синедриона, выступил в защиту апостолов. Итак, с реликвией пеленок апостола Павла связаны два имени, «повествованию евангельския проповеди согласующии»: апостол Павел, который сам о себе говорил, что он «даже до смерти гнал последователей сего учения, связывая и предавая в темницу и мужчин и женщин» (Деян. 22, 4), и его учитель Гамалиил, который, увещевая членов синедриона не преследовать апостолов, говорил: «если это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (Деян. 5, 38—39). Кровавое гонение на иконопочитателей по ассоциации вызывало воспоминание о гонении в Иерусалиме на апостолов, а мудрые слова Гамалиила не преследовать апостолов, чтобы не оказаться богопротивниками, воспринимались как пророческие в отношении иконоборцев.

Как известно, между Седьмым Вселенским Собором и Собором Константинопольским 842 года, на котором было окончательно осуждено иконоборчество и который потому вошел в историю под названием «Торжество Православия», было еще два кровопролитных гонения на иконопочитателей. Первое при имп. Льве Армянине (812—820), который в 815 году созвал новый собор, восстановивший постановления иконоборческого собора 754 года и анафематствовавший иконопочитателей. Второе, не менее ужасное, происходило при имп. Феофиле (829—842). Интересующий нас тропарь первоверховным апостолам мог появиться, как и сами священные реликвии, в одно из последних гонений.

Со стороны содержания тропарь представляет прославление апостола Павла не только как узника за имя Христово и общецерковного учителя, принявшего святое крещение в Дамаске и мученическую кончину в Риме, но еще более как избранника Божия от рождения, что засвидетельствовал Сам Господь в видении святому Анании, повелевая ему идти крестить ослепшего Савла: «Иди, ибо он есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя Мое перед народами и царями и сынами Израилевыми» (Деян. 9, 15). Это промыслительное действие Божие о будущем апостоле составитель тропаря и выразил словами «но более радуется и ликует Тарс, почитая его пленки». Прославление заканчивается обращением к обоим первоверховным апостолам прийти на помощь гонимым христианам. «Петре, камень веры, и Павле, похвала вселенной, выйдя вместе из Рима, укрепите нас».

Литературная форма тропаря не обычная для этого жанра гимнографии. Это скорее вдохновенное обращение проповедника, в котором он на примере апостолов, скончавшихся мученически, призывал слушателей к мужественному перенесению гонения и на явно видимом Промысле Божиим в судьбе гонителя Савла укреплял веру в конечную победу Православия.

Автор тропаря остался неизвестным, но вдохновение, с каким был написан и произнесен этот тропарь, сделало его бессмертным. Он дошел до нашего времени в службе первоверховным апостолам Петру и Павлу (29 июня), где его можно найти после третьей песни канона с надписанием «Ипакои, глас 8-й». И хотя славянский перевод его значительно уступает ясному греческому тексту оригинала в рукописи середины X века, однако и в таком виде он остается свидетельством пережитой Церковью мрачной эпохи иконоборчества и предметом благочестивой любознательности.

День апостолов Петра и Павла был храмовым праздником и в церкви этих апостолов, что в Орфанотрофоне (Сиротский дом). Туда совершали литию накануне праздника вечером. Об этой литии в том же списке устава сказано: «Вечером накануне приносится крест из Орфанотрофона (и по отпущении вечерни в Великой церкви, когда придет патриарх), полагается молитва и исходит лития из (церкви — *Н. У.*) святого Петра с патриархом (и архонты и певцы тропарь: Слава Тебе, Христе Боже, апостолов похвало...) и поются тропари, имеющие быть написанными. Патриарх же, проводив литию до фиала Великой церкви, возвращается в (храм.— *Н. У.*) святого Петра. Лития же шествует в Орфанотрофон с крестом, принесенным оттуда, совершают же литию епарх и орфанотроф и все государственные и народные чины».

В основу изложения этой литии автор положил запись из Иерусалимского списка⁵³, незначительные же дополнения, поставленные в скобки, внесены из Дрезденской рукописи⁵⁴. По Иерусалимскому списку «поются тропари, имеющие быть написанными», по Дрезденскому же тропарь: «Слава Тебе, Христе Боже, апостолов похвало...» Возможно, что пели и тропарь апостолам и тропари, которые составлялись нарочито для этой литии. Особенностью литии было то, что патриарх

полагал начало литии чтением молитвы и сопровождал литию до фиала Великой церкви, возглавляли же литию миряне: епарх города, орфанотроф и все чины государственных и народных учреждений.

Активное участие мирян в богослужении до возглавления литии включительно объясняется широкими правомочиями народа в церковной жизни Византии. Православный грек, будет ли то мужчина или женщина, вне зависимости от его социального положения мог построить на принадлежащей ему земле евктирион, храм и даже монастырь. Строитель монастыря имел право дать последнему особый ктиторский устав, определяющий уклад жизни монашествующих, распорядок богослужений. Более того, ктитор имел право внести в этот устав коррективы. Это один фактор. Другой заключался в широкой благотворительности Константинопольской церкви. В Константинополе были разного рода богоугодные заведения: больницы, орфанотрофии (сиротские дома), ксенодохии (странноприимные дома). Они содержались за счет церковной казны и находились в непосредственном ведении патриарха⁵⁵.

В Дрезденском списке излагаются богослужения, совершаемые самим патриархом в таких богоугодных заведениях, например 24 июня, в день рождения Иоанна Предтечи, в больнице Еввула⁵⁶, 27 июня в странноприимном доме, построенном самим преподобным Сампсоном Странноприимцем⁵⁷. В орфанотрофиях содержались дети-сироты. Здесь их растили и давали им первоначальное образование; если не было известно, был ли ребенок крещен или нет, его готовили к крещению. Крещенных и музыкально одаренных подготавливали как будущих церковных певцов. В том же Дрезденском списке дети-певчие из сиротских домов принимают участие в обряде оглашения готовящихся к святому крещению в Великую субботу, совершаемому самим патриархом. «Певцы из сиротских домов восходят на амвон и начинают петь псалом: Господи, кто обитает в жилищи Твоем. Аколуфы (привратники) готовят оглашаемых детей и приводят их в церковь. Дается знак певцам вторично и они «славословят» и сходят с амвона»⁵⁸.

В Иерусалимском списке дети-певчие из сиротского дома 18 декабря участвуют в литии в день обновления храма Пресвятой Богородицы в Халкопратии. Им поручается в торжественный момент обряда, когда лития войдет в нарфикс (внутренний притвор храма) и стоит в ожидании открытия дверей храма, петь: «Возьмите, врата, князи ваша». Этот момент отмечен в уставе: «И входит (лития.— *Н. У.*) в притвор. И по исполнении тропаря приотские архонты — Возьмите врата... и открывается церковь и архонты и певцы славословят»⁵⁹. То же в Патмосском списке 23 декабря в день Обновления Великой церкви⁶⁰.

В свете указанных факторов становится понятным на первый взгляд странное сообщение устава Великой церкви о возглавлении литии епархом и орфанотрофом с участием чинов государственных и народных учреждений без клира. Закономерность такой литии с точки зрения церковного устава подтверждается указанием в Иерусалимском списке на то, что во время литии «поются тропари, имеющие быть написанными». Это надо понимать в том смысле, что возглавление мирянами литии не означало их права на выбор тропарей из принятых Церковью и тем более на составление новых. Для каждой такой литии ее совершители получали тексты, какие давал патриарх.

Заметим, что литию, совершаемую ночью епархом города, видел посетивший Константинополь в последние годы XII или в первые XIII века архиепископ Новгородский Антоний. В своем «Путешествии в Царьград» он оставил заметку: «А оттоле святой Стефан Новый в монастыри лежит; и на память его главу приносят к погребу, идеже седел ввержен; главу же его носит епарх чрез всю ночь со множеством людей со свещами, зовуще: Кирилесу»⁶¹.

В данном случае носимой святыней являлся не крест, а голова преподобного Стефана Нового. Преподобный Стефан был уроженцем Константинополя, подвизался в пещере преподобного Авксентия в Вифинии, мученически скончался в Константинополе за иконопочитание в царствование Константина Копронима⁶². Почитание его как мученика могло быть установлено вскоре после Собора 843 года, известного в истории как событие Торжества Православия. В эти годы в сознании православного населения Константинополя особенно оживилось почитание мужественных защитников иконопочитания, мучеников и исповедников. В 845 году в Константинополь были принесены мощи преподобного Феодора Студита и брата его епископа солунского Иосифа, скончавшихся в изгнании⁶³. В 846 году были принесены мощи Никифора, патриарха Константинопольского, скончавшегося в заточении 2 июня 829 года⁶⁴. В Константинополе же был погребен патриарх Герман. После издания эдикта, запрещающего иконопочитание (726 г.), и кровавой расправы с иконопочитателями (727 г.) патриарх пытался удержать Льва Исавра от иконоборчества и, не достигнув желаемого, 22 января 730 года сложил в себя патриаршество вместе с омофором, за что был изгнан из патриаршего дома посланными императором солдатами⁶⁵. В Константинополе в монастыре святого Дия лежала голова и мощи мученика Димитрия, осмелившегося низвергнуть с лестницы воина, который по приказу Льва Исавра пытался снять образ Спасителя, висевший над воротами храма в Халкопратии⁶⁶. О нем архиепископ Антоний пишет: «А толе святой Димитрий лежит в теле белец»⁶⁷, то есть мирянин. В Константинополе же в женском монастыре лежали мощи мученицы девицы Феодосии, вместе с другими женщинами и вышеназванным Димитрием препятствовавшей воину снять образ Спасителя и принявшей мученическую кончину. Об этой мученице архиепископ Антоний пишет: «Святая Феодосия в женском монастыри в теле лежит во серебряне гробе, и на перенос выносят ю⁶⁸, и на человеки поставляют и большим исцеления от нея бывают».

В свете сказанного о возрождении духовной жизни православного населения Константинополя: принесение мощей мучеников и исповедников, строительство в их честь храмов и даже монастырей, краткое сообщение архиепископа Новгородского Антония о целонощной литии с несением головы мученика Стефана Нового, следует понимать как частную заметку паломника о том, что он мог случайно наблюдать, но не как информацию об исключительном явлении. Такие литии могли иметь место и закрепиться как обычай в связи с принесением в Константинополь мощей мучеников и исповедников, и в прославлении погребенных в Константинополе мучеников Димитрия, Феодосии и иных, не только преподобного Стефана. Совершение этих литий епархом города с участием множества народа, разумеется, санкционировалось патриархом.

Знаменательным является тот факт, что архиепископ Антоний видел в Константинополе литию, возглавляемую епархом в последние годы перед оккупацией Константинополя крестоносцами, когда лития с тремя антифонами уже получила значение интегральной части литургии. Это еще раз подтверждает самобытность происхождения литии, как внехрамового богослужения.

От обзора литий перейдем к истории службы трех антифонов. Многократные указания в Иерусалимском списке на то, что по входе литии в стациональный храм антифоны уже не поются, но следует непосредственно пение Трисвятого (*Ἀντιφωνα δὲ οὐ γίνονται, ἀλλ' εὐθύς το Τρισάγιον*), а также общее указание в том же списке устава о совершении службы трех антифонов в субботние и воскресные дни и в общецерковные праздники в самом храме Великой церкви⁶⁹ дают основание рассматривать эту службу в X веке как интегральную часть литургии.

Когда и при каких обстоятельствах возникла служба трех антифонов, которой еще не знал автор «Тайноводства», и какова была идейная связь ее с обрядом входа епископа, литургическое оформление которого было связано с именем Василия Великого? Чтобы осветить эти вопросы при полном отсутствии уставнолитургических записей от VI—VII столетий и даже до последних десятилетий VIII века литургисту-историку приходится подобно реставратору-зодчему, восстанавливающему разрушенный памятник при помощи уцелевших осколков и обломков, пользоваться не только историческим, но и археологическим методом исследования, разыскивать детали одного и того же предмета в памятниках разного времени и места происхождения и на основе этих находок восстанавливать византийскую литургию.

В основу службы трех антифонов был положен гимн «Единородный Сыне», о происхождении и догматическом значении которого было сказано ранее⁷⁰. В памятнике VII века «Иерусалимском канонаре» мы видим его в Иерусалимском патриаршем богослужении, где им начинается литургия в первый день Пасхи, как первое песнопение этого дня⁷¹. В этом был глубокий богословский смысл, поскольку Единородный Сын и Слово Божие вочеловечился близ Иерусалима, и в Иерусалиме же Он был распят и смертью смерть поправ, то есть воскрес из мертвых. Еще папа Лев I Великий (440—461) после Халкидонского Собора в 454 году обращался с нарочитым посланием к патриарху Иерусалимскому Ювеналию. Он советовал патриарху собирать и записать всё, что касается мест, связанных с земной жизнью Господа, в обличии монофизитов⁷². Вполне возможно, что этот гимн стал известен в Иерусалиме вскоре после его появления в Константинополе и его приняли армяне, сирийцы, совершители литургий апостола Иакова и Евангелиста Марка⁷³ в ту пору, когда еще не было обычая полагать евангелие на престоле, и оно хранилось, как и прочие священные книги в пасторфории — отдельном помещении, предназначенном для хранения богослужебных книг и не имеющем непосредственного входа в алтарь. Когда наступало время чтения священных книг, диаконы приходили сюда за ними и сюда же относили их по прочтении. Процессию несения евангелия в алтарь сопровождали пением гимна «Единородный Сыне». Эта общехристианская традиция когда-то имела место и в Константинополе, потому что в толковании литургии патриарха Германа (редакция VIII—X вв.) малый вход еще назван входом с евангелием: *Εἰσόδος τοῦ εὐαγγελίου* (Ркп. б. Синод. библ. XVI в., греч. № 327) и *Въхоженьє евнгельское* (Ркп. той же библ. XII в. № 163)⁷⁴.

Жан Батист Тибо приводит среди памятников экфонетической и сурогатской нотации Греческой Церкви запись гимна «Единородный Сыне» в исполнении domestika и народа. Domestik поет постижно гимн, а народ на каждый стих отвечает припевом «Един Сый Святыя Троицы»⁷⁵. Это простейший вид освоения псалмодии, существовавший у ветхозаветных евреев в эпоху первых царей. Памятником этой школы канторов является 135-й псалом: «Исповедайтесь Господеви, яко благ, яко в век милость Его», последняя фраза которого «Яко в век милость Его» повторяется в конце каждого стиха псалма. Это был хороший метод заучивания священных текстов, и им воспользовался неизвестный domestik, чтобы народ знал наизусть этот гимн. Факт существования такой записи подтверждает значимость гимна «Единородный Сыне» в православном богослужении в послеевстипаниановскую эпоху.

От краткой информации о значении гимна «Единородный Сыне» перейдем к рассмотрению источников, так или иначе относящихся к истории службы трех антифонов. Это прежде всего молитвы трех антифонов, которые имеются в современном чине литургии как Иоанна Златоуста, так и Василия Великого. Впервые они встречаются в свхологионе Ватиканской библ. под № 336/77, известном в науке пол

названием Барбериновского, по имени прежнего ее владельца кардинала Барберини. Рукопись датируют концом VIII — началом IX века. Ж. Квастен относит ее написание на 785 год⁷⁶.

Текст литургии Василия Великого в этом манускрипте имеет надписание: «Литургия святого Василия». Затем следует молитва с надписью: «Молитва, которую читает нерей в скевофилакии о хлебе, положенном на дискосе: «Боже, Боже наш, небесный хлеб...» Молитва заканчивается возгласом: «Яко освятися и прославися всечестное и великолепое имя Твое, Отца...» Далее следуют молитвы трех антифонов. Перед каждой из них надпись: «Молитва антифона (такого-то)», а перед возгласом одно слово «Возглас». Эти молитвы в современном служебнике и архиерейском чиновнике даны в литургиях как Иоанна Златоуста, так и Василия Великого с тем же надписанием и с теми же возгласами, поэтому нет надобности их здесь приводить.

Молитвы отличаются одна от другой со стороны их структуры. Структуру первой молитвы можно назвать классической, как соответствующую молитвам эпохи Василия Великого и Иоанна Златоуста, когда начало молитв представляло восхваление величия Божия, затем следовали прошения и в конце славословие. Молитва второго антифона представляет ряд прошений, тождественных прошениям заамвонной молитвы святого Василия. Но у Василия Великого дедукция мысли плавно переходит от прошений к славословию: «Яко всякое даяние благо и всяк дар совершен свыше есть, сходяй от Тебе, Отца светов: и Тебе славу и благодарение и поклонение возсылаем...» В молитве же, опубликованной Гоаром, свойственная Василию Великому дедукция мысли отсутствует. После ряда прошений непосредственно следует возглас: «Яко Твоя держава, и Твое есть царство и сила и слава...» Подобная неувязка наблюдается и в молитве третьего антифона. Слова молитвы: «Иже и двема или трем, согласующимся о имени Твоем, прошения подати обещавай» указывают на обращение к Господу Иисусу Христу (Мф. 18, 19—20), возглас же обращен ко всем лицам Святой Троицы.

В итоге литературного анализа упомянутых молитв профессор Папского Восточного института в Риме Х. Матеос пришел к выводу, что «эта триада молитв когда-то имела совершенно иное значение. К тому же простота позволяет нам причислить их к эпохе наместо предшествовавшей VII—VIII столетиям, то есть ко времени, предшествовавшему появлению антифонов в литургии»⁷⁷.

Проф. Матеос видит в этих молитвах соответствующие тем, которые согласно 19-му правилу Лаодикийского Собора читались в конце предъевхаристического синаксиса по отпущении оглашаемых и кающихся, как гласит это правило: «Тогда совершати молитвы верных три: едину, то есть первую, в молчании, вторую же и третью с возглашением исполняти». Он склонен видеть в этих молитвах древние молитвы Василия Великого: «Эти три молитвы, — пишет он, — которые сначала появляются в литургии святого Василия Великого, являются древними молитвами верных этой литургии и молитвой благословения, которой когда-то заканчивался предъевхаристический синаксис⁷⁸. Исходя из этого предположения, он считает, что первоначально первое место в синаксисе занимала современная третья молитва и что она ввиду своего древнего назначения, раскрывающегося в продолжение текста, не имела славословия. Второе место занимала современная первая молитва и третья — современная вторая.

Нельзя не согласиться с тем расположением молитв, которое предлагает проф. Матеос как первоначальное, а равно и с указанием его на отсутствие в них связи с пением антифонов. Начало молитвы «Иже общия сия и согласныя молитвы...» греч. Ὁ τὰς κοινὰς ταύτας καὶ συμφωνοῦς προσεῦχας = Ты, даровавший нам общие молитвы (объединенные в один голос), указывает не на антифонное пение, а на общую

молитву, читаемую всей общиной. То же можно сказать и о молитве: «Господи Боже наш, Его же держава несказанна...», ее слова «и сотвори с нами и молящимся с нами» (греч. *μεθ' ἡμῶν καὶ τῶν σὺνευχόμενῶν ἡμῶν*) указывают на участие в общих молитвах клира и народа и только. Они могли быть произносимы в предъевхаристическом синаксисе самим Василием Великим. Но этого нельзя сказать в отношении молитвы: «Господи, Боже наш, спаси люди Твоя...» При сопоставлении ее с заамвонной молитвой Василия Великого: «Благословляяй благословлящая Тя, Господи...» она выглядит работой школьника. Талантливый ученик знаменитого ритор Ливания, усвоивший от учителя «замечательный тип культуры... и литературные, поразительно богатые формы» и вливший в эти формы новые, подлинно жизнеутверждающие идеи⁷⁹, так характеризует молитвотворчество святителя Василия Л. Буйэ, не мог написать такую молитву, в которой добрая половина текста совпадает в точности с текстом заамвонной молитвы (хотя бы и собственноручно), и на долю самостоятельного творчества приходится три слова в начале молитвы и возглас в конце ее. Кто автор этой молитвы и когда она написана, это остается неизвестным. Если эта молитва была написана в пору действия 19-го правила Лаодикийского Собора, как молитва главопреклонения, завершающего предъевхаристический синаксис, допустим даже в VI веке, в таком случае нельзя не согласиться с тем расположением трех молитв антифонов, которое профессор Матеос считает первоначальным. Заметим, что в Халдейской Церкви такая молитва главопреклонения еще существует⁸⁰.

Следует заметить, что первоначальное расположение молитв, о котором говорит проф. Матеос, могло измениться и получить существующее в настоящее время только по сформировании трех антифонов, формирование же этой триады происходило постепенно.

В рукописи Ватиканской библ. № 1970, датируемой концом XI — началом XII века, когда-то принадлежавшей греческому монастырю Пресвятой Богородицы Одигитрии в Россано (Италия), в литургии апостола Петра после возгласа «Благословено Царство...» диакон произносит ектению до прошения: «О избавити нас...» Священник читает молитву входа: «Владыко Господи, уставиый на небесех чины и воинства ангелов...» Диакон: «Заступи, спаси... Пресвятую, Пречистую...» Иерей: «Яко подобает Тебе всякая слава, честь...» и тотчас «Премудрость, прости» и «Приидите, поклонимся и припадем Ему», «Единородный Сыне и Слове Божий...»⁸¹. Проф. Матеос характеризует эту литургию, как «итало-греческую... являющуюся приспособлением к римской литургии. Здесь имеется только третий антифон (псалом 94). Подобно римскому интронту из этого псалма взято только начало 6-го стиха и к нему прибавлен гимн «Единородный Сыне»⁸². Опубликовавший эту рукопись С. А. Свайнсон считает, что если не вся рукопись, то «некоторые части» «содержания почти так же древни, как и содержание Барбериновской рукописи»⁸³.

В новейшем критическом издании «Толкование литургии» патриарха Германа с латинским переводом Анастасия Библиотекаря (869—870) в оригинале приводятся слова патриарха: «Антифоны литургии суть предсказания пророков, предвозвещающие пришествие Сына Божия от Девы на землю и взывающие: Бог наш на земли явился (Варух, 3, 38) и в лепоту облечеся (Пс. 92, 1), то есть проповедающие Его воплощение». Эти слова патриарха можно принять как комментарий на гимн «Единородный Сыне». О количестве же антифонов Герман не говорит. Анастасий Библиотекарь приводит текст этого гимна и указывает два псалма: 92-й «Господь воцарися» и 94-й «Приидите, возрадуемся Господеви»⁸⁴. Отсюда можно сделать вывод, что триада антифонов завершилась дополнением 91-го псалма «Благо есть исповедатися Господеви» после кончины патриарха Германа.

Постепенное образование триады было вызвано необходимостью заполнить время, нужное для приготовления евхаристических даров, когда последнее было перенесено от херувимской к началу литургии. Это подтверждается тем, что формирование триады и перенесение протесиса совпадают во времени. Максим Исповедник вовсе не упоминает о приготовлении даров, к тому же при одновременном входе в храм епископа вместе с народом исключалась возможность предварительного протесиса до начала литургии. Патриарх же Герман уделяет немало места объяснению устройства жертвенника, его принадлежностей и их символического значения, причем делает это до толкования значения антифонов.

Для наглядного представления о процессе формирования триады антифонов как интегральной части литургии привожу начало литургии Иоанна Златоуста из рукописи IX—X вв. Ленинградской публ. библиот. № 266 (собрание епископа Порфирия Успенского). По совершении протесиса и каждении приготовленных даров, диакон — «Благослови, владыко». Иерей: «Благословено начало (!) и царство...» Диакон: «Миром Господу помолимся», иерей — молитву первого антифона: «Господи Боже наш, Его же держава несказанна...» Диакон: «Заступи, спаси... Пресвятую, Пречистую...» Иерей возглас: «Яко подобает Тебе всякая слава...» и первый антифон, псалом 91-й, «Благо есть исповедатися...» Диакон: «Паки и паки...» Иерей молитву второго антифона: «Господи Боже наш, спаси люди Твоя...» Диакон: «Заступи, спаси...» Иерей возглас: «Яко Твоя держава...» Второй антифон, псалом 92-й, «Господь воцарися...» Диакон: «Паки и паки...» Иерей молитву третьего антифона: «Иже общия сия и согласныя даровавый молитвы...» Диакон: «Заступи... Пресвятую...» Иерей: «Яко благ и человеколюбец...» и третий антифон, псалом 94-й, «Приидите, возрадуемся Господеви...» Входит (очевидно, диакон. — Н. У.) и говорит: «Премудрость, прбсти», Аллилуиа, «Единородный Сыне и Слове Божий...»

Во время пения гимна «Единородный Сыне» диакон поднимает святое евангелие и кадило и вместе с иереем идет перед святою трапезу и, глядя на иерея, держит святое евангелие в руках. Иерей же читает молитву входа: «Благодетелю и всея твари...» и кланяется евангелию. Тогда диакон: «Премудрость, прбсти. Приидите, поклонимся».

Во время пения этого стиха диакон произносит прошения: «Миром Господу помолимся. О свышнем мире и спасении его Господу помолимся. О мире всего мира и благостоянии святых... О отце и епископе... О благочестивейших и богохранимых... О избавитися нам от всякия скорби...» И иерей тотчас молитву Трисвятого (отличную от современной): «Святе святых, Боже наш, Един Свят и во святых почивай...» Диакон же: «Заступи, спаси, помилуй и сохрани... Пресвятую, Пречистую...» Иерей: «Яко свят еси Боже наш...» И тотчас Трисвятое. Во время пения Трисвятого иерей целует святою трапезу, мысленно говоря (*εὐμυστήριω λέγων*) «Благословено Царство Отца...» И, обратясь к народу, говорит: «Вонмем. Мир всем». Далее следовало произношение прокимна, чтение апостола (из книги Деяний), пение аллилуиария и чтение евангелия, затем ектения «Рцем вси»⁸⁵.

Начало этой литургии можно назвать уникальным. Литургии предшествует возглас: «Благословено начало и царство...» (*Εὐλογημένη ἡ ἀρχὴ καὶ βασιλεία*). Проф. Н. Красносельцев говорит, что «слово *ἀρχή* ни в каких других списках не встречается»⁸⁶. Многозначительна рубрика после возгласа Трисвятого «Яко свят еси Боже наш...», указывающая священнику во время пения Трисвятого целовать престол и при этом «в тайне» говорить «Благословено Царство Отца...». Двукратное произношение начального возгласа в первом случае с вставкой слова «начало» и во втором без этой вставки, но с тайным произношением, может быть объяснимо тем, что Порфирьевский евхологион был напи-

сан в ту пору, когда триада антифонов не являлась еще общепризнанной интегральной частью литургии. Совершающий литургию по данному евхологиону считал началом литургии пенне Трисвятого, как это было введено Василием Великим, триаду же как внехрамовое богослужение он не считал интегральной частью литургии. Это только *εναρξίς* = введение в литургию, истинным же царством Святой Троицы на земле является Евхаристия. Ее началом является тот момент, когда «на небе славословят ангельские воинства, на земле люди, в церквах составляя лики, подражают такому их славословию; на небе серафимы взывают трисвятую песнь, на земле множество людей возносят ту же песнь, составляя общее торжество небесных и земных существ, одна благодать, один восторг, одно радостное ликование»⁸⁷. Эту разницу между триадой антифонов и Евхаристией он подчеркивает тем, что в первом случае называет благословенным и начало и царство Отца и Сына и Святаго Духа, во втором же, хотя произносит начальный возглас литургии тайно, но говорит мысленно то, что в данном случае указано в тексте.

Структура трех антифонов, как она изложена в рассматриваемой литургии, напоминает структуру литии, совершаемой в Константинополе на Форуме, где по исполнении антифонов диакон произносил ектению, которая обычно называется великой (*μεγάλη εκτενή*), хотя она состояла из нескольких прошений: «О свышнем мире... О мире всего мира... Об отце и епископе... О благочестивейших и богохранимых... О избавитися нам от всякия скорби...»⁸⁸ Поскольку Форум Константина Великого являлся олицетворенным государственным многовековой империи, произношение на нем этой ектении было логичным. В Порфирьевском евхологионе эта ектения также сохранена после молитвы входа, поскольку ее содержание не противоречит древней молитве входа: «Благодетелю и всея твари Создателю, прими приходящую церковь, исполни во благо дело каждого, и всех введи в совершенство и сподоби царствия Твоего благодатию и человеколюбием Единородного Сына Твоего, с Ним же благословен еси...»⁸⁹. Более того, молитва получила название *Αἰτήσις τοῦ Τρισάγιου*, то есть Моление Трисвятого.

И наконец, в Порфирьевском евхологионе мы впервые встречаемся с тем расположением молитв верных и главопреклонения, о котором предположительно высказался проф. Х. Матеос.

Поскольку 94-й псалом был завершающим триаду и заканчивался пеннем христологического гимна «Единородный Сыне...», было призначно целесообразным отнести к пеннию этого гимна и молитву: «Иже общыя сия...» Вторая же молитва: «Господи, Боже наш, Его же держава несказанна...» и третья: «Господи, Боже наш, спаси люди Твоя...» были подняты соответственно на одно место вверх.

Представим это графически:

В ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОМ
СИНАКСИСЕ

В ТРИАДЕ АНТИФОНОВ

- 1-я мол. «Иже общыя сия и согласныя даровавый нам молитвы...»
- 2-я мол. «Господи, Боже наш, Его же держава несказанна...»
- 3-я мол. «Господи, Боже наш, спаси люди Твоя...»

- 1-я мол. «Иже общыя сия и согласныя даровавый нам молитвы...»
- 2-я мол. «Господи, Боже наш, Его же держава несказанна...»
- 3-я мол. «Господи, Боже наш, спаси люди Твоя...»

В таком расположении эти древние молитвы имелись уже в Барбериновском евхологионе и были опубликованы Гоаром в его евхологионе. Без каких-либо изменений они вошли в греческий евхологион и архиератикон, а оттуда в русский служебник и архиерейский чиновник, тогда как литургическое значение этого гимна менялось.

В X веке это был гимн, которым в Константинополе завершался вход патриарха не только на праздничной литургии, но даже на велико-

постной службе тритекти в среду сырной седмицы⁹⁰. С пением «Единородный Сыне» в среду по Пятидесятнице совершалась лития из Великой церкви в церковь архангелов Михаила и Гавриила, что в Новом дворце⁹¹. Исключение могло быть в том случае, когда в один день совпадали два великих праздника. В Иерусалимском списке указан такой случай во второй понедельник после Пасхи. В этот день в Великой церкви был обычный праздник, в Халкопатрии же был главный праздник в честь Божией Матери и здесь литургию совершал патриарх. В Великой церкви пели антифоны как обычно: первый — 91-й псалом с припевом «Молитвами Богородицы...», второй — псалом 92-й с «Аллилуиа» троекратным и третий — 94-й псалом с гимном «Единородный Сыне...» В Халкопатрии же — к первому антифону был припев: «Молитвами Богородицы...», ко второму — «Аллилуиа» троекратное, и на «Славу» — «Единородный Сыне», к третьему — тропарь «Преблагословенна еси, Богородице Дево...» и на «Слава...» тропарь 5-го гласа: «Святейшую херувим...»⁹². Гимн «Единородный Сыне» переносили на «Славу» ко второму антифону также в Господни великие праздники. Так делали в Пятидесятницу, поскольку на третьем антифоне в этот день пели тропарь «Благословен еси, Христе Боже наш...»⁹³. В праздник же Вознесения Господня «Единородный Сыне» вовсе опускали, и вместо него при третьем антифоне пели тропарь «Вознеслся еси во славе...»⁹⁴. Так же в Неделю ваий третий антифон заканчивали тропарем «Общее воскресение...», гимн же «Единородный Сыне» опускали⁹⁵.

Это же следует отнести к празднику Преображения Господня, о котором в том же Иерусалимском списке читаем: «Преображение великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, которое святая Божия Великая церковь празднует и святые церкви во всех городах и странах». В изложении богослужения этого праздника три антифона не упоминаются, но общая фраза: «Утренняя совершается на амвоне и утром на 50-м (псалме.— *Н. У.*) и на входе литургии поется тот же тропарь (имеется в виду тропарь «Преобразился еси на горé, Христе Боже...») говорит о том, что «Единородный Сыне» если пели, то только на «славу» при втором антифоне⁹⁶. В праздник Воздвижения Креста Господня вообще антифонов не было, потому что в конце утрени совершался чин воздвижения Креста и поклонение ему, что занимало много времени. В связи с этим устав говорит: «Антифонов не бывает, но тотчас певцы вместо Трисвятого поют на глас 6-й «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко...»⁹⁷.

Присоединение к литургии литии, в которой, как правило, после трех антифонов произносилась великая ектения — с одной стороны, и с другой — отсутствие надобности в чтении молитв об оглашаемых в связи с постепенным исчезновением этой категории участников литургии и исчезновением на рубеже нашего тысячелетия самих молитв об оглашаемых, напр. в Иерусалимской литургии апостола Иакова и в Александрийской литургии евангелиста Марка⁹⁸, вызвали перестановку великой ектении в византийской литургии. Так, в Порфирьевском евхологионе, кроме ектении из нескольких прошений, с надписанием «Этисис Трисвятого», по прочтении евангелия дана еще ектения, некоторые из прошений которой уже упоминались в предыдущей ектении. «Рцем вси, Господи помилуй. От всея души и от всего помышления... Господи Вседержителю, не хотяя смерти... О святем храме сем... Об отце и епископе нашем... О побосити и покорити под нозе их всякаго... О избавитися и покорити... О всех требующих... Помилуй нас, Боже, по велицей...» Далее следует рубрика («И тотчас ектения... прошения о милости и мире, и благорастворении и прочне прошения. И тотчас обращается иерей и читает молитву этой ектении»). Дано начало молитвы: «Господи, Боже наш, прилежное сне молеше...»⁹⁹. Кодекс Гроттаферратской библи. X века № Г. β VII (324) указывает произношение великой ектении после

входа, перед Трисвятым¹⁰⁰. Устав Еввергетидского монастыря (рпк. библ. Афинского университета, № 788) XII в. указывает великую ектению до Трисвятого в великие праздники 24 декабря (в навечерие Рождества Христова)¹⁰¹, 29 декабря — день освящения главного храма монастыря в честь Божией Матери¹⁰², 5 января в навечерие Богоявления¹⁰³, в Благовещение 25 марта¹⁰⁴, в Преображение¹⁰⁵, в Великий четверг¹⁰⁶, в Великую субботу¹⁰⁷ и в первый день Пасхи¹⁰⁸. По рукописи Гроттаферратской библ. № Г. β II № 319 в том же XII веке великая ектения произносится в начале литургии¹⁰⁹, а в диакониконе Синайской библ. № 1040 того же века (в книге, содержащей в основном только диаконские прошения) на литургии Василия Великого — после входа до Трисвятого, а на литургии Иоанна Златоуста в начале¹¹⁰. По-видимому, в этом случае имело значение то обстоятельство, что Василий Великий начинал литургию молитвой Трисвятого, поэтому найдено было уместным великую ектению на его литургии произносить перед Трисвятым. Состав же молитв литургии Иоанна Златоуста создавался постепенно вокруг его анафоры. В Барберинском евхологоне ему приписываются только две молитвы: об оглашаемых «Господи Боже наш, на высоких живый...» и молитва проскомидии по перенесении даров на престол «Господи Боже, Вседержителю...»¹¹¹.

Следует заметить, что, несмотря на повсеместное закрепление в XIII веке великой ектении в начале литургии, в отдельных храмах в некоторые дни года допускалось произношение великой ектении, как это было в древности. А Стриттматтер указывает такие случаи в типиконе итало-греческого монастыря в Мили 1292 года и в типиконе собора в Бово (Калабрия), датированном 1552 годом¹¹².

Чтение молитв вызвало появление между ними и последующими псалмами малых ектений. Эти ектении формировались также постепенно. Изначальным было диаконское возгласие «Господу помолимся». В настоящее время без ответного «Господи, помилуй» оно неоднократно произносится во время проскомидии. Вскоре появилось и ответное «Господи, помилуй», но без дальнейших прошений. Так в настоящее время предваряется чтение заамвонной молитвы, молитвы хлебоблагословения на всенощном бдении, освящения ванн и в ряде чинов последований требника. Затем появилось прошение «Заступи, спаси, помилуй...», но без «Пресвятую, Пречистую...». В таком виде сохранились литургийные молитвы об оглашаемых и о верных. Прибавление прошения «Пресвятую, Пречистую...» и иерейский возглас завершили малую ектению. Поэтому Х. Матеос охарактеризовал малые ектении как развитие диаконского «Помолимся» или «Помолитесь...» В некоторых случаях диакону предоставлялось произносить или не произносить отдельные прошения. В Порфирьевском евхологоне по поставлении даров на престоле диакон, кадя, говорил: «Исполним молитву нашу Господеви... О предложенных и освящаемых... О святем храме сем... О избавитися нам от всякия скорби, гнева... (перед этим прошением имеется рубрика: «И если желает диакон»)»¹¹³. Такого же происхождения условность произношения второй ектении о верных в русской литургии. Если иерей служит без диакона, то он в последней ектении о верных произносит первое прошение: «Паки и паки...» и последнее: «Заступи, спаси...» Если же служит диакон, то он произносит все прошения этой ектении. Условность возникла в связи с внесением великой ектении в начале литургии.

Что представляла собой служба трех антифонов, когда она стала приобретать значение интегральной части литургии в самом Константинополе? Гоар опубликовал в своем Евхологоне манускрипт, который принес ему с Патмоса его друг Исидор Пиромалис, иеродиакон Смирнского монастыря святого Иоанна на Патмосе. В общих чертах манускрипт следует уставу Великой церкви. Согласно этому документу

священники и диаконы, долженствующие сослужить с патриархом, приходят в храм до прибытия последнего. Стоя в нефе перед святыми воротами, первый из них, наклонив голову, тайно читает молитву первого антифона и очень тихо произносит ее возглас. Певцы поют три или четыре стиха из псалма 91-го: «Благо есть исповедатися Господеви...» Стоящий позади их диакон поднимается на вторую ступеньку амвона и произносит: «Миром Господу помолимся».

Патриарх в неуточненное время приходит в храм и садится на троне, в противоположной части нефа. Служба продолжается без его участия.

Священник читает тайно вторую молитву. Диакон — «Заступи, спаси, помилуй...» Священник возгласно — «Яко Тебе подобает всякая слава...» Певцы на амвоне два или три стиха из псалма 92-го: «Господь воцарися...» с «Аллилуиа» и «Слава Отцу...» Священник читает: «Едиnorodный Сыне...» Диакон на своем обычном месте произносит: «Миром Господу помолимся». Народ: «Господи, помилуй». Священник тайно читает молитву третьего антифона. Диакон: «Заступи, спаси...» Священник возгласно: «Яко Бог милостив еси...» Певцы на амвоне поют стихи из 94-го псалма: «Приидите, возрадуемся Господеви...», с припевом «Спаси нас, Сыне Божий, воскресый из мертвых. Аллилуиа». Патриарх встает со своего трона и идет в алтарь.

В дальнейшем упоминается уже не патриарх, а архиерей. По-видимому, в этой части излагается не патриаршая константинопольская литургия, а неизвестного города¹¹⁴.

Второй источник наших сведений о службе трех антифонов в Великой церкви — древний перевод литургии Василия Великого на латинский язык. Он был опубликован Г. Морелем в Париже в 1560 году. Отличительная особенность этого документа от манускрипта Пиромалиса заключается в том, что в данном случае патриарх присутствовал в храме с самого начала службы трех антифонов, но он находился в диакониконе, где кадил приготовленные дары и читал молитву приношения. В это время священник и диакон становились перед решетками, отделяющими алтарь. Священник с преклоненной головой тихо читал молитву первого антифона и негромко произносил возглас. Певцы пели три или четыре стиха из псалма 91-го: «Благо есть исповедатися Господеви...» В остальном перевод близок к тексту Пиромалиса¹¹⁵.

Итак, в обоих случаях мы видим церковную службу, совершаемую даже в присутствии патриарха без начального благословения. Служба происходит вне алтаря. Священник читает молитвы тайно и тихо дает возгласы их. Все это напоминает современные входные молитвы священнослужителей перед архиерейской литургией.

Возможно, что введение службы трех антифонов, как предваряющей литургию, первоначально имело целью молитвенное приготовление клира к совершению евхаристии в духе наставления апостола Павла (1 Кор. 11, 28). На необходимость такого приготовления указывается уже в Дидахи¹¹⁶, у Климента Римского¹¹⁷, у Климента Александрийского¹¹⁸, в Постановлениях апостольских¹¹⁹, не говоря уже о святоотеческой письменности. Самые же ранние манускрипты с краткими входными молитвами перед святыми воротами становятся известными только в XIII веке, когда три антифона уже составляют повсеместно интегральную часть литургии. Они афонского происхождения и найдены были проф. Н. Ф. Красносельцевым в библиотеках Русского Пантелеимоновского и Есфигменского монастырей¹²⁰. Афонские греческие монастыри до настоящего времени руководствуются рукописными уставами, в которых отражены местные монастырские особенности богослужения¹²¹.

Когда три антифона вошли в состав литургии и таким образом утратили свое первоначальное назначение, афонские монастыри в силу су-

шествующей у них свободы литургического творчества ввели для священнослужителей новые входные молитвы.

Как в манускрипте Пиромалиса, так и в латинском переводе литургии Василия Великого мы видим гимн «Едиnorodный Сыне» отнесенным на конец второго антифона. В конце же третьего появляется стих: «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу, спаси нас, Сыне Божий, воскресный из мертвых, поюция Ти: Аллилуиа». Стих этот назван антифоном. Этот термин, как известно, применялся к припевам, которыми сопровождалось пение стихов того или иного псалма. Стих представляет собой начало 6-го стиха 94-го псалма: «Приидите, поклонимся и припадем Ему», которым обычно заканчивалось пение третьего антифона. В данном случае он адаптирован в христологическом смысле. Слово «Ему» заменено словами «ко Христу» с последующим дополнением молитвенного содержания: «Спаси нас, Сыне Божий...» Уточнить время происшедшего изменения невозможно, потому что в некоторых манускриптах указание на пение 6-го стиха из 94-го псалма дается сокращенно. Так, в Порфирьевском евхологионе: «Премудрость, прости. Приидите, поклонимся». В арабской и грузинской версиях Толкования литургии патриарха Германа начало 6-го стиха дано неадаптированным, хотя обе версии XI века¹²². Кстати, в арабской версии гимн «Едиnorodный Сыне» помещен при втором антифоне.

В Порфирьевском же евхологионе чья-то рука зачеркнула первоначально записанные в связи с третьим антифоном слова: «Приидите, поклонимся. Едиnorodный Сыне и Слове Божий»¹²³. Зачеркнувший их не оставил никаких следов, по которым можно было бы уточнить время сделанной им ремарки.

По-видимому, и закрепление гимна «Едиnorodный Сыне» за вторым антифоном и адаптация начала 6-го стиха 94-го псалма в христологическом значении происходили синхронно на рубеже XI—XII столетий. Какой из этих двух факторов являлся причиной и какой следствием, иначе говоря, перенесение ли гимна ко второму антифону вызвало адаптацию стиха, или наоборот, адаптация стиха в христологическом значении вызвала перенесение гимна? Ответа на этот вопрос у толкователей литургии мы не находим.

Гимн «Едиnorodный Сыне» в истории еретических движений монофизитства и монофелитства был голосом Православия, обличающим эти ереси, но ко второму тысячелетию истории Церкви эти ереси, как и иконоборчество, были делом прошлого. В то же время богословская мысль сосредоточивается на значении Евхаристии как трапезы Господней. Уже в Барбериновском евхологионе № 336/77 литургия начинается протесисом (ἡ προθεσις), то есть приготовлением евхаристических даров, связанным с чтением особой молитвы. На литургии Василия Великого священник, полагая хлеб на дискос, читал молитву: «Боже, Боже наш, небесный хлеб, пишу всему миру, Господа нашего и Бога Иисуса Христа ниспославый Спасителя, и Искупителя, и Благодателя, благословляющаго и освящающаго нас, Сам благослови предложение сие и прими в пренебесный Твой жертвенник; помяни, яко Благ и Человеколюбец, принесших и их же ради принесоша, и нас неосужденных сохрани в священнодействии Божественных Твоих Таин, яко освятися и прославися всечестное и великолепое имя Твое...»¹²⁴.

В том же евхологионе для литургии Иоанна Златоуста положена особая молитва: «Господи Боже наш, предложивый Себе Агнца непорочна за живот мира, призри на нас, на хлеб сей и на чашу сию, и сотвори их пречистым Телом Твоим и честною Твоею Кровию в причащение душ и телес, яко освятися и прославися всечестное и великолепое имя Твое...»¹²⁵.

В Порфирьевском же евхологионе дана еще молитва кадила, что указывает на завершение протесиса каждением приготовленных даров.

«Кадило приносим пред Тобою, Господи Боже наш, его же приняв, Владыко, в воню благоухания духовнаго на святыи Твои пренебесныи, мысленныи и духовныи жертвенник, ниспосли нам милости Твоя благая и даруй нам, рабам Твоим, сия, призывающим имя Твое. Яко освятися и прославися»¹²⁶.

Богословская значимость молитв протесиса, в которых Христос именуется «Небесным хлебом» (Ин. 6, 32 и 33), «Хлебом жизни» (Ин. 6, 35 и 48), «Агнцем Божиим, берущим на Себя грех мира» (Ин. 1, 29), превышает значимость гимна «Единородный Сыне», представляющего собой перифраз 2-го, 3-го и 4-го членов Символа веры. Поэтому гимн в конечном итоге был перенесен ко второму антифону, а в некоторых случаях вовсе опускался, будучи заменяем тропарем праздника.

Адаптированный в христологическом значении 6-й стих 94-го псалма: «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу» завершался молитвенным обращением: «Спаси нас, Сыне Божий, воскресий из мертвых поющия Ти: Аллилуиа», причем «Аллилуиа» было не троекратным, а однократным, чем подчеркивалось значение Евхаристии как Трапезы Господней, установленной на Тайной вечери для спасения человечества через страдания Самого Господа Иисуса Христа. Поэтому же ни в уставе Великой церкви¹²⁷, ни в типиконе Евергетидского монастыря, который составлялся на основе устава Великой церкви, нигде не указан в неделю Пятидесятницы припев: «Спаси ны, Утешителю благий, поющия ти: Аллилуиа»¹²⁸.

Третий антифон во всех случаях завершался пением тропаря праздника, а на воскресной литургии или на литургии в малый праздник заключительным тропарем служил гимн «Единородный Сыне». С отнесением же этого гимна на «Славу» второго антифона третий завершали воскресным тропарем, а в седмичный день тропарем святого. При совпадении празднуемого святого с воскресным днем пели два тропаря. Два тропаря пели еще в том случае, когда в службе празднуемого святого имелись два тропаря. В этом случае второй тропарь пели на «Слава и ныне». Такой случай см. выше в праздник первоверховных апостолов Петра и Павла.

Несколько слов из истории происхождения входного стиха. По уставу Великой церкви в великие Господни праздники Святой Пасхи, Вознесения Господня, Пятидесятницы, Рождества Христова и Богоявления и их навечерий полагались особые антифоны. Последние, как и антифоны всего года, формировались постепенно. Сначала был один антифон, который наиболее соответствовал содержанию праздника. Затем возникла триада антифонов.

Как правило, дополнительными псалмами служили ближайшие к основному в псалтири. Важно было, чтобы ближайший псалом со стороны его содержания соответствовал идейному значению праздника. Так, в триаде обычных литургийных антифонов к основному 94-му псалму были добавлены 92-й «Господь воцарися» и позднее 91-й «Благо есть исповедатися Господеву». Псалом же 93-й оказался опущенным из-за его сурового содержания: «Бог отмщений Господь, Бог отмщений не обинулся есть».

Для праздника Пасхи основным псалмом был 67-й «Да воскреснет Бог...» К нему были прибавлены 66-й — «Боже, ущедрн ны...» и 65-й «Воскликните Господеву вся земля...»¹²⁹.

На Вознесение Господне основным был 46-й псалом: «Вси языци воспещите руками...» К нему добавлены были 45-й: «Бог нам прибежище и сила...» и 41-й: «Им же образом желает елень на источники водныя...»¹³⁰.

В Пятидесятницу основным был 20-й псалом: «Господи, силою Твоею возвеселится царь...» к нему добавлены 19-й: «Услышит тя Господь в день печали...» и 18-й: «Небеса поведают славу Божию»¹³¹.

В навечерие Рождества Христова основным был 109-й псалом: «Рече Господь Господеви моему...», к нему добавили псалом 1-й: «Блажен муж...» и псалом 2-й: «Вскую шаташася языцы...»¹³². В самый праздник основным был тот же 109-й псалом. К нему добавили 110-й: «Исповемся Тебе, Господи, всем сердцем моим...» и 111-й: «Блажен муж, бояйся Господа...»¹³³.

В навечерие Богоявления основным был 28-й псалом: «Принесите Господеви сынове Божии...» К нему добавили 26-й псалом: «Господь просвещение мое...» и 27-й: «К Тебе, Господи, воззову...»¹³⁴. В самый праздник основным был 117-й: «Исповедайтесь Господеви, яко благ...». К нему были прибавлены 113-й: «Во исходе Израилеве от Египта...» и 114-й: «Возлюбих, яко услышит Господь...»¹³⁵.

В навечерие Рождества Христова к первому антифону был припев: «Заступи меня, Господи», ко второму: «Молитвами Богородицы» и к третьему: «Аллилуиа вечернее». В навечерие Богоявления к первому: «Помоги мне, Господи», ко второму: «Молитвами Богородицы...» и к третьему: «Аллилуиа двойное». Поскольку в дни навечерий совершался вечерний вход, а после него чтение паремий, чередующееся с пением особых тропарей, по исполнении литургийных антифонов следовала ектения и пение Трисвятого¹³⁶.

В самые же праздники Пасхи, Вознесения Господня, Пятидесятницы, Рождества Христова и Богоявления к первому антифону был припев «Молитвами Богородицы...», а в Пасху и в Пятидесятницу прибавляя и второй припев «Молитвами святых...». Ко второму в Пасху, в Вознесение и в Пятидесятницу: «Спаси нас, Сыне Божий, поющая Ти: Аллилуиа». В Рождество Христово: «Спаси нас, Сыне Божий, рождейся от Девы, поющая Ти: Аллилуиа». В Богоявление: «Спаси нас, Сыне Божий, во Иордане крестивыйся, поющая Ти: Аллилуиа». К стихам третьего антифона прилагали тропарь праздника.

При такой конструкции праздничных антифонов они не имели того завершающего момента, который в антифонах всего года имел место благодаря 6-му стиху 94-го псалма: «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу...» Этот ущерб компенсировали произношением входного стиха, который для данного праздника являлся наиболее выразительным. В Пасху это был стих «В церквах благословите Бога, Господа от источник израилевых» (67, 27). В Вознесение Господне стих «Взыде Бог в воскликновении, Господь во гласе трубне» (46, 6), в Пятидесятницу: «Вознесися, Господи, силою Твоею, воспоем и поем силы Твоя» (20, 2). В Рождество Христово: «Из чрева прежде денницы родих Тя, клятся Господь и не раскается» (109, 3 и 4). В Богоявление: «Море виде и побеже, Иордан возвратися вспять» (113, 3). В данном случае входной стих взят не из основного псалма, очевидно потому, что в нем упоминается Иордан¹³⁷.

История литургийных антифонов заканчивается на сведениях, заимствуемых из Иерусалимского списка. В дальнейшем исследователю приходится воспользоваться косвенным свидетельством. Это рукопись Афинской национальной библиотеки № 788, опубликованная проф. А. А. Дмитриевским и содержащая упомянутый выше типикон Константинопольского Евергетидского монастыря¹³⁸. Устав был составлен первым игуменом монастыря преподобным Павлом, скончавшимся в 1054 году 16 апреля. После кончины основателя монастыря устав неоднократно редактировался. Последнюю редакцию относят на годы между 1143 и 1158¹³⁹. Евергетидский устав составлялся под большим влиянием устава Константинопольской Великой церкви, о чем упоминает сам составитель его¹⁴⁰. Проф. А. А. Дмитриевский находит много общего в изложении между Патмосским списком устава Великой церкви и Евергетидским уставом в рукописи Афинского университета. «Нужно поэтому признать за положительный факт,— пишет он,— что соста-

витель Евергетидского типикона создал его на основе патриаршего константинопольского устава Великой церкви. В издаваемой теперь нами рукописи библиотеки Афинского университета мы, таким образом, получаем новый источник для знакомства нашего с богослужбной практикой Великой церкви в Константинополе»¹⁴¹.

В Евергетидском типиконе особые праздничные антифоны сохраняются как и в уставе Великой церкви с той разницей, что в праздник Вознесения Господня к основному 46-му псалму «Все языцы восплещите руками...» были прибавлены 45-й: «Бог нам прибежище и сила...» и 44-й: «Отрыгну сердце мое слово благо...» и положен входной стих: «Взыде Бог в воскликновении, Господь во гласе трубне» (46, 6)¹⁴². В праздник Богоявления входной стих взят из основного псалма (ст. 26, 27): «Благословен грядый во имя Господне, Бог Господь и явися нам»¹⁴³.

Сопоставляя богослужение по Евергетидскому уставу с Иерусалимским списком устава Великой церкви, следует отметить, что Константинопольская литургия в течение 11-го и первой половины 12-го столетий приобрела некоторые новые особенности, касающиеся совершения антифонов и малого входа. Евергетидский устав сохраняет в некоторые Господни и Богородичные праздники обычные антифоны: 91-й псалом: «Благо есть исповедатися Господеви», 92-й псалом: «Господь воцарися...» и 94-й псалом: «Приидите, возрадуемся Господеви», но дополняет их входным стихом, после которого поется тропарь праздника и на «Слава и ныне» кондак его.

Из Господних праздников это касается Воздвижения Креста Господня, Недели ваий и Преображения Господня. В праздник Воздвижения Креста Господня согласно Иерусалимского списка антифонов вообще не пели из-за продолжительности чина воздвизания Креста и последующего целования его. Чин воздвизания оказывался тесно связанным с литургией, так что пение тропаря: «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко» заменяло собой пение Трисвятого¹⁴⁴.

По Евергетидскому уставу в этот праздник положены антифоны всего года. Первый с припевом: «Молитвами Богородицы...», второй с припевом: «Спаси нас, Сыне Божий, распныйся за ны, поющая Ти: Аллилуиа». К третьему припеву был тропарь: «Спаси, Господи, люди Твоя». Но вместо стиха «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу» был положен входной стих: «Вознесите Господа Бога нашего и поклоняйтесь подножию ногу Его, яко свято есть» (98, 5). По входе же пели «Слава и ныне», «Вознесыйся на крест волею...»¹⁴⁵.

В Неделю ваий по Иерусалимскому списку не пели антифонов, потому что в это время патриарх находился в церкви святых сорока мучеников и раздавал там лицам в священном сане и народу ваиа. Здесь же он читал молитву Трисвятого и архонты и певцы пели на амвоне тропарь «Общее воскресение», затем на форуме славословили с этим же тропарем, а затем подобно славословили и в Великой церкви¹⁴⁶. По Евергетидскому уставу в этот праздник полагалось петь изобразительные и блаженны. Затем произносился входной стих тот же, что и в Богоявление: «Благословен грядый во имя Господне, Бог Господь и явися нам», после чего пели тропарь «Общее воскресение», кондак «На престоле на небеси...» и следовало Трисвятое¹⁴⁷.

В Преображение Господне к первому антифону был припев: «Молитвами Богородицы...» Ко второму — «Спаси нас, Сыне Божий, во славе преобразивыйся...» К третьему — тропарь «Преобразился еси на горе, Христе Боже...», а по входе — «Слава и ныне», кондак праздника, затем ектения и Трисвятое¹⁴⁸.

Из Богородичных праздников праздник Рождества Богородицы почему-то не имеет особенностей праздничной торжественности. На литургии положены изобразительные, блаженны праздника и «Помяни нас,

Господи...», затем тропарь, Троицен и Богородичен¹⁴⁹. Если же праздник совпадает с воскресеньем, в таком случае изобразительные и блаженны воскресные, по входе же «Слава и ныне», кондак праздника¹⁵⁰.

В праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы положены изобразительные от канона Богородицы, на входе же, если это воскресенье, — «Приидите, поклонимся...», в другой же день входной стих: «Приведутся Царю девы в след Ея, искренния Ея приведутся Тебе» (44, 15). Тропарь праздника, «Слава и ныне», кондак, Трисвятое и проч.¹⁵¹

В Сретение Господне обычные антифоны. К первому припев: «Молитвами Богородицы...», ко второму: «Спаси нас, Сыне Божий, от Девы рождейся...». К третьему — тропарь «Радуйся, благодатная Богородице Дево...». Входной стих «Сказа Господь спасение Свое, пред языки отккры правду Свою» (Пс. 97, 2). По входе тропарь: «Радуйся, благодатная Богородице Дево», «Слава и ныне», кондак¹⁵².

В Благовещение Пресвятой Богородицы — к первому антифону припев «Молитвами Богородицы...», ко второму: «Спаси нас, Сыне Божий, от Девы рождейся...», к третьему тропарь: «Днесь спасения нашего главизна...» Входной стих «Благовестите день от дне спасение Бога нашего» (95, 2) и снова тропарь, «Слава и ныне», кондак¹⁵³.

В праздник Успения Божией Матери к первому антифону припев: «Молитвами Богородицы...», ко второму — «Спаси нас, Сыне Божий, от Девы рождейся...», к третьему — тропарь «В рождестве девство сохранила еси...» (входной стих не указан). Устав ограничивается заметкой «И прочее. Вход. Прокимен...»¹⁵⁴. При совпадении праздника с воскресеньем указаны изобразительные и блаженны воскресные. По входе тропарь воскресный, «Слава и ныне», кондак Богородицы¹⁵⁵.

Позднее Греческая Церковь расширила круг праздников с особыми антифонами. Были составлены антифоны на праздники Рождества Богородицы, Введения Ее во храм, Благовещения и Успения, а также на праздники Обрезания Господня и Сретения, на неделю Православия и на Крестопоклонное воскресенье. Антифоны составлены из стихов разных псалмов, взятых оттуда выборочно. Исключение составляют антифоны на праздник Сретения Господня, составленные из стихов одного, 44-го псалма: «Отрыгну сердце мое слово благо...».

Во все праздники к первому антифону был припев: «Молитвами Богородицы, Спасе, спаси нас». Ко второму антифону в праздник Рождества Богородицы припев: «Спаси нас, Сыне Божий, во святых дивен Сый, поющая Ти: Аллилуиа». К третьему — тропарь «Рождество Твое, Богородице Дево». Входной стих: «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу... во святых дивен Сый поющая Ти: Аллилуиа». Тропарь «Рождество Твое, Богородице Дево» и кондак: «Иоаким и Анна...»¹⁵⁶.

В праздник Введения во храм — ко второму антифону «Спаси нас, Сыне Божий, во святых дивен Сый...» К третьему — тропарь «Днесь благоволения Божия преображение...». Входной стих: «Приидите, поклонимся... во святых дивен сый...». Еще раз тропарь: «Днесь благоволения Божия преображение...» и кондак «Пречистый храм...»¹⁵⁷.

В праздник Обрезания Господня — ко второму антифону: «Спаси нас, Сыне Божий, плотию обрезавшийся, поющая Ти: Аллилуиа». К третьему антифону тропарь: «Образ неизменно человеческий принявший, Бог же Сый по природе, многомилосердный Господи. Закон исполняя, обрезание плоти принял волею, да изгониши мрак и покров страстей наших. Слава благости Твоей, слава милосердию Твоему, слава несказанному, Слове, Твоему снисхождению». Входной стих: «Приидите, поклонимся... Спаси нас, Сыне Божий, плотию обрезавшийся...». Тропарь «Образ неизменно...» и святого «Во всю землю...» и святого храма, и кондак: «Всех Господь обрезание терпит...»¹⁵⁸.

В Сретение Господне — ко второму антифону припев: «Спаси нас, Сыне Божий, во объятиях праведнаго Симеона носивыйся, поющая Ти:

Аллилуиа». (В Евергетидском уставе было «От Девы рождейся...») К третьему — тропарь «Радуйся, благодатная Богородице Дево...» Входной стих: «Сказа Господь спасение Свое пред всеми языки». «Спаси нас, Сыне Божий, во объятиях праведнаго Симеона носивыйся, поющая Ти: Аллилуиа». Тропарь: «Радуйся, благодатная Богородице Дево...» и кондак: «Утробу девичу...»¹⁵⁹.

В Благовещение ко второму антифону припев: «Спаси нас, Сыне Божий, во ради воплотивыйся (в Евергетидском уставе было «от Девы рождейся...») поющая Ти: Аллилуиа». К третьему тропарь: «Днесь спасения нашего главизна...». Входной стих: «Благовестите день от дне...». И еще раз «Спаси нас, Сыне Божий, нас ради воплотивыйся...». Тропарь «Днесь спасения нашего главизна...» и кондак: «Взбранной воеводе...»¹⁶⁰.

В Успение ко второму антифону: «Спаси нас, Сыне Божий, во святых дивен Сый...». К третьему тропарь: «В рождестве девство...». Входного стиха нет. По входе тропарь: «В рождестве девство...» и кондак: «В молитвах неусыпающую...»¹⁶¹.

В Неделю Православия по втором антифоне: «Спаси нас, Сыне Божий, воскресый из мертвых, поющая Ти: Аллилуиа». К третьему — «Пречистому образу Твоему...». Входного стиха нет. По входе воскресный тропарь, тропарь «Пречистому образу Твоему...», тропарь храма и кондак «Взбранной...»¹⁶².

В Крестопоклонное воскресенье антифоны отличаются от антифонов Недели Православия, в остальном же всё как в Неделю Православия¹⁶³.

Достаточно подробно записанный в илитарии¹⁶⁴ Синайской библии № 1020 XII—XIII века¹⁶⁵ порядок пения антифонов дает возможность получить представление о способе их исполнения. Отчетливо проявившаяся уже в VII веке тенденция к сокращению псалмов за счет выборочного пения наиболее выразительных стихов и отдельных фраз к XII веку достигла своего апогея. В это время антифон состоял из двух или трех фраз. Такими были и иллюстрируемые антифоны. Их исполнителями, как правило, были domestik и народ. Domestik пел стих или фразу из псалма, народ же отвечал ему припевом. В данном случае domestik пел одну часть стиха, а народ отвечал ему второй. При таком способе исполнения от народа требовалось большее знание священных текстов, нежели при респонсорном пении, где на все стихи народ отвечал одним и тем же припевом. Значение такого способа исполнения было тем более важно, потому что в основе конструкции текстов древнееврейской священной поэзии лежало не метрическое сложение, а сопоставление фраз как тезы и антитезы или тезы и гипертезы. В том и другом случае мысль псалмопевца выступала с наибольшей выразительностью. (Автор считает необходимым заметить, что в изданном тексте во втором антифоне пропущена вторая половина первого стиха, в результате чего происходит смещение дальнейших стихов, теряется смысл и нарушается силлабика стихосложения. Кроме того, пропущено одно слово в первом антифоне и два слова во втором. Автор внес их в скобках со знаком вопроса.) Каждый стих псалма или каждая пара фраз завершались совместным пением припева domestikом и народом.

ПЕРВЫЙ АНТИФОН (псалом 91-й) пели напевом 2-го гласа

Domestik:

Народ:

«Благо есть исповедатися Господеви»

«И пети имени Твоему, Вышний»

Совместно припев: «Молитвами Богородицы, Спасе, спаси нас».

«Возвещати заутра милость Твою и...
(истину?)»

«Яко прав Господь Бог наш»

Совместно припев: «Слава и ныне. Молитвами Богородицы, Спасе, спаси нас».

ВТОРОЙ АНТИФОН (псалом 92-й), глас не указан

Доместик:

Народ:

«Господь воцарися»

(«В лепоту облечеса»?)

«Ибо утверди вселенную»

«Дому Твоему (подобает святыня?)»

Совместно: «Слава и ныне. Единородный Сыне...»

ТРЕТИЙ АНТИФОН (псалом 94-й) пели напевом 2-го гласа

Доместик:

Народ:

«Приидите, возрадуемся Господеви»

«Воскликнем Богу, Спасителю нашему»

Совместно: «Спаси нас, Сыне Божий (воскресый из мертвых или иная вставка соответственно празднику), поющая Ти: Аллилуиа».

«Предварим лице Его во исповедании»

«Яко Бог Велий Господь и Царь»

Совместно: «Спаси нас, Сыне Божий...»

«Яко в руце Его вси концы земли»

«Яко Того есть море»

Совместно: «Спаси нас, Сыне Божий...»

Псалом 94-й «Приидите, возрадуемся Господеви» послужил основой формирования триады антифонов, и он остается кульминационным моментом входа в храм, которому Василий Великий придал литургическое значение. С того времени в обряде этого входа произошло много изменений. Святитель Василий входил в неф храма из притвора вместе с клириками и народом, ожидавшими там его прихода. Первым, что положило начало литургическому оформлению входа, было прославление Бога за «малую церковь», то есть за тех, кто пришел в храм и ожидает великого таинства Евхаристии. Их он называл святыми в духе апостольского учения о святости христиан, как принявших в таинстве крещения Духа Святого (см. 1 Пет. 1, 15—16; 2, 5—10; Рим. 1, 7; 1 Кор. 1, 2; 14, 33; Еф. 1, 1; Фил. 1, 1; Кол. 1, 2 и проч.) и возглашал «Благословен вход Святых Твоих». Так как началом литургии он полагал пение Трисвятого, то, войдя в храм, он читал во услышание всех молитву «Боже Святой, Иже во святых почиваяй...», после чего начиналось пение Трисвятого.

В современной литургии как в Русской Церкви, так и на Востоке молитву входа иерей читает во время третьего антифона. Такой порядок мы видим уже в Порфирьевском евхологионе.

Утратив свой первоначальный смысл, обряд входа оказался связанным с принесением из пастофория священных книг Апостола и Евангелия для предстоящего чтения их. Отсюда он получил название «вход с Евангелием». «Въхоженье евнгльское» — так называет его патриарх Герман в «Толковании литургии». При этом он упоминает заключительный в пении антифонов стих 94-го псалма «Приидите, поклонимся и припадем Ему. Спаси нас, Сыне Божий». Его слова «и всѣмъ пѣвающимъ», которые он приводит перед упомянутым стихом, можно принять как указание на то, что этот стих сначала произносил сам Патриарх, а затем пел весь народ¹⁶⁶.

Так как в пастофорий не было непосредственного входа из алтаря и диакону нужно было идти туда или обратно по солее, вход имел свой смысл. Когда же пастофорий, как и диаконикон, где совершалось приготовление евхаристических даров, оказались внутренними помещениями алтаря, малый вход из алтаря через горнее место и северную дверь ко святым вратам утратил и это назначение.

Сохранился смысл третьего антифона только в архиерейской литургии благодаря многократному пению «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу», сопровождаемому каждением престола, алтаря и молящихся.

Впрочем, в илитарии литургии Иоанна Златоуста (рукопись Патмосской библии № 709, датирована 1260 годом), по-видимому принадлежавшем неизвестному храму, где участниками богослужения были нерей и народ, пение антифонов возглавлял священник.

Иерей:

Народ:

«Благо есть исповедаться...»

«И пети имени Его»

«Возвещати заутра...»

«Яко праведен Господь Бог»

«Слава...»

«И ныне... Молитвами Богородицы...»

Так же исполняли второй антифон. Во время третьего антифона он совершал вход.

«Придите, возрадуемся Господеви...»

«Яко Бог велий Господь»

Предварим лице Его...»

«Яко в руце Его вси концы земли»

«Яко Того есть море»

После пения тропаря и кондака иерей благословлял народ, произнося возглас Трисвятого: «Яко Свят еси, Боже наш...»¹⁶⁷.

Трисвятое знаменует начало Евхаристии. Но им завершается и пение великого славословия. Симеон Солунский говорит, что его пели в конце песенной вечерни в связи с третьим малым антифоном¹⁶⁸. Трисвятое же в некоторых случаях заменяло собой пение антифонов при шествии литии вне храма. В Иерусалимском списке устава под 25 сентября указано совершение литии по случаю воспоминания великого землетрясения, происшедшего в 477 году. В этот день утром в Великой церкви совершалась «ектения Трисвятого» и шествие направлялось на Форум. Вместо антифонов пели Трисвятое. Придя на Форум, «славословили». И после великой ектения направлялись к Золотым воротам и на пути снова пели Трисвятое и в Золотых воротах снова «славословили», снова пели Трисвятое до Марсова поля и на Трибунале опять «славословили»¹⁶⁹.

В государственный праздник — первый день индикта (1 сентября) также совершалось шествие с литией на Форум. В рукописи Афонского Пантелеимонова монастыря № 68, XI века, в изложении порядка этой литии читаем: «Певцы же на амвоне (поют.— Н. У.) начало Великого Трисвятого. Оно же поется до Форума. Когда же лития придет на Форум, певцы «славословят» это же Трисвятое, а потом исполняет его народ»¹⁷⁰.

В некоторых случаях при пении тропаря после «Слава и ныне» исполнялась еще перисса́ (ἡ περὶσσα = дополнение). Для Трисвятого периссой являлся конец этого тропаря: «Святый Бессмертный, помилуй нас». Как правило, за периссой следовало то τελευτεον = завершающее повторение тропаря. (В современном богослужении сохранилось исполнение Трисвятого с периссой в конце великого славословия и перед чтением Апостола.)

Первоначально Трисвятое представляло собой тропарь к стихам 79-го псалма «Пасый Израиля вонми: наставляяй яко овча Иосифа». Ко времени расцвета византийской гимнографии (условно IX—X вв.) он не избежал той участи, которая постигла древнюю традицию псалмопения, когда сформировался новый вид антифонов, где из псалмов употреблялись лишь отдельные стихи и даже отдельные фразы. Так, из 79-го псалма сохранились слова: «Призри с небесе, Боже, и виждь, и посети виноград сей, и утверди и, его же насади десница Твоя», заимствованные из 15 и 16 стихов.

Согласно кодексу Британского музея № 34060, литургия начинается пением антифонов. Когда же наступит время входа, архиерей, стоя перед святыми вратами, делает три поклона к востоку. Затем, когда архиерей, держащий евангелие, скажет «Господу помолимся» и присутствующие «Господи, помилуй», архиерей, преклонив голову, читал молитву: «Владыко Господи, Боже наш». Затем целовал евангелие без поклона, и поддерживаемый под руки двумя идущими архонтами, под-

ходил к святым вратам. Поклонившись и поцеловав святыя иконы, он входил в алтарь, делал поклон перед престолом, целовал индитию, приподнятую канстрисием¹⁷¹, и становился перед престолом. Архидиакон принимал благословение на начало входа, певцы «славословили» и «совершали уставное последование» (имеется в виду пение «Приидите, поклонимся» и тропаря).

Затем архидиакон снова испрашивал благословение. Архиерей преподавал ему благословение, говоря так, чтобы было слышно только архидиакону: «Благословен Бог наш всегда, ныне...» Архидиакон: «Аминь» и певцы начинали петь Трисвятое. Архиерей, наклонив голову, читал молитву «Боже святыи». Если не было литии, полагалась сначала ектения, если же лития была, ектении не было. Прочитав молитву, архиерей отдавал контакион¹⁷² канстрисию. После того, как певцы пропоют «славословие», канстрисий подавал архиерею дикирий и трикирий. Архиерей, приняв их, совершал поклон, говоря в себе (λεγων καθ' εαυτου), «Господи Боже сил, призри с небесе и виждь и посети виноград сей и утверди и, его же насади десница Твоя». И вторично поклонялся, опять говоря это. На третий же поклон говорил: «Троице святая, призри с небесе и виждь и посети виноград сей и утверди и, его же насади десница Твоя». По третьем поклоне он, начертав единожды крест над серединой престола и отдав дикирий и трикирий, стоял, сложив (δεξιρας) руки на груди. Один из архонтов, стоящий слева от него, подавал ему кадило, и он кадил перед престолом.

Когда певцы заканчивали последнее Трисвятое, архиерей шел на горнее место и оттуда благословлял народ. И когда народ повторял Трисвятое, архиерей благословлял его трижды¹⁷³.

Богословский смысл вышеприведенных молений архиерея вытекает из слов Самого Господа, сказанных Им в прощальной беседе с Его учениками. «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. Всякую у меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода» (Ин. 15, 1, 2). Первые слова молитвы «Господи Боже сил» заимствованы из 79-го псалма (ст. 5, 8, 20). В третьем чтении молитвы епископ обращался к Святой Троице. Итак, в Троице славимый Бог — виноградарь, а виноградник — Церковь. Слова молитвы «Призри с небесе, Боже, и виждь, и посети виноград сей», как и последняя фраза: «его же насади десница Твоя», не требуют разъяснения. Но что означают слова «и утверди и»? Ударение, поставленное над четвертым в тираде «и», не раскрывает смысла этих слов. В греческом им соответствуют слова *καὶ καταρτίσαι αὐτήν*. Глагол *καταρτίζω*, производный от *ката* и *артиζω*, соответствует русскому восстанавливать, вновь приводить в порядок, и имеет в виду слова Господа о том, что Бог как виноградарь всякую ветвь, «приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода». Так именно понимал значение входа народа с епископом преподобный Максим Исповедник. Ему принадлежат слова: «Не одно только обращение неверных к истинному Богу (и от зла) знаменует вход в церковь, но и покаяние и исправление каждого из нас, верующих, преступающих заповеди Господа несообразным с заповедями поведением и достойною стыда жизнью. Ибо о всяком человеке, убийца ли он, или прелюбодей, вор, кичливый, гордый, досадитель, любостяжатель, сребролюбец, клеветник, злопамятный, гневливый, хульник, злоумышленник, шепотник, завистник, пьяница, словом, — чтобы не исчислять подробно всех видов зла, — о всяком человеке, подверженном какому-нибудь пороку, коль скоро он перестанет добровольно поддаваться ему и намеренно совершать его, и переменит жизнь свою к лучшему, предпочитая добродетель пороку, — справедливо и воистину можно думать и говорить, что он совступает со Христом, Богом и архиереем, в добродетель, которую изображает мысленно Церковь»¹⁷⁴.

Обрядовая сторона пения Трисвятого, как она изложена в манускрипте Британского музея № 34060, соответствует значению Трисвятого, как представлял его Иоанн Златоуст (см. прим. 87). Стоящий на крипиде¹⁷⁵ перед престолом с дикирием и трикирием в руках и сосредоточенно молящийся о своей пастве архиерей и одновременное с его молитвой многократное пение Трисвятого певцами, а затем и народом воинству «составляло общее торжество небесных и земных существ, одну благодать, один восторг, одно радостное ликование».

Профессор А. А. Дмитриевский, публикуя древние литургические манускрипты, имел обычай заслуживающее особого внимания печатать вразрядку. Публикуя чин литургии Василия Великого из илитария Синайской библиотечки № 1020 XII—XIII вв., он выделил вразрядку слова *Λαβετε Πνευμα αγιον*, то есть «Примите Духа Святого», с которыми иерей обращался к народу, произнеся возглас: «Яко Свят еси Боже наш...»¹⁷⁶. Народ на это отвечал пением «Святый Боже...», иерей же читал молитву. Профессор архимандрит Киприан (Керн), касаясь вопроса действия благодати Божией в литургии, пишет: «На протяжении всей литургии можно найти несколько призываний Святого Духа, нарастающих по напряженности вложенного в них освятельного содержания»¹⁷⁷. В ту эпоху схоластическое богословие еще не успело внести рецидив в сознание православных греков. Будучи верными святоотеческому учению, они не ограничивали благодатного действия Святого Духа евхаристическим канонам или отдельными фразами «тайносовершительного» значения.

XIII и XIV века были временем формирования таксиса литургии, когда на основе существовавших в евхологионах рубрик создавался единый чин совершения литургии с уточнением всех деталей обрядового значения. Этот «Устав Божественных служб» с именем вселенского патриарха Филофея (1354—1355 и вторично 1364—1376) получил широкое распространение на всем Православном Востоке, был переведен на сербский и болгарский языки. В Русскую Церковь его принес митрополит Киприан (1380—1382 и 1390—1406)¹⁷⁸. «Устав Божественной службы» оказал влияние и на архиератиконы, в которых были детально разработаны функции священнослужителей и младших клириков, участвующих в архиерейском богослужении.

Для ознакомления читателей с обрядами малого входа и пения Трисвятого в Константинопольском патриаршем богослужении эпохи распространения устава патриарха Филофея автор использует «Диатаксис патриаршей литургии, как она совершается в Великой церкви», изложенный в евхологионе библиотеки лавры преподобного Саввы Освященного № 352 (607) XIV в., ныне Патриаршей Иерусалимской библиотеки¹⁷⁹.

Согласно этому памятнику патриарх приходит и становится на обычном месте с правой стороны от царских врат (имеются в виду не святые врата, а центральные из притвора в храм). Иерей, совершивший проскомидию, дает возглас: «Благословено Царство...» Диакон: «Миром Господу помолимся» и проч., патриарх же читает молитвы трех антифонов. То же делают и сослужащие ему архиереи, стоя на своих местах. Иерей же, совершавший проскомидию, дает возгласы антифонов... Диакон идет в алтарь, берет из рук иерея евангелие, и совершают вход медленно, впереди идущих из нарфикса. Диакон передает евангелие второму из диаконов, совершавший же проскомидию иерей кланяется патриарху, принимает от него благословение и становится слева от патриарха среди прочих иереев по чину. Все наклоняют головы. Вторствующий диакон, держа орарь поднятым, говорит: «Господу помолимся». Патриарх и все архиереи и иереи тайно читают молитву входа. Диакон, показывая орарем к востоку, говорит: «Благослови, владыко, святой вход». Патриарх, начертав крест к востоку, говорит: «Благосло-

вен вход святых Твоих...» и целует евангелие. Диакон же, встав на середине против амвона и воздев евангелие, возглашает: «Премудрость, прбсти». И совершается вход. Епископиане (?) возглашают «Ис полла эти деспота». В продолжение входа они «потоком» (Ἐρχομενης δε της εισοδος хата ева лотацов), то есть непрерывно возглашают «Ис полла эти деспота». Тогда встают архиереи и иереи и диаконы и сам патриарх. Когда же они идут близ святых икон и поклоняются им, певцы обоих хоров начинают «вперекличку» (εις καθ' εις) «Ис полла эти деспота», пока не пройдут по соле. Проходя святыми вратами, одни целуют правую дверь, а другие левую. Диаконы же целуют престол. Когда же входит патриарх, остиарии¹⁸⁰ прикрывают двери, сначала правую, а затем левую, чтобы дать патриарху целовать их, и потом раскрывают их, и он входит. Подобно ему архиереи, иереи и диаконы целуют святые врата. Патриарх же, войдя, берет у кантрисия кадило, и в то время, когда диаконы поют тропарь дня, кадит крестообразно вокруг престола и отдает кадило кантрисию, который кадит ему. Затем берет от него дикирий, восходит на крипиду святого престола, трижды начертает крест над евангелием, всякий раз говоря: «Господи, Господи, призри с небесе» (до «десница Твоя»), и отдает дикирий кантрисию. Второй диакон обращается к патриарху: «Благослови, владыко, время Трисвятаго». Патриарх благословляет его и возглашает: «Яко Свят еси, Боже наш...» Когда же певцы закончат пение кондака, диакон, испросивший благословение на пение Трисвятого, немного выйдя из святых врат, показывает орать ближайшим и возглашает: «И во веки веков». (Это то же, что в русском служебнике «наводит ораем» — указывало на функцию диакона как руководителя народным пением.) Певцы поют трижды Трисвятое, потом поют один раз иереи и диаконы, при этом трижды поклоняясь. Затем певцы поют славословие, патриарх же, взяв трикирий у кантрисия, начертает трижды крест над евангелием и, держа трикирий в правой руке, говорит: «Господи, Господи, призри с небесе...» По исполнении же славословия поют Трисвятое алтарные, потом певцы и опять алтарные. Когда же алтарные поют Трисвятое в последний раз, патриарх с трикирием в правой руке обращается к западу и благословляет народ трижды¹⁸¹.

По-видимому, приведенный выше таксис являлся наивысшей степенью развития обрядовой стороны малого входа и пения Трисвятого на Православном Востоке. Так можно думать, потому что цитированный выше отрывок из евхологиона № 352 (607) почти дословно совпадает с изложением малого входа и Трисвятого в первом печатном Архиератиконе Греческой Церкви, изданном в Париже в 1676 году доктором Сорбонны, членом Королевского Совета, епископом Исааком Хаббертом¹⁸². Возможно, что это была наилучшая редакция диатаксиста литургии Вселенского патриарха и потому широко распространенная, что и вызвало дословное совпадение текста рукописи № 352 (607) с опубликованным в Архиератиконе епископа Исаака Хабберта.

Помпезность константинопольского патриаршего богослужения, многократные приветствия «Ис полла эти деспота», приобретающие при входе патриарха на солею характер восторженных ликований, не лишили этот обряд того духовного содержания, которого он был исполнен во времена Василия Великого и Иоанна Златоуста. И на закате истории Византийской империи патриарх перед пением Трисвятого, держа в правой руке дикирий, молится у престола, трижды призывая «Господи, Господи, призри с небесе и виждь...», а в конце пения Трисвятого вновь совершал эту молитву, стоя перед тем же престолом с трикирием.

Более того, этой молитвой совершалось бракословение. Священник, взяв венцы, сначала благословлял жениха и возлагал ему на голову венец, затем также благословлял невесту. В третий же раз благословлял обоих, произнося: «Господи, призри с небесе, виждь, посети,

виноград Твой сверши, его же насади десница Твоя». Такое бракоблагословение указано в ряде русских требников XVI века, напр. Ленингр. публ. биб-ки, Соловецкое собрание № 1086, лл. 287 об.—288; № 1105, л. 310 об.; в сербских — Московский исторический музей, Синодальное собрание, № 307, л. 16; № 324, л. 75; Московская биб-ка им. Ленина, собрание Севастьянова, № 1449, л. 24. По Требникам Соловецкого собрания № 1086, лл. 288—289; № 1105, лл. 310 об.—311 и Севастьяновского собрания № 1449, л. 25 об. после пения Молитвы Господней священник шел в алтарь, возглашал: «Вонмем. Преждеосвященная Святая святым» и причащал новобрачных Преждеосвященными Дарами¹⁸³.

Традиция закрепила совершение на полной литургии хиротонии во пресвитера и во епископа, в первом же тысячелетии существования Церкви с Евхаристией были связаны также таинства крещения и бракосочетания. В Иерусалимском списке устава Великой церкви указывается совершение крещения в субботу Ваий¹⁸⁴, в Великую субботу¹⁸⁵, в праздники Пятидесятницы¹⁸⁶ и Богоявления¹⁸⁷. Согласно же Дрезденскому списку, крещение совершалось и в праздник Преображения Господня¹⁸⁸. После миропомазания новокрещенных первый певец правого хора пел тропарь — «Елицы во Христа крестистесе», а первый певец левого хора — стихи из 31-го псалма: «Блажени, их же оставишася беззакония и их же прикрывшася греси». Патриарх же в это время возглавлял шествие новокрещенных из баптистерия в храм¹⁸⁹. Поскольку крещение было массовым и шествие неопитов было медленным, остаточной особенностью массовых крещений является указание иерею в современном чине крещения петь этот псалом «с людьми», «весь трижды»¹⁹⁰.

Таинство брака никогда не имело характера массового явления, подобного таинству крещения, поэтому оно не было приурочено к какому-либо празднику и отсюда отсутствие указаний о нем в типиконе. Это обстоятельство не дает оснований сомневаться в происхождении молитвы бракоблагословения «Призри с небесе, Боже» из той же молитвы, тайно произносимой на литургии епископом в связи с пением Трисвятого. Христианский брак имеет в виду создание христианского семейства, которое в Священном Писании именуется «малой церковью» (Рим. 16, 3—4, 11; 1 Кор. 16, 19; Кол. 4, 15; 1 Тим. 5, 8; Флм. 2). «Малая церковь» нуждается в благодати Божией не меньше, чем многочисленная.

В XVII веке молитва бракосочетания «Призри с небесе, Боже...» была вытеснена сакраментальной формулой: «Господи Боже наш, славою и честию венчай я» (их. — *Н. У.*), которая, в свою очередь, возникла из молитвы: «Господи Боже наш, иже славою и честию венчав святые мученики, Ты ныне венчай раба Твоего сего (имя рек) и рабу Твою сию (имя рек)...»¹⁹¹. Впрочем, с исчезновением молитвы «Призри с небесе, Боже...», чин венчания еще сохраняют некоторые черты литургии. Это начальный возглас «Благословено Царство», великая ектения, три особых молитвы, соответствующие трем молитвам антифонов, чтение Апостола и Евангелия, сугубая и просительная ектении, Молитва Господня и испивание общей чаши. (Отсюда происходит традиция в благочестивых семействах — до венчания жениху и невесте воздерживаться от пищи и питья.)

Источниками сведений об участии императора в патриаршем богослужении являются упомянутые выше списки устава Великой церкви и Обрядник, составленный императором Константином Порфирородным. Прежде чем излагать это участие, необходимо сказать несколько слов о храме Святой Софии в X—XII столетиях. В это время здесь уже был иконостас, отделяющий алтарь от солеи. Имелись врата центральные, называемые святыми, и боковые. В алтаре был только престол и за ним в апсиде запрестольный крест. Жертвенника в современном его понимании в алтаре не было. Не было и сосудохранильницы. Это были

отдельные помещения, не имевшие непосредственного входа из алтаря. С правой и левой сторон за иконостасом имелись два помещения, из которых был выход в алтарь. Это митатории¹⁹². В правом располагался император и в соответствующие моменты, как, например, перед великим входом, он здесь надевал императорскую мантию. Левый митаторий был в распоряжении патриарха. С южной, западной и северной сторон храма имелись галереи. Обычно их называют катехуменами и объясняют это название тем, что якобы здесь присутствовали оглашаемые. В действительности же галереи получили такое название потому, что в них располагались высокопоставленные лица и отсюда они слушали богослужение. В одном из отделений галереи располагался патриарх, когда он не служил¹⁹³.

Левее алтаря почти на уровне восточной капитальной стены храма были расположены то *θυσιαστήριον* — помещения, где приготавливались евхаристические хлебы и вино; сосудохранильница (*η σκευοφυλαξια*), где хранились Святые Дары, мощи святых и священные сосуды¹⁹⁴.

С южной стороны близ притвора стояла крещальня (то *βαπτιστήριον*), а в самом притворе находился святой кладезь (то *φρεαρ αγιον*) — бассейн для омовения рук проходящих в храм. Со стороны входа он был украшен фигурами 12-ти львов, изрыгающих воду, с внутренней же стороны были фигуры 12-ти львов, 12-ти серн, тельцов, орлов и воронов, из пасти которых также лилась вода¹⁹⁵. В Обряднике святой кладезь часто упоминается как место встречи императора с патриархом.

Поскольку в богослужении Вселенского патриарха принимали участие архиереи с многочисленным клиром, а в богослужебном церемониале и сам император с его свитой, в этих случаях предалтарная солея оказывалась невместительной. Эта художественно-архитектурная проблема была разрешена одновременно с восстановлением купола, упавшего во время землетрясения в 542 году. Архитектор решил поднять пол алтаря, солей и среднего нефа почти до середины последнего, так что амвон оказался немного восточнее купола. Поднятая площадь представляла своего рода платформу, поддерживаемую восьмью колоннами, расположенными по окружности. Две лестницы, ведущие с юго-восточной и северо-западной сторон, имели по двадцать одной ступеньке. Платформа, разумеется, была ограждена по периметру решетками. Общая высота сооружения вместе с амвоном составляла 6 метров. О площади амвона можно судить по тому, что на нем совершалась коронация императора, а во время богослужения располагались певцы¹⁹⁶. Смотрищему с этой платформы вниз пол храма казался дном. Так называет общий пол храма наш русский паломник архиепископ Новгородский Антоний. Говоря о великом входе, он пишет: «А переносу поют скопцы, а подьяцы прежде, и потом поет чернец един: и тогда дары Господня понесут много попов и дияконов; бывает же тогда плачь и умиление и смирение велико от всего народа не токмо дне во святей Софии, но и на полатах»¹⁹⁷.

Павел Силенциарий (силенциариями при дворце Юстиниана назывались служащие, в обязанности которых входило наблюдение за тишиной во дворце), талантливый поэт, написал гимны ко дню освящения храма 24 декабря 562 года, в которых в стихах, написанных гексаметром, дал обстоятельное описание храма св. Софии и сооружений платформы и амвона. Тем самым он сохранил для истории искусства дату окончания этого сооружения и представление о самом сооружении, которое после падения Константинополя было разрушено турками¹⁹⁸.

В качестве примера патриаршего богослужения с участием императора привожу описание входа императора к Пасхальной литургии по Обряднику с дополнением из Дрезденского списка. Текст, заимствуемый

из Дрезденского списка, помещен в скобках. (Параллельные тексты — А. Дмитриевский. Древнейшие патриаршие типиконы, с. 168—170).

Позволю себе напомнить, что, согласно манускрипта Пиромалиса, во время совершения клиром перед святыми вратами трех антифонов патриарх сидел на своем троне в противоположной (западной) части храма. Так было в праздники и в воскресные дни, когда не ожидалось присутствия за богослужением императора. В тех же случаях, когда царь изъявлял желание присутствовать на литургии, патриарх до встречи царя находился в катехуменах. Когда же царский референдарий¹⁹⁹ сообщал о выходе императора из дворца, патриарх спускался и шел во внутренний притвор, где уже стояли митрополиты, архиепископы, епископы, иереи, диаконы и иподиаконы. Царь же, переступив порог дверей притвора, входил в митаторий. Д. Ф. Беляев поясняет, что под митаторием в данном случае имеется в виду ниша, расположенная перед средними дверями во внутренний нарфикс и закрытая завесой²⁰⁰. Здесь препозит²⁰¹ снимал с царя корону, император входил в нарфикс и патриарх приветствовал его. Царь целовал евангелие, которое держал архидиакон, и крест, который был в руках у патриарха. Поклонившись друг другу, приветствуемые народом, они шли к царским вратам.

Патриарх начинал читать молитву входа Божественной литургии. Царь же, взяв свечи у препозита, молился. По исполнении их молитв к Господу, царь отдавал свечи препозиту и останавливался. (Совершался вход и певцы на амвоне пели входной стих «В церквах благословите Господа. Христос воскрес...»). Царь делал поклоны перед честным крестом и святым евангелием, и вместе с патриархом проходил по середине храма, правее амвона. (Предшествующие же митрополиты в алтаре открывали царю святые врата.) Патриарх входил в алтарь, царь же зажигал свечи, и, помолясь, отдавал их препозиту и входил в алтарь. Входил медленно, потому что стоящие у святых врат митрополиты приоткрывали их и приближали к царю, чтобы он мог поцеловать повешенные на вратах кресты. Царь входил в алтарь и, помолясь перед святым престолом, раскрывал на нем принесенные им два илитона, чтобы положить на них жертвуемые два диска и два потира. Затем целовал святые покровы и, взяв от препозита апокомвий²⁰², полагал его на престоле (приветствуемый по обычаю вторствующим, он оставлял апокомвий и уходил с патриархом, чтобы крестообразно кадить).

А. А. Дмитриевский по поводу фразы «приветствуемый по обычаю» сделал под текстом пометку: «Здесь разумеется сохранившееся и до настоящего времени возглашение в нашей литургии — «Господи, спаси благочестивыя и услыши ны»²⁰³.

Как было сказано выше, в алтаре Великой церкви находился только престол и за ним в конхе крест, о котором архиепископ Новгородский Антоний пишет: «Во святей Софеи во олтари великом за святым престолом стоит крест злат, выше двюю человек от земли, с каменiem драгим и жемчюгом учинен; а пред ним висит крест злат полутора лотти; водлее трех ветей повешена 3 кандила злата, а горит в них масло; а четвертую ветвий от верху повержено; та же кандила со крестом учинил великий царь Иустиян, иже святую Софию поставил»²⁰⁴. Краткое описание каждаго алтаря и конхи, где находился запрестольный крест, дает Д. Ф. Беляев: «Положивши на св. престоле свои приношения и приложившись к священным предметам, находившимся на святом престоле, царь с патриархом, кадя, обходил св. престол и входил в восточную нишу восточной конхи, молился пред находившимся здесь серебряным, вызолоченным распятием со свечой в руках, прикладываясь к нему, брал у патриарха кадило и кадил святое распятие»²⁰⁵.

Здесь они расставались. Патриарх возвращался в алтарь, а император переходил в расположенный правее алтаря евктирион, из которого был вход в императорский митаторий. Архиепископ Новгородский

Антоний видел этот евктирион и оставил о нем запись: «Во притворе же за великим олтарем вчинены во стене гроба Господня верхняя доска, и посох железен, ту же и свердьлы и пилы, ими же чинен крест Господень; и уже железно во дверех Петровы темницы; и древо, иже на шию у Христа под железом было, тоже вчинено во икону крестом»²⁰⁶.

В Обряднике все упомянутые архиепископом Антонием святыни названы «символами страстей Господа нашего и Бога»²⁰⁷. Они были «вчинены» в стене и своим расположением напоминали крест, поэтому Антоний называет всю композицию иконой («вчинено во икону крестом»). Отсюда самый евктирион назывался Святой ставросией²⁰⁸. Император со свечами делал три поклона перед этими святынями, целовал их и уходил в митаторий.

Д. Ф. Беляев, подытоживая литургическое изложение пасхального богослужения Великой церкви, обращает внимание, что в данном случае пропущена одна подробность, а именно: каждение императором престола, о чем в Обряднике в связи с богослужением в праздник Рождества Богородицы сказано, что после целования престола патриарх берет у своего кантрисия кадило, дает его царю и тот кадит вокруг престола²⁰⁹.

К этому можно добавить, что, как видно из Дрезденского списка, полагалось не только каждение, но и осенение дикирием и трикирием. «По совершении входа,— читаем здесь,— царь идет сначала до святых врат алтаря и, помолившись и благословив свечами (*καὶ σφραγίζων μετὰ φατλῶν*), удаляется к святой раке вместе с патриархом и совершает там подобным образом. Потом царь поднимается в катехумены, патриарх же возвращается в алтарь храма и кадит и сам благословляет свечами, и дается знак певцам и начинают Трисвятое...»²¹⁰.

В Обряднике отведено большое место описанию церемониала царских выходов вообще, в том числе и в храм. Хотя с точки зрения литургической они второстепенны, однако автор считает необходимым их коснуться. Если уставы говорят об участии в богослужении царя, то это не означает, что в лице его мы видим одного богомольца. В тех случаях, когда император присутствовал за богослужением, в храм, где служил патриарх, обязаны были являться и все чины дворцовых служб. Они приходили в Великую церковь до прибытия императора, входили в южную боковую дверь и занимали места в храме строго сообразно с чином и рангом, старшие и высшие впереди, ближе к солее, младшие позади, по обе стороны от центрального входа.

Церемониальное шествие начиналось несением креста равноапостольного царя Константина. За ним шествовали знаменосцы военных знамен и атрибутов царской власти — скипетров и знамен. Знаменосцы со знаменами располагались на солее, а крест святого Константина ставили в алтаре справа от престола.

Читателем может смутиться тем, что в церковной церемонии участвовали военные и царские знамена. Но на этих знаменах были изображены кресты. Напомним, что изображение на знаменах креста связано уже с именем равноапостольного царя Константина в связи с его победой над Максентием. Благодатное значение священным изображениям на знаменах придавали и последующие императоры, исключая, конечно, иконоборцев. Так, Ираклий, выступая против тирана Фоки, имел на своих кораблях как знамя образ Богородицы, а свою войну с персами завершил популярнейшим церковным торжеством — воздвижением Животворящего Креста²¹¹.

В шествии за знаменами шли священосцы, диаконы с кадилами, архидиакон с евангелием, иереи, епископы, архиепископы, митрополиты и за ними царь и патриарх. Царь левой рукой поддерживал под правую руку патриарха. Шествие завершали высшие сановники — «чины кувук-

лии», приближенные к царю, которые имели право доступа в покои императора и присутствовали в царском митатории во время его отдыха там. Певцы пели «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу...» Народ приветствовал, скандируя «Да продлит Бог святое царство Ваше на многие и долгие годы», а церковные певцы пели «Ис полла эти деспота» (отсюда и теперь вход епископа в алтарь завершается пением хора «Ис полла эти деспота»).

Патриарх, входя во святые врата, прикладывался к ним, царь же останавливался, брал у препозита свечу и молился. Затем отдавал свечу и, войдя в алтарь, подходил к престолу и целовал его покров. Затем брал у препозита, который входил в алтарь боковой дверью, принесенные в дар воздуха, ставил на них жертвуемые сосуды и апокомвий. Еще раз целовал священные сосуды. Патриарх брал от канстрисия кадило и, бросив в него ладан, подавал его императору. Император кадил крестообразно кругом престола, запрестольный крест и патриарха. Патриарх выражал благодарность за пожертвование: «Господи, спаси благочестивыя и услыши ны». Царь же ему отвечал: «Господина и патриарха нашего, Господи, сохрани на многая лета». Они раскланивались. Царь уходил в митаторий, где и находился до великого входа, патриарх же давал возглас Трисвятого.

Во всей обрядовой стороне византийского малого входа выступает на передний план не пышная парадность и не внешний эффект, а глубокая богословская продуманность каждого священнодействия. Здесь не было ничего лишнего. Всё было благообразно и по чину (1 Кор. 14, 40), потому что всё основывалось на святоотеческом учении.

Подводя итог обозрению истории первой половины византийской литургии за время от начала царствования императора Юстиниана I до падения самой империи в 1453 году, можно охарактеризовать этот исторический отрезок времени как эпоху исключительного расцвета литургии. Несмотря на неблагоприятные факторы в церковной и государственной жизни Византии — частые войны с переменным успехом, дворцовые перевороты, возникновение ересей и открытое гонение на Церковь со стороны политиканствующих царей, литургическая жизнь Церкви в это время не угасала, а, напротив, процветала.

Когда-то введенные Иоанном Златоустом ночные крестные ходы в ограждение православного народа от влияния ариан и обращение к Богу в постигших страну стихийных бедствиях вызвали в столице появление многократных крестных ходов — литий, как правило совершаемых из построенного императором Юстинианом знаменитого в истории мирового зодчества храма святой Софии, Премудрости Божией, в разные храмы и монастыри столицы в храмовые праздники последних, а также в даты государственных и общественных праздников города. Эти различные литии объединяли христианское население столицы и в конечном счете привели к возникновению энарксиса — нового вида богослужения, непосредственной целью которого было создание молитвенного настроения у народа, приходящего в храм к литургии. В начале второго тысячелетия христианской эры энарксис получил широкое распространение за пределами Константинополя.

Энарксис же вызвал появление священнодействия входа с евангелием. Когда-то принесение евангелия из пастофория для чтения его во время богослужения, а равно и отнесение его по прочтении обратно, составляло одну из обязанностей диакона. Оно, как и зажигание свечей и лампад и принесение в жертвенное помещение предназначенных для совершения Евхаристии хлебов и вина, не имело значения литургического акта. С установлением энарксиса как богослужения, создающего духовный настрой, вход священнослужителей в алтарь с евангелием приобретает новое значение. Если энарксис пением псалмов служил к созданию духовного настроения, то вход с евангелием является кульмина-

ционным пунктом настроя. В этот момент присутствующие в храме слышат обращенный к ним призыв: «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу, спаси нас, Сыне Божий...» Это значит, что с входом в алтарь священнослужителей начинается собственно Евхаристия, та духовная трапеза, о которой Откровение говорит: «Се стою у двери и стучу. Если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, а он со Мною» (3, 20). Открытые святые врата и несомое в алтарь евангелие запечатлевают переживаемое христианином духовное состояние и приводят его к молитвенному участию в пении Трисвятого. Это первый момент благодатного состояния участника Евхаристии, когда предстоятель сосредоточенно молится о своей пастве, а сослужащий ему клир и народ поют ту же трисвятую песнь, что и ангелы, «составляя общее торжество небесных и земных существ». Это таинственное значение пения Трисвятого, как сказано было выше, выражалось даже в обращении предстоятеля к народу: «Примите Духа Святаго».

(Продолжение следует)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Гл. VIII.

² Гл. XXIV.

³ J. Mateos. Evolution historique de la Liturgie, p. 47, note 5.

⁴ Ф. И. Успенский. История Византийской империи, т. III. Москва — Ленинград, 1948, с. 805.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Новелла 174, гл. 6 по изданию С. Е. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1881.

⁸ Ф. И. Успенский. Цит. труд, с. 806—807.

⁹ Филарет, архиепископ Черниговский. Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви. Изд. 2-е, дополненное. Чернигов, 1864, с. 379.

¹⁰ А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей..., т. I. Киев, 1895, с. 263.

¹¹ Филарет, архиепископ Черниговский. Цит. труд, с. 381.

¹² Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis, cap. 10.

¹³ Н. Красносельцев. К изучению «Типика Великой церкви». Одесса, б/г, с. 13 и примечание 1.

¹⁴ Архонт — старейший из равных по сану или по служебному положению. В данном случае были старейшие епископы. В корпорации певчих также были архонты, по видимому так называли наиболее опытных певцов (см., напр., X. Mateos, Типикон, т. I, с. 6). Архонты были и среди детей — певчих из сиротских домов (см. Mateos, там же, с. 138).

¹⁵ Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis, cap. 34 и 182. У Д. Ф. Белаяева, Byzantina. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям, кн. 2. СПб., 1893, с. 141 и 224—226.

¹⁶ Там же, cap. 16 и 28; Д. Белаяев, с. 223, 242.

¹⁷ De cerimoniis, с. 547.

¹⁸ Ф. И. Успенский. Цит. труд, с. 802—803.

¹⁹ Монтанизм — секта, возникшая в середине II века. Ее основатель Монтан (Фригия), в прошлом языческий жрец, принявший христианство, объявил себя пророком, а двух своих последователей Прискиллу и Максимииллу — пророчицами. Вызывая экстаз искусственным возбуждением нервной системы, иногда доводившим их до потери сознания, они изрекали нечленораздельные звуки и бессвязные слова, и такое «пророчество» оправдывали словами пророка Давида: «Аз рех во изступлении моем: всяк человек лож» (Пс. 115, 2). Монтанизм распространялся, главным образом, среди простого народа. Монтанисты отрицали церковную иерархию и таинства. В VIII—IX столетиях они выступили единым фронтом с иконоборцами против иконопочитания.

²⁰ Павликиане — секта, возникшая в VII веке в Сирии. Некто Константин объявил себя Тимофеем, спутником апостола Павла. Его учение было направлено против государственной Церкви в Византийской империи. Он отрицал всякую организованность христиан, подобную государственной, церковную иерархию, таинства и почитание Богородицы и святых. После смерти основоположника секты его преемники именовали себя спутниками апостола Павла (Тит, Лука) и членами христианских общин, основанных апостолом Павлом (см. Рим. 16, 16—23). Отсюда происходит название секты «павликиане». Павликианство было особенно широко распространено на пограничных территориях империи. Во время иконоборчества павликиане поддерживали императоров-иконоборцев. Особенно широко павликианство было распространено в Си-

рин, в Армении, а позднее и во Фракии, где цитаделью их был Филиппополь (ныне г. Пловдив в Болгарии). Здесь император Алексей Комнин в 1114 и 1118 годах проводил богословские дискуссии с лидерами павликиан.

²¹ См. «Богословские труды», сб. 21, с. 29 и примечания 152 и 153.

²² Ф. И. Успенский. Цит. труд, т. II. Ленинград, 1927, с. 27.

²³ Г. Гельцер. Очерк политической истории Византии. СПб., 1912, с. 65—67.

²⁴ Там же, с. 67—68.

²⁵ Там же, с. 69.

²⁶ Там же, с. 70—71.

²⁷ Там же, с. 72—73.

²⁸ Там же, с. 73—74.

²⁹ Церковная история, VI, 8.

³⁰ Св. Иоанн Златоуст. Творения в русском переводе, т. 2. СПб., 1912, с. 776—778; у Миня, PG, t. 50, col. 713—715.

³¹ См. «Богословские труды», сб. 21, с. 45—46.

³² Вторая поэма о десяти девах. P. Maas and C. Trypanis. Sancti Romani Melodi Cantica. Oxford. 1963, № 48, строфы 3, 4, 5, 7, 8 и 9.

³³ Профессор Н. В. Покровский, описывая константинопольский храм святой Софии, Премудрости Божией, говорит: «Все внутренние поверхности храма в притворе, средней части и в алтаре, стены, своды, арки и купол, допускали в изобилии живописные и мозаичные изображения. Скульптура составляла здесь довольно редкое явление. Блеск разноцветных мраморов, мозаики, золота и живописи — всё это направлено было к тому, чтобы возвышать дух молящегося христианина. Этот блеск является отражением славы Божией, а великолепная живопись представляла христианину наглядно всю историю Божественного домостроительства. В этом символизме и условной обработке деталей храма обнаружилось весьма резко его отличие от сооружений античной древности... И действительно, в храме Софии нашли свое полное выражение и необычайная мощь художественного гения Византии, и сила религиозного воодушевления, и богатство страны, и высокое состояние техники, и благолепие церковной обрядности. Храм Юстиниана блестел золотом и серебром, мозаикою, разноцветными мраморами... Мы вступаем в наружный портик храма с массивными мраморными колоннами; отсюда обширные царские врата ведут внутрь храма; через эти врата входили в св. Софию византийские императоры, откуда произошло и самое наименование их царскими. Опытный глаз увидит над этими вратами, под тонким слоем турецкой замазки, мозаичные изображения Богоматери, Архангела и коленопреклоненного императора, вероятно Льва Мудрого. Тут же до сих пор сохранилось сделанное из бронзы греческое Евангелие, в котором начертаны слова: мир вам, Аз есмь свет миру... Но вот мы в самом храме. Пред нами вдруг, как на ладони, выступают его внушительные размеры и его простота: все здесь ясно, легко, изящно, симметрично; нет ничего излишнего, никаких режущих глаз контрастов, столь обычных в произведениях новейших. Строгое единство стиля, его выдержанность и оригинальность производят впечатление спокойного, невозмутимого величия и важности. Огромные столбы, поддерживающие своды и купол, не вредят его внутреннему простору и не стесняют кругозор наблюдателя. Огромный купол (104 фута в диаметре), чудо древнего искусства, почти висит на воздухе; он необыкновенно легок и строен; его многочисленные окна разливают обильный свет по всем частям храма. На всем здесь лежит печать искусства; всюду заметно выражение искренней любви к делу искусства, отличающее древний художественный памятник от нового ремесленного произведения. Пройдем по всему храму и оживим наши исторические воспоминания: вот место древнего алтаря, жертвенника и диаконника с невысокой, но обширной солеей, возле которой некогда находилась низкая алтарная преграда из мрамора, теперь уже не существующая; вот хоры или гинекей, предназначавшиеся для женщин... Всмотритесь пристальнее в эти запыленные стены и своды, и вы увидите под тонким слоем замазки ясные следы православных изображений: на алтарной стене просвечивает лик Богоматери, в парусах сводов видны херувимы, в сводах боковых нефов видны мозаичные кресты и монограммы, то же и на верхушках колонн» (Проф. Н. В. Покровский. Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Петроград, 1916, с. 40—42). О размерах грандиозного сооружения храма св. Софии Ф. И. Успенский пишет: «Святая София представляет собой обширный четырехугольник с двумя нарффиками, длиной 77, шириной 71,7 метра без нарффиков. Архитектурное чудо храма — это центральный купол в 31 м в диаметре» (Ф. И. Успенский. Цит. труд, т. I. СПб., б. г., с. 532).

³⁴ Проф. Н. Красносельцев на основании содержания этого манускрипта датирует его концом IX века (Типик церкви св. Софии в Константинополе IX в. Одесса, 1892, с. 12). Проф. А. А. Дмитриевский не возражает против этой даты, но публикуемый проф. Н. Красносельцевым список по почерку письма относит к X веку. (Описание..., т. I, с. 1).

³⁵ J. Mateos, Turicon, I, p. XVIII—XIX.

³⁶ А. Дмитриевский. Древнейшие патриаршие типиконы..., с. 267—268.

³⁷ J. Mateos, Turicon, II, p. 304—305.

³⁸ Там же, I, с. 288.

³⁹ См. «Богословские труды», сб. 21, с. 44.

- ⁴⁰ *J. Mateos*. Турисон, I, p. 62—64.
- ⁴¹ *А. Дмитриевский*. Древнейшие патриаршие типиконы., с. 201—202.
- ⁴² *J. Mateos*. Турисон, I, p. 64.
- ⁴³ Там же, II, с. 146.
- ⁴⁴ *А. Дмитриевский*. Описание..., т. I, с. 146.
- ⁴⁵ Там же, с. 100.
- ⁴⁶ Там же, с. 92.
- ⁴⁷ Там же, с. 93.
- ⁴⁸ Там же, с. 6.
- ⁴⁹ Там же, с. 13.
- ⁵⁰ Типик церкви св. Софии в Константинополе., с. 69.
- ⁵¹ *J. Mateos*. Турисон, I, p. 22.
- ⁵² Там же, с. 324—326.
- ⁵³ Там же, с. 324.
- ⁵⁴ *А. Дмитриевский*. Древнейшие патриаршие типиконы., с. 239—240.
- ⁵⁵ Там же, с. 318—319.
- ⁵⁶ Там же, с. 319—321.
- ⁵⁷ Там же, с. 321.
- ⁵⁸ Там же, с. 154.
- ⁵⁹ *J. Mateos*. Турисон, I, p. 138.
- ⁶⁰ *А. Дмитриевский*. Описание..., т. I, с. 32.
- ⁶¹ *П. Савваитов*. Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия. СПб., 1872, с. 117—118.
- ⁶² Четьи миней. Ноябрь, 29 число. Кроме того упоминается в житии патриарха Германа.
- ⁶³ Четьи миней. Январь, 26 число и Ноябрь, 11.
- ⁶⁴ Четьи миней. Июнь, 2 число.
- ⁶⁵ Четьи миней. Май, 12 число.
- ⁶⁶ Четьи миней. Август, 9 число.
- ⁶⁷ *П. Савваитов*, цит. труд, с. 123.
- ⁶⁸ Там же, с. 135.
- ⁶⁹ *J. Mateos*. Турисон, II, p. 110.
- ⁷⁰ См. «Богословские труды», сб. 21, с. 46.
- ⁷¹ *Протоиерей К. С. Кекелидзе*. Иерусалимский канонарь VII века (грузинская версия). Тифлис, 1912, с. 94.
- ⁷² *Leo Magnus Romanus Pontifex...* Lugduni, MDCLII, epistola LXXII, pag. 144.
- ⁷³ *F. E. Brightman*. Liturgies eastern and western. Oxford, 1896. Армянская — с. 421, Сирийская — с. 77, апостола Иакова — с. 33 и евангелиста Марка — с. 116—117.
- ⁷⁴ *Н. Красносельцев*. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, с. 343.
- ⁷⁵ *J. B. Thibaut*. Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'église grecque. St. Petersburg. 1913, pars 3, pag. 7.
- ⁷⁶ *J. Quasten*, Patrology, III, p. 227.
- ⁷⁷ *J. Mateos*. Evolution historique de la Liturgie de saint Jean Chrysostome, p. 34.
- ⁷⁸ Там же, с. 35.
- ⁷⁹ *L. Bouyer*. Eucharist. London, 1968, p. 246.
- ⁸⁰ *Брайтман*. Цит. труд, с. 265—267.
- ⁸¹ *C. A. Swainson*. The Greek Liturgies. London, 1884, p. 191—192.
- ⁸² *J. Mateos*. Evolution..., p. 26.
- ⁸³ *C. A. Swainson*, p. XV.
- ⁸⁴ Труд *N. Borgia*. Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario. Grottaferrata, 1912, к моему глубокому сожалению, для меня оказался недоступным. Я пользуюсь сведениями из труда проф. Матеоса Evolution historique, p. 23.
- ⁸⁵ *Н. Красносельцев*. Сведения..., с. 283—286.
- ⁸⁶ Там же, с. 284, примечание 2.
- ⁸⁷ *Иоанн Златоуст*. Беседа «Похвала тем, которые пришли в церковь». Творения, т. 6. СПб., 1900, с. 480; у Миня: PG, t. 56, col. 97.
- ⁸⁸ *J. Mateos*. Турисон, II, p. 200.
- ⁸⁹ *Брайтман*. Цит. труд, с. 312.
- ⁹⁰ *J. Mateos*. Турисон, II, p. 4.
- ⁹¹ Там же, с. 142.
- ⁹² Там же, с. 110.
- ⁹³ Там же, с. 138.
- ⁹⁴ Там же, с. 128.
- ⁹⁵ Там же, с. 64.
- ⁹⁶ Там же, I, с. 360.
- ⁹⁷ Там же, с. 30—32.
- ⁹⁸ См. «Богословские труды», сб. 21, с. 32—33.
- ⁹⁹ *Н. Красносельцев*. Сведения..., с. 287.
- ¹⁰⁰ *J. Mateos*. Evolution..., p. 3, note 8.

- ¹⁰¹ А. Дмитриевский. Описание.., I, с. 355.
¹⁰² Там же, с. 367.
¹⁰³ Там же, с. 379.
¹⁰⁴ Там же, с. 432.
¹⁰⁵ Там же, с. 481.
¹⁰⁶ Там же, с. 549.
¹⁰⁷ Там же, с. 555.
¹⁰⁸ Там же, с. 559.
¹⁰⁹ С. Мурегов. К материалам для истории чинопоследования литургии. Сергиев Посад, 1895, с. 3.
¹¹⁰ А. Дмитриевский. Описание.., I, с. 133.
¹¹¹ С. Swainson. Цит. труд, с. 89 и 90.
¹¹² J. Mateos. Evolution.., p. 4.
¹¹³ На Православном Востоке вообще не произносят ектений об оглашаемых и о верных. Сугубую ектению завершают возгласом: «Яко да под державою Твоею всегда храними...».
¹¹⁴ J. Goar. Euchologion.., изд. 1730, с. 150—153.
¹¹⁵ Liturgiae sive Missae Sanctorum Patrum publiée par G. Morel, Paris, 1560.
Этот нужный для моего исследования труд оказался для меня недоступным. Поэтому цитирую его по труду проф. Х. Матеоса Evolution.., p. 15.
¹¹⁶ Гл. IV и XIV.
¹¹⁷ I Кор. 23, 29 и 51.
¹¹⁸ Строматы, VII.
¹¹⁹ VII, 17.
¹²⁰ Н. Красносельцев. Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоуста. Казань, 1889, с. 6—16.
¹²¹ А. Дмитриевский. Описание.., III, с. 508—748.
¹²² Арабская версия была опубликована К. Бахом с переводом на французский язык в «Хрисостомике». Рим, 1908 (арабский текст — стр. 418, французский — 449). Грузинскую версию опубликовал А. Жакоб в «Музеон'е» 77, (1964), стр. 92. За отсутствием этих изданий цитирую их по труду Х. Матеоса, Evolution.., p. 23.
¹²³ Н. Красносельцев. Сведения.., с. 285.
¹²⁴ Goar. Euchologion.., с. 135.
¹²⁵ Там же, с. 83.
¹²⁶ Н. Красносельцев. Сведения.., с. 283—284.
¹²⁷ J. Mateos. Турисон, II, p. 284—285. Его же. Evolution.., p. 31, note 52.
¹²⁸ А. Дмитриевский. Описание.., I, с. 594.
¹²⁹ J. Mateos. Турисон, II, p. 94.
¹³⁰ Там же, с. 128.
¹³¹ Там же, с. 138.
¹³² Там же, с. 150—152.
¹³³ Там же, с. 156—158.
¹³⁴ Там же, с. 178—180.
¹³⁵ Там же, с. 186.
¹³⁶ Там же, с. 152 и 178—180.
¹³⁷ Его же, Evolution.., p. 41.
¹³⁸ А. Дмитриевский. Описание.., т. I, комментарии XXXIII—LIII, текст с. 256—656.
¹³⁹ Там же, с. XXXVI—XXXVII.
¹⁴⁰ Там же, с. 442.
¹⁴¹ Там же, с. XLII.
¹⁴² Там же, с. 586.
¹⁴³ Там же, с. 383.
¹⁴⁴ J. Mateos. Турисон, I, p. 32.
¹⁴⁵ А. Дмитриевский. Описание.., I, с. 128.
¹⁴⁶ J. Mateos. Турисон, II, p. 66.
¹⁴⁷ А. Дмитриевский. Описание.., I, с. 542.
¹⁴⁸ Там же, с. 481.
¹⁴⁹ Там же, с. 266.
¹⁵⁰ Там же, с. 265.
¹⁵¹ Там же, с. 322.
¹⁵² Там же, с. 407.
¹⁵³ Там же, с. 432.
¹⁵⁴ Там же, с. 488.
¹⁵⁵ Там же, с. 489.
¹⁵⁶ Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας... Ἀθῆναι, 1913, σ. 68.
¹⁵⁷ Там же, с. 101—102.
¹⁵⁸ Там же, с. 137—138.
¹⁵⁹ Там же, с. 172—173.
¹⁶⁰ Там же, с. 207—208.
¹⁶¹ Там же, с. 307—308.
¹⁶² Там же, с. 337—338.
¹⁶³ Там же, с. 342—343.

¹⁶⁴ Илитарий — богослужебная книга, содержащая чинопоследование только литургии. В данном случае имеется в виду илитарий литургии Василия Великого.

¹⁶⁵ А. Дмитриевский. Описание., II, с. 140.

¹⁶⁶ Н. Красносельцев. Сведения., с. 343—345.

¹⁶⁷ А. Дмитриевский. Описание., II, с. 157.

¹⁶⁸ Симеон, архиепископ Фессалоникийский. *Περὶ τῆς Θείας προσευχῆς*. У Миня Р. С., 155, гл. 349, кол. 633.

¹⁶⁹ J. Mateos. Turicon, I, p. 44—48.

¹⁷⁰ А. Дмитриевский. Описание., I, с. 152—153.

¹⁷¹ Канстрий — должностное лицо при патриархе или архiereе, а также и в некоторых монастырях. В обязанность канстрия входило подавать архiereю кадило, свечи, ладан, сосуд для елеопомазания и ведать матеральной частью этих священнодействий.

¹⁷² Контактном греки называли свиток с богослужебным текстом, в отличие от книги, прикрепленный к палочке (то *χουταμιον*). Отсюда происходит слово «кондак». Но контакон мог содержать не только кондаки, но и другие песнопения и целые чинопоследования. См. А. Дмитриевский. Отзыв о сочинении М. И. Орлова: «Литургия святого Василия Великого», СПб., 1911, где приведены манускрипты-контакты, содержащие служебник и требник (с. 217—222).

¹⁷³ R. Taft. The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum add. 34060. Roma, 1979, p. 284—288.

¹⁷⁴ Максим Исповедник. Тайноводство, гл. IX.

¹⁷⁵ Так называется приподнятое от общего пола алтаря основание престола, выступающее в виде ступенек.

¹⁷⁶ А. Дмитриевский. Описание., II, с. 140.

¹⁷⁷ Архимандрит Киприан. Евхаристия. Париж, 1947, с. 152.

¹⁷⁸ Полный список «Устава Божественной службы» с именем патриарха Филофея в переводе с греческого на славянский нашел проф. Н. Ф. Красносельцев в служебнике Ватиканской библиотеки № 14 начала XV или конца XIV века и опубликовал его (см. Сведения., с. 172—194).

¹⁷⁹ А. Дмитриевский. Описание., II, с. 301—306.

¹⁸⁰ Остриарии — привратники. В древней Церкви это была низшая степень церковного служения. В архиератикомах XIV—XV столетий так именовались священнослужители, на которых возлагалась почетная функция — при входе в алтарь архiereя раскрытые святые двери немного повернуть в обратную сторону, чтобы архiereй мог поцеловать висящие на вратах крестики. После этого целования дверь снова раскрывалась. Остриарии стояли по обеим сторонам от святых врат. Сначала действовал стоявший на правой стороне алтаря, а затем — на левой. При участии в богослужении императора эту функцию выполняли митрополиты, о чем в Обряднике говорится: «Предшествовавшие же митрополиты в алтаре открывают царю святые врата... (Царь) входит медленно, потому что стоящие у святых врат митрополиты приоткрывают их и приближают к царю, чтобы он мог поцеловать повешенные на вратах кресты» (Обрядник, I, 9, 64—65).

¹⁸¹ В XIV—XV столетиях в евхологионах в связи с пением Трисвятого появляется слово динамис (δυναμῖς). В певческих же книгах оно оказывается положенным на музыку. Было несколько попыток объяснить значение этого слова. Одни объясняли, что это слово введено было в ритуал патриаршего богослужения в присутствии царственных особ для большей его торжественности. Другие объясняли это тем, что это слово вносило разнообразие в многократное пение певцами и священнослужителями одного и того же текста Трисвятого. Но оба объяснения остались непризнанными. Наш русский историк церковного пения протоиерей Д. Разумовский по этому поводу писал: «Это вставочное слово в нотные богослужебные книги, когда-то обозначавшее характер самого пения, в настоящее время утратило свое первоначальное значение и поется на ряду с текстом «Святый Боже», как бы его неотъемлемая принадлежность» (Церковное пение в России, вып. I. М., 1867, с. 109).

Думается, что появление слова «динамис», что буквально значит «сила, энергия», более глубоководно, чем кажется на первый взгляд. Показательно прежде всего то, что оно произошло диаконом, который обращался с этим словом к народу. Обращение происходило во святых вратах, в тот момент, когда епископ брал от иподиакона трикирий и, трижды начертав им образ креста над евангелием, совершал перед престолом три поклона, и при каждом молился, говоря: «Господи, Господи, призи с небесе и виждь и посети виноград сей и утверди и, его же насади десница Твоя», стоящие же у престола священнослужители пели Трисвятое, а певцы вне алтаря пели динамис и Трисвятое, и в третий раз священнослужители пели Трисвятое. Епископ же, перейдя на горнее место, когда священнослужители в последний раз пели «Святый Боже», благословлял прямо, когда же пели «Святый Крепкий», он благословлял направо (налево от себя), а на словах «Святый Бессмертный, помилуй нас» — налево (направо от себя). Учитывая весь комплекс священнодействий и молитв епископа, священнослужителей и народа, логичнее приписать слову «динамис» значение призыва к усиленной, энергичной всеобщей молитве, а не к усилению звучности. В пользу такого понимания слова «динамис» говорит и указание архиератиконов на исполнение Трисвятого *μελούς και αρυίας*, то есть мелодично и медленно. Сильное по звуч-

ности пение не может быть мелодичным! Призыв диакона к пению Трисвятого «динамис» имел тот же смысл, что и обращение диакона в XII—XIII веке перед пением Трисвятого со словами «Примите Духа Святаго».

¹⁸² Архиператиков, *Liber Pontificalis Ecclesiae Graecae... Isaacii Haberti, Parisiis, 1676, p. 52—56.* А. Жакоб полагает, что Хаберт в основу своего Архиператикона положил кодекс Парижской нац. библиотеки Гр. № 1362 (XV в.): А. *Jacob. Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome. Louvain, 1968, p. 444, note 6.*

Заметим, что в Греческой Церкви, а также в Болгарской и Сербской до сего времени сохраняется трехкратное чтение архиереем молитвы «Призри с небесе, Боже», причем в первый раз она начинается словами «Господи, Господи...», во второй раз — «Призри с небесе, Боже...» и в третий раз — «Господи, Господи...» В отличие от изложенного в цитированных выше манускриптах и печатном Архиператиконе Хаберта двухкратное чтение этих молитв (первого с начертанием креста дикирием и второго трикирием) полагается одно. У сербов, например, после возгласа «Яко свят еси, Боже наш» в то время, когда архиерей читает молитву Трисвятого, певцы поют Трисвятое дважды, затем, когда архиерей делает крест над престолом, священнослужители поют Трисвятое один раз. Затем певцы еще один раз и священнослужители также. В это время архиерей делает крест над евангелием трикирием следующим образом. С верхнего левого угла переходит на нижний правый, затем на верхний правый и заканчивает начертание креста на левом нижнем. Затем певцы поют «Слава и ныне», и после «Аминь» архиерей произносит молитву «Господи, Господи», а священнослужители отвечают ему медленным пением «Святой Боже». Архиерей произносит «Призри с небесе...» На это священнослужители отвечают пением «Святой Крепкий», архиерей — «Господи, Господи», а священнослужители — «Святой Бессмертный, помилуй нас». Тогда архиерей выходит на солею и осеняет народ дикирием и трикирием. И когда он возвращается в алтарь, тогда певцы поют конечное «Святой Боже» (см. Деяния Соперания глав и представителей Автокефальных Православных Церквей, т. II. Москва, 1949, стр. 354).

¹⁸³ А. Дмитриевский. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке, Казань, 1884, с. 394—396.

¹⁸⁴ J. Mateos. Турисоп, II, p. 62.

¹⁸⁵ Там же, с. 84.

¹⁸⁶ Там же, с. 136.

¹⁸⁷ Там же, I, с. 188.

¹⁸⁸ А. Дмитриевский. Древнейшие патриаршие типиконы., с. 312—313.

¹⁸⁹ J. Mateos. Турисоп, II, p. 88, 315.

¹⁹⁰ Требник. Издание Синодальной типографии, Москва, 1900, л. 24 и об.

¹⁹¹ Требник Моск. Гос. Историч. музея, Синодальное собрание, № 373, XV в. (Описание славянских рукописей Московской Синодальной биб-ки, отд. III, ч. 1, Москва, 1869). Эта же молитва имеется и в упомянутых выше требниках Соловецкого собрания — № 1086, л. 287 об.; 288 и № 1105, л. 310 об.

¹⁹² История митатория связана с конфликтом между императором Феодосием Великим и святым Амвросием, епископом Медиоланским. Впервые сведения об этом конфликте сообщает Созомен (Церковная история, кн. седьмая, гл. 25). Причина конфликта была следующая. У начальника войск Илирика, в регион которого входил и город Фессалоники, по имени Вуферик, возница последнего склонял к порочной связи виночерпия и, будучи уличен в этом, был посажен в тюрьму. В Фессалониках в это время предстояли конские состязания, и народ требовал от Вуферика, чтобы тот выпустил возницу из тюрьмы для участия в состязаниях. Вуферик отказался выполнить эту просьбу. Взбунтовавшийся народ убил самого Вуферика. Феодосий, узнав об этом, весьма разгневался и приказал убить зное число первых встречных мужчин города Фессалоники. В результате такого приказа город обгадился кровью многих невинных, потому что никто не знал дня этой кровавой расправы. Погибли не только жители города, но и приезжие по торговым делам иностранцы. Созомен рассказывает, как один престарелый отец просил не убивать его сыновей, предлагал убить его самого и обещал в награду все свое золото. Сжалившись над стариком, солдаты предложили ему на выбор одного из его сыновей, но так как он не мог сделать такого выбора, а солдаты боялись опустить двоих, потому что тогда не выйдет полного числа убитых, они на глазах отца убили обоих.

Всё это стало известным святителю Амвросию. И когда Феодосий прибыл в Милан и вошел в церковь, чтобы помолиться, Амвросий, встретив его в дверях храма, взял его за порфиру и в присутствии народа сказал ему: «Остановись. Человеку, осверженному грехом и несправедливо обгадившему руки кровью, нельзя прежде покаяния переступить этот порог и прикасаться Божественных таинств». В житии святителя Амвросия еще сообщается, что император на обличение епископа сказал: «И Давид согрешил, совершив убийство и прелюбодеяние, однако он не лишился Божия милосердия». Святой Амвросий на это ответил царю: «Если ты подражал грешившему Давиду, то подражай ему и кающемуся». Феодосий, пораженный смелостью Амвросия, удалился, снял с себя царские одежды и корону, и как великий грешник всенародно каялся. Когда же время епитимии истекло и он пришел в храм, чтобы по существующему обычаю причаститься в алтаре, то Амвросий, считавший, что разрешенные царям причащаться в алтаре произошло от человекоугодничества или от наруше-

ния порядка, послал архидиакона сказать царю, чтобы он ожидал причащения на солее вместе со всем народом. Феодосий вышел из алтаря и подчинился указанию Амвросия. Но так как согласно дворцовому церемониалу царь перед причащением Святых Таин должен был надевать мантию, а переодевание его перед всем народом могло отвлечь людей от молитвы, со временем решено было сделать в храмах, где он причащается отдельное для него помещение, не имеющее непосредственного входа в алтарь.

¹⁹³ П. Савваитов. Цит. труд, с. 75—76, примечание 48.

¹⁹⁴ Neil K. Moran. The musical "Gestaltung" of the Great Entrance ceremony in the 12-th Century in accordance with Rite of Hagia Sophia. "Jahrbuch der östereichischen Byzantinistik", 28 (1979), S. 178—181.

¹⁹⁵ Н. Покровский. Лекции по литургике. Литогр. издание 1885—86 г. СПб., с. 106.

¹⁹⁶ Neil K. Moran. Цит. труд, там же.

¹⁹⁷ П. Савваитов. Цит. труд, с. 76.

¹⁹⁸ Труд Павла Силенциария впервые был опубликован И. Беккером (Corpus scriptorum Historiae Byzantinae). Бонн, 1837, затем Минем в Патрологии греческой, т. 86, кол. 2119—58. Описание храма святой Софии, комментарии Дюканжа, также заимствованные у Беккера, кол. 2259—252 и описание амвона 2251—264.

¹⁹⁹ Референдарий — то же, что референт.

²⁰⁰ Д. Беляев. Byzantina, II, с. 150.

²⁰¹ Препозит — придворный чиновник высокого ранга. Он сопровождал императора при его выходах из дворца, выполнял его поручения, и ему вменялось в обязанность напомнить императору, что он должен был сделать в данном выходе.

²⁰² Апокомвий от $\alpha\omicron\mu\upsilon\upsilon\iota\omicron\varsigma$ = шнур, перевязь, соответствует русскому «мешочек, кошелек». Ведет начало от эпохи Римской империи, когда император или консул по случаю его избрания раздавал или бросал народу кошельки с монетами. В византийском богослужении император вне зависимости от того, делал он вещевое пожертвование (священные сосуды, облачения или пелены) или нет, полагал на престол апокомвий с золотыми монетами.

²⁰³ А. Дмитриевский. Древнейшие патриаршие типиконы, с. 169, примечание 1.

²⁰⁴ П. Савваитов. Цит. труд, с. 77.

²⁰⁵ Д. Беляев. Цит. труд, с. 161—162.

²⁰⁶ П. Савваитов. Цит. труд, с. 80.

²⁰⁷ Обрядник I, 1, с. 16.

²⁰⁸ Там же.

²⁰⁹ Д. Беляев. Цит. труд, с. 162, примечание 2.

²¹⁰ А. Дмитриевский. Древнейшие патриаршие типиконы, с. 303—305.

²¹¹ Ф. И. Успенский. Цит. труд, с. 806.

ПРЕПОДОБНЫЙ КОСМА МАИУМСКИЙ И ЕГО КАНОНЫ (Духовные размышления)

Богослужение Православной Церкви за ряд последних десятилетий привлекает глубокое внимание представителей других исповеданий. Изучается строй Божественной литургии и других православных служб суточного круга: вечерни, утрени, часов. Исследуются отдельные песнопения, сочетание их в различных отделах всеобщего бдения и т. п.

Создававшееся веками и укрепленное в веках православное богослужение запечатлено деятельностью сонма духоносных мужей и жен, вложивших в построение чина его свои силы, вернее же сказать, всю свою жизнь.

Одним из наиболее ярких и благодатных представителей песнописцев церковных следует безоговорочно признать преподобного Косму, епископа Маиумского, жившего в VII—VIII веках. Это был тяжелый для Церкви Христовой период иконоборчества, но одновременно и период, породивший и выдвинувший людей, которые оформили, усовершеншили и, по существу, создали круг церковного богослужения.

Косма Маиумский, побратим и друг святого Иоанна Дамаскина, составителя Октоиха, был его единомышленником в устроении чина Божественной службы.

Из кратких жизнеописаний преподобного Космы известно, что сиротой (ок. 676 г.) он был взят на воспитание и усыновлен богатым вельможей города Дамаска, находившимся при дворе калифа. Вельможа воспитывал его вместе со своим сыном Иоанном. (Есть указания, что Косма родился в Иерусалиме, где и погибли его родители.) Оба — и Иоанн, и Косма — получили образование у одного сицилийского монаха-грека, выкупленного из плена тем же вельможей. По свидетельству Четиих-Миней святителя Димитрия Ростовского, этот воспитатель двух юношей — тоже Косма — знал грамматику и диалектику, философию и арифметику, а также астрономию, богословие и музыку. Все свои знания этот Косма-монах передал своим юным воспитанникам и, завершив их образование, удалился в лавру преподобного Саввы Освященного под Иерусалимом. Друзья и нареченные братья жили в Дамаске, где Иоанн имел высокий пост при дворе калифа. После несправедливого оклеветания Иоанна Дамаскина в 732 году братья удалились в ту же лавру преподобного Саввы, где жил их наставник — старец Косма. Здесь Косма, побратим Дамаскина, разделял ученые его труды и составлял духовные песни.

В 743 году Косма был поставлен во епископа города Маиумы, или Констанции, находящегося в Палестине, близ Газы. После поставления во епископа преподобный Косма не терял своих братских отношений с Иоанном Дамаскиным. В «Историческом учении об отцах Церкви» Филарета, архиепископа Черниговского и Нежинского, находим указание, что преподобный Иоанн Дамаскин, посылая письмо преподобному Косме с приложением своего «источника ведения», писал: «К пастырю преподобнейшему и богоугоднейшему отцу Косме, святейшему епископу Маиумскому, о Господе радоваться». До последних

дней жизни преподобного Иоанна Дамаскина преподобный Косма оставался его другом и сотаинником. Его, Иоанна, он убеждал писать в защиту православия против иконоборцев и сам писал послания. Преподобный Косма пережил своего друга и мирно скончался около 787 г., дожив до глубокой старости.

Творчество преподобного Космы Маиумского всегда высоко оценивалось деятелями церковными.

Так, Иерусалимский патриарх Иоанн свидетельствует о преподобном Косме, что он «составил для Церкви сладкие стройные песни, представляя в то же время из себя самого стройную псалтирь Духа Святого».

В греческой службе, посвященной преподобному Косме Маиумскому, читаем следующий отзыв: «Начальника песнописцев, равного учителям, верный образец духовных песней стройных, трубу dobroгласную... Косму песнями хочу украшать».

Ссылаясь на свидетельство Свиды, архиепископ Черниговский Филарет пишет: «Косма... муж высокий — дышит мускийскою гармониею; песенные каноны Иоанна и Космы не имели себе равных между гимнами других песнописцев».

Сохранилось свидетельство некоего схолиаста, восклицающего: «Говоря о Косме, разумею лиру».

Таково свидетельство прежних веков о деятельности преподобного Космы Маиумского. Основное во всех этих сохранившихся мнениях — признание в преподобном песнописце великого лирического дарования, свидетельство о сладости и стройности его песнопений, утверждение, что и сам творец этих песнопений — труба dobroгласная и лира.

В каноне Миней, посвященном преподобному Косме на день его преставления 12 октября, имеются также красноречивые свидетельства качества духовных песен Преподобного. «Песньми красными, — читаем мы в 3-й песни канона, — к песнословию Христову возвеселил еси Невесту (т. е. Церковь), ясно изложив Христовы Божественныя тайны». В 4-й песни эта высказанная мысль детализируется в ряде тропарей: «Предочистив око твоего сердца страстного смущения, Космо иерарше, пение воспел еси красное и спасительное и Церковь просветил еси»; «Недугующую, всеблаженне, Церковь хульными вельными Копронимовыми и бусловными, исцелил еси писаньми, имиже сладкопесенно песнопел еси».

В последующих песнях канона Преподобному прославляются отдельные его праздничные каноны. Так, в песни 5-й читаем: «Песни дивныя сладостно поя, воспел еси неизреченное Владычне, еже из Девы Пречистыя рождество, священнейше».

В песни 6-й: «Словеса твоя яко сот сладкий явишася, благочестивых сердца веселяща, поющих Крещение Спасово, Сретение же Симеоново и отпущение».

Особо отмечен канон Вербного воскресенья: «Не словеса, но вещи ми ты представил еси востание, блаженне, Лазарево из мертвых, и детей хваление, и зависть иудейскую в песнях».

Чтобы не перечислять излишне всё, изображенное в каноне преподобному Косме, отметим, что изъяснено в нем каждое из его творений и как бы суммированы все чувства в возгласе тропаря: «Воистину язык твой трость книжника скорописца, отче, бысть Святаго Духа, писавший великая чудеса слова».

Поистине слова преподобного Космы — «великая чудеса слова!» Об этом необходимо сказать в нашем анализе творчества Преподобного.

Канон Преподобному венчается следующими определениями кондака: «Украшен добродетельми, Космо богодухновенне, Церкви Христовы украшение был еси: песньми бо украсил еси сию, блаженне...»

Воистину преподобный Косма — украшение Церкви, ибо и самое имя его, помимо того, что знаменует «космос, мир», означает также и «украшение».

Богу угодно, даже посреди смут и смятений, сохранять отдельные души, которые являются утешением, украшением, утишением, умирением мира и Церкви. Таким человеком был преподобный святитель Маиумский Косма.

Свидетели последнего времени, из которых должны быть названы: профессор Московской духовной академии А. П. Голубцов; упоминавшийся нами выше Филарет, архиепископ Черниговский и Нежинский, автор обширного труда об отцах Церкви; профессор С.-Петербургской духовной академии Е. И. Ловягин; И. Карабинов и ряд других — говорят о преподобном Косме как выдающемся гимнографе.

А. П. Голубцов указывает, что преподобный Косма вместе с Иоанном Дамаскиным возглавил группу песнописцев, принадлежащих Иерусалиму и находящихся в «особенно близкой связи с лаврою святого Саввы Палестинского...» Эта группа песнописцев известна под именем иерусалимской, или савваитов.

Архиепископ Черниговский Филарет свидетельствует о «торжественности и священных восторгах» некоторых, наиболее прославленных канонов преподобного Космы Маиумского. «По отношению к сим песням, — пишет Преосвященный Филарет, — святой Косма преимущественно достоин имени трубы dobroгласной...». Ссылаясь на свидетельство византийского историка Георгия Кедрина, архиепископ Филарет называет святых Иоанна Дамаскина и Косму «сочинителями мелодий, напевов для церковных песней», а Косму еще, по слову церковной службы, — «начальником песнопевцев».

Профессор Е. И. Ловягин, разбирая каноны святителя Космы Маиумского, останавливается как на подробном содержании каждого канона, так и на их строении со стороны церковной мелодии. Он указывает, к примеру, что канон на Рождество Христово «писан мерною прозою» и по напеву принадлежит к первому гласу, «который по свойству своему есть самый торжественный, радостный и величественный из всех восьми гласов, употребляемых в Православной Церкви».

О каноне преподобного Космы на Сретение Господне Е. И. Ловягин говорит, что «писан он языком прозаическим, размеренным и приспособленным к пению по третьему гласу, отличающемуся торжественной плавностью и умилительною трогательностью своего напева». А творца канона — преподобного Косму — Е. И. Ловягин именует «мудрым писателем канона». В других местах он называет Косму «вдохновенным песнописцем», «знаменитым церковным песнописцем» и т. п.

Наибольшие похвалы профессор Е. И. Ловягин (как, впрочем, и другие исследователи) усваивает канону преподобного Космы на Неделю ваий (Вербное воскресенье). «И по содержанию своему, по господствующему в нем чувству и блестящему выражению, — пишет Е. И. Ловягин про этот канон, — он есть одно из превосходнейших произведений Святителя».

И. Карабинов, указывая на то, что многие тропари канона на Неделю ваий составлены преподобным Космою из изречений Священного Писания, отмечает «особую живописность, возвышенность и одушевление» этого канона. В подтверждение своего мнения И. Карабинов приводит несколько примеров.

Впрочем, следует указать, что в переводе Е. И. Ловягина всюду имеются ссылки на Священное Писание Ветхого и Нового Завета, которые преподобный Святитель Маиумский использует в своих творениях.

В трудах исследователей, посвященных деятельности песнописцев, находим указания на то, что количество полных канонов, написанных

преподобным Космою, составляет 12, и они, в основном, посвящены великим двенадцатым праздникам. Только три из них относятся к прославлению святых: два — святых палестинских (великомученика Георгия Победоносца, 23 апреля, и праведного Иосифа Обручника, 26 декабря), третий — святителя Григория Богослова, 25 января.

Кроме указанных канонов, преподобному Косме Маиумскому принадлежат трипеснцы на четыре дня Страстной седмицы (Великие понедельник, вторник, среду и пяток), полный канон на Великий четверток и четверопеснцы на субботу Ваий и Великую субботу.

Вместе с тем А. П. Голубцов считает, что каноны, известные с именем преподобного Космы, «далеко не обнимают полного числа составленных им церковных творений». Так, кроме вышеуказанных произведений святителя Космы Маиумского, в древнем Кондакарии есть сведения об иконе и 14 кондаках, написанных святым песнотворцем на Успение Пресвятой Богородицы. Это мог быть тот род песней, который был принят до введения канонов.

По свидетельству Пресвященного Филарета, архиепископа Черниговского, святой Косма участвовал вместе с Иоанном Дамаскиным в создании Октоиха — Осмогласника, в котором новый род песней, оформленный в виде канонов с ирмосами, являлся основным для каждого гласа. Тот же автор, ссылаясь на свидетельство древних писателей, говорит об «Октоихе Космы и Дамаскина с толкованием Феодора Пророма» и называет обоих преподобных отцов (святых Косму и Иоанна Дамаскина) творцами церковных песней.

В своем подробном исследовании состава Триоди постной И. Карабинов усвоет преподобному Косме стихиры на хвалитех в Неделю ваий, а именно: «Множество народа, Господи...» и «Хотящу Тебе внити во святыи град...» Автор также подробно указывает, какие стихиры принадлежат преподобному Косме в службе утрени первых дней Страстной седмицы. И. Карабинову удалось установить, что «два друга песнописца (Иоанн Дамаскин и Косма Маиумский) работали совместно по одному плану» в написании указанных стихир, и если Дамаскин писал утренние стихиры преимущественно для Великих вторника и четвертка, то Косма — для понедельника и среды.

К творениям преподобного Космы относятся отдельными исследователями переложенные в ямбические стихи псалмы Давида, а также отдельные письма и толкование повестей, приведенных в стихах святителя Григория Богослова.

Ссылаясь на то, что в службе преподобному Косме есть данные о его сочинениях против иконоборцев, архиепископ Черниговский Филарет вместе с тем делает указания, что эти произведения преподобного отца до настоящего времени не сохранились.

Из приведенных сведений о творчестве преподобного Космы и кратких свидетельств его жизнеописания довольно отчетливо вырисовывается облик святого песнописца.

Преподобный Косма прожил длинную, бедную внешними событиями жизнь. Жизнь эту можно признать и мирною, хотя и проходила она среди великих треволнений и горестей. Уже то, что младенцем преподобный отец оказался сиротою и, по существу, чудом был спасен от смерти милостивым вельможей дамасским, наложило отпечаток на формирование его души и восприятие внешнего мира.

Далее, то обстоятельство, что в доме своего приемного отца он нашел себе и брата и духовного друга на всю жизнь в лице сына вельможи, Иоанна, также сыграло большую роль в формировании его личности.

Делом непостижимого Промысла Божия был и тот факт, что оба брата и духовных друга поступили в обучение к образованному монаху, сочетавшему в себе знание светской и духовной премудрости того

времени. В Четвиих-Минеях святителя Димитрия Ростовского имеется трогательный рассказ о том, как этот наставник двух будущих светильников Церкви стоял на торге (так как его продавали, как пленника) и горько плакал. Будучи вопрошен, он ответил, что плачет потому, что хотел бы иметь наследника, которому бы мог передать все то, что изучил за всю свою жизнь. Старец не хотел умирать бесплодным, не оставив последователей. После этой беседы плененный Косма был выкуплен у мусульман воеводою дамаским — отцом Иоанна — и приведен в дом, где его научению и были отданы отроки.

Несомненно, тот факт, что Косма-наставник, кроме богословия, философии и других наук, был знаком и с основами музыки, оказал несомненное влияние на творчество двух духовных братьев, как песнописцев, ибо ими в писании канонов использовался как шестистопный ямб, так и мерная проза.

Большим событием в жизни преподобного Космы было его поставление во епископа Маиумского. В жизнеописании Святителя имеются отчетливые указания на то, что это поставление его «первоседателем Иерусалимским» совершилось против его желания и воли. Оно разлучило его с любимым братом и другом Иоанном Дамаскиным; он должен был покинуть и лавру преподобного Саввы, где они вместе предавались спасительным трудам творчества канонов и других духовных песнопений.

Вместе с тем, как христианин и инок, преподобный Косма принял свой жребий и мирно пас стадо свое в Маиуме. По свидетельству С. Булгакова, составителя «Месяцеслова и Триодиона Православной Церкви», «преподобный Косма святоградец, епископ Маиумский и творец канонов», много потрудился в сане епископа для своей паствы. Ссылаясь на свидетельство Святой Церкви, С. Булгаков говорит о нем, как «мудрости питателе, чистоты кормителе», «верным просветителе» и «благословнике известнейшем». Он, вслед за сведениями, почерпнутыми в службе церковной, пишет, что святитель Косма был «смиреномудр и кроток, тих же и доброглаголив, уветлив и незлобив, целомудрен и праведен, препрост и цел».

Таким преподобный Косма открывается и в своих произведениях, где еще более детально можно вникнуть в особенности его духовного образа и оценить то богатство, какое оставил для Церкви Преподобный в своих трудах.

Как указывалось выше, преподобный Косма более всего известен как творец канонов. Эта форма духовных песней была новой для Церкви. Канон, как цельное произведение, начал формироваться в VII веке трудами святого Андрея Критского. Ранее, при преподобном Романе Сладкопевце (начало VI века), были известны только кондаки и икосы, собранные в кондакарии. Эта форма духовных песнопений не представляла собою организованного, последовательного собрания песней на определенную тему. Таковой формой явился **канон** в трудах преподобных Космы и Иоанна Дамаскина.

Канон представляет собою церковное произведение, построенное из ряда песнопений — **ирмосов** и **тропарей**, объединенных, связанных между собою общей темой. Ирмос (в переводе с греческого означает «сплетение», «связь») составляется по определенному размеру и напеву; он служит образцом для следующих за ним песней, которые называются тропарями (от слова «обращаюсь»). Таким образом, канон, по Е. И. Ловягину, составляет как бы одну цепь из равномерных звеньев, каждое из которых имеет свой ирмос и свои тропари. Эти звенья канона называются **песнями**.

Подробный анализ канона дает А. П. Голубцов. Он признает канон среди других церковных песнопений наиболее полной и законченной гимнографической формой. **Канон**, по Голубцову, означает «шнур»,

«линейку» — для правильной постановки частей архитектурного целого. В литургическом смысле канон, по Голубцову, — образец службы, или устав.

Канон развился из обработки той части древней утрени, которая состояла из пения библейских песней. Эти песни исполнялись после стихословия псалмов, о чем напоминает в настоящее время чтение шестопсалмия и кафизм.

Современное последование песней несколько отличается от того, что было принято в далеком прошлом; вместе с тем литургическое употребление библейских песней началось с самой глубокой древности. А. П. Голубцов, как и другие исследователи, считает, что канон как известная форма гимнографии составлялся задолго до того, как появились законченные каноны преподобных Иоанна Дамаскина и Космы.

В прежнее время тропари канонов пелись по образцу ирмосов (как теперь поется пасхальный канон). В наше время, когда поется только ирмос, а тропари канона читаются, целостность отдельных песней канона устанавливается, главным образом, в размере и структуре строф ирмоса и тропарей, где отдельные — чаще заключительные — выражения тропарей повторяют таковые ирмоса.

Канон содержит девять песней, в которых ирмос каждой песни знаменует то или иное библейское повествование. Так, ирмос **первой** песни содержит воспоминание перехода евреев через Чермное море. **Вторая** песнь составлена по образу обличения Моисеем неверного народа израильского, готового впасть в идолопоклонство. В связи с подчеркнутым покаянным чувством, которое развивается в этой песни канона, она читается только по вторникам седмиц Великого поста и в заупокойных канонах суббот Мясопустной и Троицкой*. **Третья** песнь канона, ее ирмос, содержит в своей основе молитву святой Анны, матери пророка Самуила, благодарящей Бога о рождении сына. Ирмос **четвертой** песни написан на слова пророка Аввакума, предвозвестившего воплощение Сына Божия. **Пятая** песнь канона берет свою основу в словах пророка Исаии, заключающих пророчество о пришествии Мессии. **Шестая** песнь воспоминает образ пророка Ионы, пребывавшего во чреве китове. **Седьмая** и **восьмая** песни написаны по образцу славословия, которое воспели три отрока иудейских в пещи Вавилонской, будучи спасены от огня. Наконец, **девятая** песнь заключает в себе величание Пресвятой Девы Марии, именно слова, произнесенные Ею при свидании со святою Елисаветою: «Величит душа Моя Господа...»

Каноны каждого дня седмицы составляют одну из основных частей богослужения; они поются и читаются на утрени, которая, в свою очередь, является одной из главных составных частей всеобщего бдения.

Молящимся известны, в основном, ирмосы праздничных канонов, исполняемые по напеву различных гласов Октоиха и создающие главную окраску великих двенадцатых праздников. Согласно уставу Православной Церкви, пение праздничных ирмосов канонов во многих случаях задолго предваряет празднуемое церковное событие: этим подготавливаются верующие к достойной встрече праздника. Так, каждому православному христианину известно, что ирмосы канона на Рождество Христово, начинающиеся радостным «Христос раждается», поются уже на утрени праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы и пение их на всех праздничных утрених в продолжение более месяца

* При исследовании службы Постной трюды И. Карабинов указывает, что обычай опускать вторую песнь канона относится ко времени преподобного Космы и позднейших песнописцев. Вместе с тем, по Карабинову, многие — и современные Косме, и более поздние — песнописцы сохраняют в канонах вторую песнь. В практике современного православного богослужения вторая песнь канона опускается.

держит душу верующего в ожидании великого праздника «малой Пасхи» — Рождества Христова.

Отдавая этот праздник, Православная Церковь поистине с материнской любовью утешает чад своих, невольно скорбящих об уходящей радости Рождества Христова, тем, что в вечер того же дня, на утрени праздника Обрезания Господня и святого Василия Великого начинается пение крещенских ирмосов: «Глубины открыл есть дно...» И звуки этих песнопений, исполненных торжественности и одновременно мудрости и некоторой суровости, сразу определяют направление молитвы находящегося в храме и совершающего свое очередное приношение Содетелю всяческих.

Сладостные, полные тонкой печали, но одновременно и утешения, ирмосы Сретения Господня поются, по Уставу, в первое воскресенье, как только отдастся праздник Богоявления, или в праздник святого, имеющего в Уставе красный знак. «Сушу глубородительную землю...» — эти начальные слова первого Сретенского ирмоса содержат в себе глубокое раздумье о чередующихся днях и готовят к встрече Великого поста...

То же следует сказать и об ирмосах канона на Воздвижение Животворящего Креста Господня: они вступают в богослужение за полтора месяца до самого праздника и начинают исполняться уже на утрени Происхождения честных древ Животворящего Креста (1 августа).

Необходимо указать, что все перечисленные ирмосы, составляющие основную окраску православного богослужения, знаменующие собою круг церковного года, принадлежит перу преподобного Космы Манумского. Дух святителя Космы все время присутствует, таким образом, за службой церковной.

Отсюда становится понятным, как значительно место канонов, и, наипаче ирмосов их, в структуре богослужения Православной Церкви, и поистине они являются, как говорит А. П. Голубцов, не только шнуром, линейкой для постановки отдельного богослужения дня, но и уставом, образцом службы в размерах всего богослужебного года.

Приходится выразить сожаление, что чтение тропарей канонов (т. е. частей, последующих за ирмосами) не всегда внимательно воспринимается молящимися, почему глубокие и назидательные мысли, заключенные в каждой из песней канона, не всегда доходят до сознания членов Церкви. А между прочим, по Уставу, полагается многократное повторение тропарей в дни великих двенадцатых праздников, с тем, чтобы сокровища мыслей и молитв святых песнописцев, создавших канон, были усвоены всеми молящимися. Подобное чтение сохраняется в отправлении уставного монастырского богослужения; оно обогащает и радостотворит души присутствующих за церковной молитвой.

Основной задачей настоящего очерка и является посильное вхождение в дух писаний, оставленных нам святителем Космою, и известный анализ его глубоких, высокохудожественных произведений.

Вхождение это в дух творений преподобного Космы Манумского и их разбор представляется нам вполне своевременным, поскольку мы можем констатировать глубокую тягу современного человечества к истокам творчества далеких, давно минувших эпох. Человек нашего времени обнаруживает в этих забытых, казалось бы, изжитых материалах радостную и крепкую основу бытия. Так случилось в наши дни, например, с «открытием» древней, византийского стиля иконы, то же происходит и в других областях творчества.

Приступая к разбору канонов преподобного Космы Манумского, целесообразно дать вначале их общую оценку, с тем, чтобы позднее остановиться на ряде вопросов, встающих по мере изучения и вживания в творчество великого гимнографа Православия.

* * *

Каноны преподобного Космы почти безошибочно и сразу узнаются по особой, присущей им возвышенности и сладости изображенияемого. Здесь и мерная фаза, ее неторопливость, ее большая музыкальность и, что самое основное, изображение той милости Божией, того промысления, которые имеет Господь о душе человеческой.

«Истлевша преступлением,—начинает преподобный Косма свой первый тропарь канона на Рождество Христово (ирмос которого — «Христос раждается...»),— по Божию образу бывшего всего тления суща, лучшая отпадша Божественныя жизни, паки обновляет Мудрый Содетель, яко прославися»*.

Сколько здесь смотрения и мудрости, какое глубокое понимание падения человека и какое радостное (и сладостное!) уверение в том, что мудрый Содетель, Создатель наш, опять, «паки» обновляет нас.

И сам размер стиха, который в славянском переводе сохраняет все особенности греческого текста, успокаивает, утешает душу человека, пришедшего в храм прославить одно из величайших таинств нашей веры — Рождество Христово от Пречистой Девы.

Здесь все важно: и значимость разбираемого события, и его свято-отеческая трактовка, и мерность фразы, и ее звучность, и ее утешительность, сладость, умиляющая душу.

Как не возрадоваться, не возвыситься духом, когда в том же каноне на Рождество Христово ниже слышим: «Иже духовения причащся Адам перстный и к тлению поползся женскою лестию, Христа от Жены видя, вопиет: Иже мене ради по мне быв, свят еси, Господи».

Здесь вся радость, спасительность и непостижимость Богочеловечества Христова, и потому преподобный Косма продолжает эту мысль в следующем тропаре канона:

«Сообразен бренному умалению растворением, Христе, быв, и причастием плоти горшня подав Божественнаго естества, землен быв и пребыв Бог, и возвысивый рог наш, свят еси, Господи».

Основное здесь — возвышение рога, достоинства человека через во-человечение Христово, через подаяние — благодаря этому во-человечению — Божественного естества нам, земным и бренным.

Об этой величайшей радости и одном из основных догматов нашей веры преподобный Косма говорит спокойно, мерным и тихим языком, находит образы сильные, вкладывает их в нас, уверяет нас в великой и непостижимой к нам любви Божией и закрепляет, утверждает, что «рог наш», достоинство наше возвышено, возвращено к своему началному истоку.

Нам неостанет места сослаться на все каноны преподобного Космы в направлении только что изложенном — оценки его произведений со стороны их поэтической и музыкальной ценности; каждый из его канонов имеет эти достоинства, причем применительно к тому событию, которое воспевается преподобным песнописцем.

Может быть, в данном разделе стоит только остановиться на одном из тропарей канона на Сретение Господне, в котором преподобный Косма, проникая в состояние души святого Симеона Богоприимца, от его лица произносит песнь Богу, запечатленную насколько глубиной исповедания святого старца, настолько и непревзойденною поэтичностью.

«Воздал еси мне, вопияше Симеон,—говорится во втором тропаре 9-й песни канона,—спасения Твоего, Христе, радование; восприими

* Здесь и ниже мы даем пунктуацию канонов преподобного Космы с учетом русского перевода Е. И. Ловягина, в связи с тем, что в славянском переводе она приводится в точном согласии с греческим подлинником, пунктуация же эта не соответствует принятой в русском языке.

Твоего служителя, сению претружденнаго, новыя благодати священо-проповедника тайнаго, во хвалении величающа».

Большое внутреннее удовлетворение испытывает верующий человек повторяющий в храме вслед за чтецом эти наполненные смыслом новозаветной Церкви слова, обладающие к тому же успокаивающим душу и ее утешающим размером. «Воздал еси мне, вопияше Симеон, спасения Твоего, Христе, радование...»

Е. И. Ловягин, комментируя указанный канон, также говорит, что во всем каноне песнописец «преимущественно останавливается на лице... праведного старца, прозванного Богоприимцем, которого вдохновенная речь сделала принесение в храм столь высоким и знаменательным в земной жизни нашего Господа».

* * *

Пытаясь дальше проникнуть в дух канонов преподобного Космы Мануцкого, нельзя пройти мимо тех образов природы Божией, которые святой песнописец привлекает к отдельным изображениям тайны нашего исповедания.

«Яко на руно во чрево Девы сшел еси дождь, Христе, и яко капли на землю каплющая...», — говорит преподобный Косма в каноне на Рождество Христово.

«Огнем Божества невещественным в плоть вещественную одеаяся, Иорданскою облагается водою...», — свидетельствует о Христе преподобный песнописец в каноне на Крещение Господне.

Из службы этого же праздника нам известна стихира на литии, относимая к имени Космы монаха, в которой мы узнаём тот же образ, данный с еще большею силою. «Одеваяйся светом яко ризою, нас ради по нам быти сподобился есть, — восклицает Преподобный, — во струи одеается днесь Иорданская, не Сам сих ко очищению требуя, но нам Собою устрояя порождение...» Здесь наряду с великим таинством нашей веры дается и очень сильный, запоминающийся зрительный образ: Тот, Который одеается во свет, как в ризу, ради нас, нашего рождения в новую жизнь, одеается во струи Иорданские, сам не требуя очищения этими струями...

Даже пение одного этого гимна дает возможность воспринять весь праздник Богоявления во всей его силе и спасительности, потому что — как и заканчивается приведенная стихира: «О, чудесе! Без огня изваряет и назидает без сокрушения, и спасает в Него просвещаемыя, Христос Бог и Спас душ наших». Мы рождены и готовы к будущему блаженству, мы спасены без сокрушения и применения огня...

Преподобный Косма любит образ воды и тихих капель, чтобы проникнуть в таинство изображаемого образа.

Подобно тому как в каноне на Рождество Христово упоминались «капли, на землю каплющая», и канон на Сретение Господне Преподобный начинает зримым образом облаков, источающих воду. «Да каплют воду облацы, — пишет он в первом тропаре 1-й песни этого канона, — солнце бо на облаце легче носимо настало есть, на нетленную руку, Христос в Церкви, яко Младенец...»

Младенчеству Христа в этом каноне Преподобный посвящает многие свои строки, особенно подробно излагая его в тропарях 3-й песни.

А образы природы опять владеют творчеством преподобного Космы, и в этом напевном и умирительном каноне Сретения Господня опять появляются параллели с явлениями видимого мира.

«Разумом простертая небеса, веселитесь, и радуйся, земле», — восклицает песнописец. Почему же приводится это воззвание к природе преподобным Космой? Потому, что «из Пребожественных бо недр Божественная Мудрость прошед Христос, Материю Девую Богу Отцу приносится Младенец, Иже прежде всех...»

Берется преподобным Космою также и образ света в каноне на Преображение Господне: «Глаголы животныя другом Христос и о Божественном наказуя Царствии, рече: во Мне Отца познайте, светом яко облистая неприступным...»

Образ света будет углубляться ниже: «Силою язык облечетесь, друзи ученицы, чудни же будете в богатстве их, яко славы наполнитесь, яко явлюся светлее солнца, облистая в радости поющих...»

Еще ниже тот же образ относится уже к ученикам Христовым: «...Светоносныя же наполнишесь Божественныя зари, в радости пояху...»

И так почти каждый тропарь этого канона (и даже отдельные ирмосы) имеет этот прообраз света, в котором печатлеется незримый образ осияния людей силою Христовою.

«Тя Присносушное Сияние во Отечестей славе ученицы яко видевше воссиявша, Христе, Тебе вопияху: во свете Твоем пути наша направи».

Наконец, в своем одном из наиболее замечательных канонов — на Неделю ваий — преподобный песнописец приводит многократно различные образы природы Божией, чтобы найти должное выражение восторга своей верующей души перед Грядущим на осляти.

Это и источники бездны в ирмосе 1-й песни канона, это и горы, уподобляемые жестокосердию язычников, это и все холмы и деревья в последующих песнях, это небо и земля, измеренная дланию, это, наконец, вая и ветви в руках детей еврейских. И всё сие — со сладкопением.

«Явишася источники бездны, влаги непричастны, и открывшася моря волнуяшася основания бурею...», — слышим мы слова ирмоса, начинающего праздничный канон Входа Господня во Иерусалим.

«...О Тебе же Израиль... радуется, и горы, языцы противообразнии каменосердечнии, от Лица Твоего возвеселишася...»

Дальше в каноне с нарастанием внутреннего торжества и пафоса нарастает и сила образов.

«Да точат веселие крепкое мастительное горы, — восклицает преподобный творец канона в 4-й песни, — и все холми, и древа дубравная да възграют: Христа хвалите, языцы, и Тому, вси людие, радующеся возопийте: слава силе Твоей, Господи».

В ирмосе 8-й песни восторг души, сретающей Господа, достигает своей вершины. «Веселися, Иерусалиме, — слышим мы отчетливо в радостных звуках хора, — торжествуйте, любящии Сиона: царствуй бо во веки Господь сил прииде. Да благоговет вся земля от Лица Его и да вопиет: благословите, вся дела Господня, Господа».

Преподобный Косма нашел в своем сердце такие слова, до которых не могли дойти самые тонкие поэты: «да благоговет вся земля от Лица Его...»

Можно безмерно и очень глубоко утешаться предложенным нам образом и этим же образом войти внутрь и обрести мир с самим собою и со всеми окружающими тебя, потому что вся земля благоговет от зренья Лица Божия.

В этот праздник соединяются земля и небо, весь охват их, потому что пришел Господь, «пядню измеривый небо, дланию же землю», иначе — всю вселенную.

И, наконец, упоминание ваий и ветвей.

В 9-й песни канона об этом поется в ирмосе: «Бог Господь и явися нам. Составите праздник, и веселяшеся приидите возвеличим Христа, с ванами и ветвми песньми зовуще, благословен Грядый во имя Господа Спаса нашего».

Образ гор и бездны, огня и света будет пронизывать и другие произведения Песнописца, но именно изложенные формы космоса наиболее

полно объемлют со всех сторон речения канона Преподобного на Неделю ваний.

* * *

Два выделенных нами раздела касаются по существу и преимущественно внешней формы канонов святителя Космы Маиумского. Основной же их, их жизненной силой, тем, что слова его песнопений значимы до последних дней, несомненно является их глубокое богословское достоинство.

Высокое богословие отражено во всех канонах преподобного Космы, и касается оно основных и спасительных догматов нашей веры.

Догматы эти поданы в песнях, изложенных «мерною прозою», тогда как акростих канонов, его «краегранесие» по большей части представляет собой стих шестистопного ямба. Таким образом, догматы нашего исповедания, его великие тайны как бы вливаются преподобным поэтом в наши души.

Вряд ли возможно полностью исчерпать все то богатство богословия, которого касался преподобный Косма в своих богомудрых писаниях. Нам представляется важным остановиться на основных.

* * *

Таинство Святой Троицы преподобный творец канонов освещает не часто. Как правило, последний тропарь каждой песни канона (который может быть Троичным) продолжает у преподобного Космы развитие той основной мысли, которая излагается в данной песни. При этом следует отметить, что в целях закрепления ведущей идеи святитель Маиумский прибегает к повторению последних слов тропарей, которые сочетаются с последним выражением ведущего ирмоса.

Это повторение может быть неизменяемым по форме как в ирмосе, так и в тропарях. Так, к примеру, 1-я песнь канона на Рождество Христово имеет ирмос, заканчивающийся словами «яко прославися» (знаменитый ирмос «Христос раждается...»), и то же выражение — «яко прославися» — имеется во всех трех тропарях 1-й песни.

В 4-й песни того же канона преподобный Косма возглашает в конце ирмоса: «слава силе Твоей, Господи» и затем повторяет это выражение в трех последующих тропарях.

Иногда, как в 6-й песни канона на Крещение Господне, преподобный Косма кончает ирмос словами «от тли мир избавляяй», а в первом тропаре окончание звучит: «от лести избавляя» и во втором: «от прегрешений избавляя».

Таким образом, как правило, Троичен не принят в канонах святителя Маиумского. Прославление Святой Троицы песнописец дает преимущественно в канонах тех праздников, которые освещают этот великий догмат. Так, в каноне на Богоявление в заключительном тропаре 8-й песни преподобный Косма восклицает: «Троицы явление во Иордане бысть: Самое бо Пребожественное естество Отец возгласи: Сей крещаемый Сын Возлюбленный Мой; Дух же прииде к подобному, Егоже благословят людие и превозносят во вся веки».

Преподобный Косма, таким образом, богословствует о Крещении Господнем как о явлении Святой Троицы-Бога.

Это утешительное воззрение на погружение Христово в водах Иорданских как на день Святой Троицы дает основание верующим говорить о празднике Крещения Господня как о «зимней Троице» — по аналогии с «летней Троицей» — праздником Пятидесятницы.

В том же каноне, в 7-й песни, преподобный Косма восклицает: «Вси вернии... со Ангелы прославим Отца, и Сына, и Духа Святаго: се бо Троица Ипостасьми, Единосущая, Един же Бог...»

Особой высоты и сосредоточенности достигает воспевание Святой Троицы-Бога в каноне на Пятидесятницу. Причем следует отметить, что именно в тех песнях, где прославление Святой Троицы достигает своей вершины, имеется всего по одному тропарю — так великое таинство нашей веры должно было быть изложено, по мысли преподобного песнописца: предельно кратко и отчетливо. Такими песнями являются в упоминаемом каноне: 3-я, 5-я и 6-я. В единственном тропаре 3-й песни преподносится изложение действия Святого Духа в мире, ведущего к познанию Святой Троицы.

Так как, по Уставу, тропари праздничных канонов должны многократно повторяться, изложенное в этом единственном тропаре исповедание таинства Святой Троицы должно особенно сильно воздействовать на душу молящегося. К тому же здесь и прекрасный размер прозы, остающейся в памяти как великая радость и торжество нашего исповедания.

«Божественного Духа нашедшая сила... во едино приличе Божественне совокупи, ведением Троицы вразумляющи верныя, в Нейже утвердимомся».

В единственном тропаре 5-й песни (также рассчитанном на многократное повторение) преподобный Косма излагает — насколько это доступно для человеческого разума — самое таинство Святой Троицы.

«Нашедшая Сила днесь сия, Дух Благий, Дух Премудрости Божия, Дух от Отца исходяй, и Сыном верным нам явлейся, подавателен, в нижеже вселяется естеством святыни, в нейже зрится».

Воистину богослужение Православной Церкви является подлинным училищем святой веры, и, воспринимаемые со вниманием, глаголы святых песнописцев становятся живым руководством к внутренней жизни. Значение имеет, повторяем еще раз, и та благородная форма изъяснения великих догматов, которая печатлется в песнях канонов.

Величаяя мудрость, православное исповедание, размеренная форма стиха — все ведет к тому, чтобы молящиеся, «верные», по слову церковному, насытились подлинным и высоким богословием.

Не случайно поэтому именно каноны преподобного Космы на великие праздники положены Святою Церковью первыми в ряду других, также высоких по стилю, канонов. Они вводят души «верных» в празднование священного события, закрепляют в них праздник и сообщают сердцам их глубокое духовное радование.

Свой богатый духовный дар проявляет преподобный Косма и ниже, в 6-й песни канона на Пятидесятницу. «От Духа Твоего, — вещает он, — на плоть всякую, якоже рекл еси, богато излиал еси, и исполнишаея всяческая Твоего ведения, Господи, яко из Отца Сын нетленно родился еси и Дух нераздельный изыде». Вот таинство Живоначальной Троицы, обильно приобщающей всякую плоть ведения непостижимых таин нашей веры! Воистину Она есть Троица, живо-творящая нас!

Еще раз закрепляет преподобный Косма богословие Святой Троицы в 7-й песни канона: «Нераздельное естество православно богословим, Бога Отца Безначального, тояжде власти Слова и Духа, благословен еси, зовуще, Боже отец наших».

Далее преподобный песнописец излагает уже действие Троицы-Бога в людях, и этому посвящены остальные песни его канона на Пятидесятницу.

«Яко на некасаемую превосходяще гору, не боящися огня страшаша, — призывает он верных в 8-й песни канона, — приидите и станем на горе Сионской, во граде Живаго Бога, духоносным учеником ныне сликующе: вся дела, Господа пойте и превозносите во вся веки».

Святитель касается таинства Святой Троицы также и в каноне на Преображение Господне (в последнем тропаре 9-й песни), где, как бы

заклячая все изреченное им о чудном свете Фаворском и Лице Спаса нашего, говорит: «Образе непременный Сушаго, недвижимо, печать неизменна, Сыне, Слове, Мудросте и мышце, деснице Вышняго, сило, Тя воспевает со Отцем же и Духом».

Таким образом, во всех тех великих двенадцатых праздниках, где обозначается действие Троицы-Бога, святитель Маиумский оставляет печать своего труда и своего гения, восхваляющих Единосущную и Нераздельную и Животворящую Троицу.

* * *

Центральным в канонах преподобного Космы является, по нашему разумению, наиболее полно воспетый им догмат о Богочеловечестве Христовом — о двух естествах Спасителя нашего. С великой любовью и страхом излагает Святитель эту спасительную тайну нашей веры, находя глубокие подобия, как мы уже указывали, в стихиях тварного мира Божия.

«Перед Лицем Твоим горы уклонишася,— восклицает Преподобный в каноне на Преображение Господне,— свет бо и пред ногами неботечная лучи, Христе, солнце прииде, зрак землен яко прияти благоволил еси» (первый тропарь 5-й песни). Это — о нашем человеческом зраке богословствует преподобный Косма, и каким миром космических явлений окружает он преобразившееся Лицо Христово! Даже горы преклонились пред Лицом Его!

Спасительная тайна Богочеловечества Христова со всех сторон воспевается святителем Маиумским в каноне на Рождество Христово.

«Видев Зиждитель гиблема человека,— размышляет он во втором тропаре 1-й песни,— ...приклонив небеса, сходит: сего же от Девы Божественныя Чистыя, всего осуществляет, воистину воплощься, яко прославися». Все существо наше, наше естество воистину принято Христом от Девы.

«Мудрость, Слово и Сила,— продолжает Святитель дальше, в следующем тропаре,— Сын сый Отчий и Сияние, Христос Бог, сил утаився, елико премирных и елико на земли, и вочеловечься обновил есть нас, яко прославися». Здесь весь, во всем объеме догмат о Богочеловечестве Христовом и о том, что приятие Христом естества нашего творит нас новыми, обновляет, спасает нас.

Торжество «малой Пасхи» — Рождества Христова — многообразно и радостно, со всех сторон воспевается преподобным Космой: здесь и небесные Силы, здесь и пастыри, и волхвы с дарами. Здесь приводятся многообразные и богатые ссылки на Писание Ветхого Завета, так же как и Нового. Великий праздник, сияющий разнообразными огнями таланта великого песнописца, переполняет душу.

Но опять и опять преподобный Косма возвращается к догмату двух естеств Христовых.

«Се Дева, якоже древле рече,— торжественно и мерно свидетельствует песнописец в 5-й песни,— во чреве приемши, родила есть Бога вочеловечшася, и пребывает Дева...»

Эту тайну следует еще и еще углубить в нашем сознании, и потому в следующей, 6-й песни преподобный Косма возглашает: «Прииде воплощься Христос Бог наш, из чрева Егоже Отец прежде денницы раждает; правления же держа пречистых Сил, в яслех скотнях возлежит, и пеленами повивается, разрешает же многоплетенныя пленицы прегрешений».

Вот сладостная тайна спасения нашего: Тот, Кто возлежит «в яслях скотнях», расторгает многоплетенные узы наших прегрешений — это необходимо запомнить.

Сурово, в созвучие истощению Христову на Иордане звучит тот же догмат в устах преподобного Космы в его каноне на Богоявление.

«Адама истлевшаго обновляет струями Иорданскими, и змиев главы гнездящихся сокрушает Царь веков Господь, яко прославися» (первый тропарь 1-й песни).

В следующем тропаре идет разъяснение изложенного: «Огнем Божества невещественным в плоть вещественну одеаяся, Иорданскою облагается водою воплощется от Девы Господь, яко прославися».

Спасительный догмат, так полюбившийся преподобному песнописцу, имеет в этом каноне совершенно новые выражения и параллели по сравнению с канонами на Рождество Христово. Там — рождение от Девы и от Отца прежде денницы, здесь — огонь Божества и вода Иорданская.

«Огнем крестит конечным Христос противныя, а не Бога мудрствующих Его, — звучит тот же догмат в 6-й песни канона на Богоявление, — Духом же обновляет водою благодати разумливия Божества Его, от прегрешений избавляя».

В каноне на Сретение Господне Богочеловечество Христово подается преподобным Космой с необычайной теплотой. Если в каноне на Рождество Христово величие тайны рождения от Девы закрывает все остальное, здесь, в празднике Сретения, прежде всего — Христос-Младенец. «...Христос в Церкви, яко Младенец...», — говорит преподобный Косма уже в первом тропаре 1-й песни канона.

И дальше будет развиваться та же истина Боговоплощения. «Перворожден из Отца прежде век, перворожден Младенец из Девы Неленный, Адаму руку простирая, явися», — говорит Святитель в первом тропаре 3-й песни канона. Здесь образ Адама звучит совершенно иначе, чем в каноне на Крещение Господне. Там — «Адам истлевший» и его обновляет струями Господь; здесь — Адаму Младенец Христос простирает руку. Такова сила гения святого песнописца: в каждом священном событии можно различить действующую благодать Божию, и очищающую, и милующую, и простирающую руку.

В 5-й песни Христос — опять Младенец-Бог, и святой Симеон Богоприимец трепещет и говорит Богоматери: «... Огнь... носиши, Чистая: Младенца боюся объяти Бога, Света Невечерняго и миром владычествующа».

В 6-й песни продолжается молитва праведного Симеона, по-прежнему отражая великий догмат Богочеловечества Христова: «Сыну Вышняго, Сыну Девы, Богу, Отрочати бывшему, поклоншася Тебе ныне отпусти с миром». Какая власть в этом Отрочати-Боге, как радуется Ему и как одновременно трепещет старец Симеон!

Праведный Симеон будет и дальше продолжать свои речи в остальных песнях канона, и Богочеловечество Христово опять и опять будет возноситься.

«Се, Симеон вопияше, пререкаемое знамение Сей будет, Бог Сый и Отроча...» (8-я песнь).

И в заключительной, 9-й песни канона: «Иже древним новорожденных горличищ супруг, двоица же бяше птенцев, в нихже место Божественный старец и целомудренная Анна пророчица, от Девы рожденному и Сыну Единородному Отчу, в церковь приносиму служат величающе».

От начала и до конца этого канона Христос — Бог и Человек, Бог и Младенец, Бог и Отроча.

Воздадим похвалу таланту великого Божия песнописца!

В своем замечательном каноне на Неделю ваий святитель Косма весь погружен в созерцание грядущего на осляти Сына Божия, глубокого смирения Его и — в связи с этой глубиной смирения — судьбы будущего Царства Христова. Здесь он уже не богословствует о Богочеловечестве Его, а утверждает, что Он — камень, на котором утвер-

дилась Его Церковь. Сладкопение ирмосов и дивная мелодия тропарей воистину достигают в этом каноне своей вершины.

В каноне на Преображение Господне преподобному Косме наиболее близка мысль не столько о принятии Христом человеческой плоти, сколько о том, что Он, Христос, есть Отчее Сияние.

«Во Мне Отца познайте»,— говорит Христос ученикам Своим уже в первом тропаре 1-й песни канона. Весь канон этот обильно пронизан образом света; преподобный песнописец всюду приводит ссылки на образ света и сияния в Ветхом Завете, но опять возвращается к основной своей идее— Отческого сияния— и восклицает в 5-й песни: «Тя Присносущное Сияние во Отечестей славе ученицы яко видевше возсиявша, Христе, Тебе вопияху: во свете Твоем пути наша направи».

И воистину, по преподобному Косме, свет этот обожает человека, как он и проповедует об этом в 8-й песни: «Неприступною славою на горе явлься неизреченно Фаворстей, неодолимый и незаходимый Свет, Отчее Сияние, тварь уяснив, человеки обожил...»

Ниже, в той же песни, сказанное развивается дальше: «...Божественныя начертание ясно Ипостаси видевше, Христа во Отечестей облиставша славе, воспеваху...»

Вся идея завершается в 9-й песни: «...Отец бо светов, Сей есть Сын Мой Возлюбленный, апостолом вопияше, Того послушайте».

Преподобный Косма счел необходимым особенно воспеть в этом каноне Божественную Ипостась Христову, Его рождение от Бога Отца, как и печатлеется в Символе нашей веры, изложенном святыми отцами: «Света от Света, Бога истинна от Бога истинна...»

Каноны и трипесницы преподобного Космы Маиумского на Страстную седмицу излагают в основном Евангельские чтения этих дней, но здесь же Святитель дает опять глубокое богословское обоснование догмату Богочеловечества Христова.

Уже на утрени Великого понедельника после трогательного пения ирмоса «Непроходимое волнящееся море» слышим слова первого тропаря 1-й песни трипеснца, полные глубокой любви к человечеству, где Божественное и человеческое естество Христовы соединены в незабываемом образе. «Неизреченное Слова Божия схождение,— слышим мы слова тропаря,— еже Христос Тойжде есть Бог и Человек, еже Бог невосхищением быти непшевав, вегда вообразитися рабом, показывает учеником, славно бо прославися».

Служение Слова углубляется в следующем тропаре той же песни: «Послужити Сам приидох, егоже зраком Создатель волею обложен есмь, обнищавшему Адаму богатствуая Божеством, положити хотяи Мою душу избавление за ны, Иже безстрастный Божеством». «Я Сам, богатый Божеством (говорит Христос), пришел послужить обнищавшему Адаму, образом которого Я, Создатель, добровольно облекся, и положить душу Мою во искупление за него...»— так выглядит это богословствование преподобного Космы в русском переводе.

К службе Великого четверга, когда нарастает сила переживаний Страстной седмицы, нарастает и изливание души преподобного Космы. Он исторгает великие по силе, незабываемые образы слова, в которых излагается истощание Христово.

«Всевиновная и подательная жизни, безмерная Мудрость Божия,— слышим мы в первом тропаре 1-й песни канона Великого четверга,— созда храм Себе от Чистыя Неискусомужныя Матере; в храм бо телесен оболкийся, славно прославися Христос Бог наш».

Здесь взят преподобным Космой высокий уровень богословия, который развивается дальше, достигая в отдельных песнях неизъяснимой глубины, захватывающей сердце молящегося.

Так, мы слышим пение ирмоса 3-й песни и не знаем чему отдать предпочтение: самому ли потрясающему напеву, или смыслу тех слов,

в которых изложен подвиг Христа Спасителя. «Господь Сый всех и Зиждитель, Бог созданное безстрастный, обнищав Себе соедини, и Пасха, за яже хотяше умерети, Сам Сый, Себе предпожре: ядите, вопния, Тело Мое и верою утвердитесь». Здесь и тайна Богочеловечества Христова, и тайна Пасхи, и, наконец, тайна Божественной Жертвы Евхаристии.

Ирмос 9-й песни того же канона берется как Задостойник дня и окрашивает собою наряду с другими песнопениями церковными неповторимое радостно-торжественное служение Божественной литургии в день Великого четверга — день установления Таинства святого Причащения. «Странствия Владычня и бессмертныя трапезы на горнем месте высокими умы, вернии, приидите, насладимся, возшедша Слова от Слова научившися, Егоже величаем».

Нам не совсем понятно слово «странствие», его следовало бы перевести как «гостеприимство (Божие)». Но термин «высокими умы», который буквально повторяет греческий подлинник, нам очень дорог и близок, и мы воистину наслаждаемся «высокими умы», причащаясь «бессмертныя трапезы», познав пришедшее к нам Слово Божие.

В развитие идей Богочеловечества Христова написан преподобным Космой и канон на Воздвижение Креста Господня. Преосвященным Филаретом, архиепископом Черниговским, этот канон преподобного песнописца признается — наряду с канонами Недели ваий и Успения Богоматери — одним из самых торжественных, исполненных «священными восторгами».

Действительно, в этом каноне для изображения торжества Креста Христова преподобный песнописец приводит многие свидетельства Ветхого Завета, поданные с высоким священным пафосом. Здесь и образ пророка Моисея, «вообразившего крест», и образ израильского народа, разделившегося крестообразно в предшествии скинии; здесь воспоминание меча, охраняющего Едем по грехопадении прародителей; здесь пророк Иона, крестовидно распостерший руки в утробе кита, и патриарх Иаков, крестообразно благословляющий внуков, здесь и многообразные новозаветные образы.

Воспевая «треблаженное Древо», преподобный Косма не перестает воспевать подвиг Христов. «О треблаженное Древо,— восклицает он,— на немже распяся Христос Царь и Господь, имже паде древом прельстивый, тобою прельстився, Богу пригвоздившуся плотию, подающему мир душам нашим» (ирмос 5-й песни канона).

Дальше Святитель, изображая тайну Креста, приникая к домостроительству нашего спасения, призывает небесные силы воспеть Крест Христов, указывая, что на нем был распят Бог Слово: «Воздвигаему Древу, окроплену Кровию воплощаюся Слова Бога, пойте, небесныя силы...» (первый тропарь 8-й песни).

Венчается канон Воздвижения тропарем 9-й песни, где излагается мысль о победе Крестом всех наших греховных начинаний: «Священный воста рог, и глава всем богомудрым Крест, имже грешных мысленно стираются роги вси...»

Вероятно, приведенного достаточно для доказательства того, как глубоко осветил преподобный Косма догмат о Богочеловечестве Христовом в своих творениях. Стоит только в заключение этого раздела указать, что и в своем неполном каноне (песни 6-я — 9-я) на утрени Великой субботы Святитель Христов не смог удержаться, чтобы не вернуться к этой, полюбившейся ему тайне еще раз.

«...Аще бо и разорися Твой храм во время страсти,— восклицает преподобный Косма в первом тропаре 6-й песни канона Великой субботы,— но и тако един бе состав Божества и плоти Твоя: во обоих бо един еси Сын, Слово Божие, Бог и Человек». И в 8-й песни того же

канона он говорит еще раз: «...Адаму бо первому Второй, Иже в вышних Живый, сиnde даже до адовых сокровищ; Егоже, отроцы, благословите, священницы, воспойте, людие, превозносите во вся веки».

На этом исповедании Богочеловечества Христова в день Великой субботы умолкает преподобный песнописец и уже не будет воспевать Светлое Христово Воскресение, предоставив это дело свосму другу и брату — преподобному Иоанну Дамаскину.

Здесь нам не хотелось бы входить в человеческие домыслы, почему преподобный Косма сам не воспел Светлое Христово Воскресение, но из анализа его трудов следует, что по структуре своего характера преподобный Косма был более склонен углубляться в вопросы трагического в бытии человеческом и искать выхода из падения человека — первого Адама — в полноте жизни и страдания Второго Адама — Христа («Адаму бо первому Второй...»). Воспеванию подвига Христова преподобный гимнограф посвятил всю силу своей жизни.

* * *

Из всех великих двенадцатых Богородичных праздников преподобным Космою написан только один канон на Успение Богоматери. Замечательными Богородичными песнями являются также ирмосы его трипеснцев и канонов Страстной седмицы. Таким образом, только преставлению Пречистой посвящены в полном каноне мысли прославленного песнописца.

По свидетельству Е. И. Ловягина, канон этот располагает «душу к торжественной радости и высокому духовному восторгу».

Действительно, первый тропарь 1-й песни начинается возвышенным приглашением небожителей провожать в Сион Божественное тело Богоматери: «Да провождают невещественнии чинове небошественное в Сион Божественное тело Твое...». К этому торжеству присоединяются апостолы: «...Внезапу же стекшеся апостол множество от конец, Богородице, Тебе предсташа абие; с нимиже, Чистая, Твою честную, Дево, память славим».

Дальше в том же высоком стиле убажается Пречистая, торжествующая Свою победу над смертью: «Победныя почести взяла еси на естество, Чистая, Бога рождши; обаче же подобящися Творцу Твоему и Сыну, паче естества повинуешися естественным законом; темже, умерши, с Сыном встаеши вечнующи» (первый тропарь).

Как и везде в своих канонах, преподобный Косма приглашает свидетелей Ветхого Завета, чтобы увеличить, усилить торжество праздника. «Речи пророков и гадания,— восклицает он в ирмосе 4-й песни,— воплощение проявиша от Девы Твое, Христе: сияние блистания Твоего во свет языков изыдет, и возгласит Тебе бездна с веселием: силе Твоей слава, Человеколюбче».

Святитель Косма называет Божию Матерь земным небом, убажает сосуд Ее девства, именует Ее светлым светильником невещественного Света, камильницей, стамной, жезлом, богописанной скрижалю, святым ковчегом, трапезой Слова жизни.

«Высокою мыслию» приглашает преподобный песнописец провожать день преставления Пречистой Девы, кимвалами чистых уст, стройной свирелью сердца.

Весь канон пронизан серьезностью происходящего события — преставления Пречистой, снабжен строгим размером и значительностью употребляемых выражений, продуманной музыкальностью фраз, отчего вонстину смерть становится торжеством в устах преподобного песнописца.

Замечателен заключительный ирмос канона, который является за-достоинником праздника: «Побеждаются естества уставы в Тебе, Дево

Чистая: девствует бо рождество, и живот предобручает смерть; по рождестве Дева и по смерти жива, спасаеши присно, Богородице, наследие Твое».

Вонстину христиане — люди церковные, наследие Божией Матери — призваны воспевать дивные чудеса их веры и в них утверждаться!

Последние дни жизни Спасителя, как уже говорилось, подробно освещены в творениях святителя, «господина Космы», как он именуется в Триоди постной, и в этих творениях особенно примечательны Богородичные песни — ирмосы 9-й песни канонов.

Так, на утрени Лазаревой субботы необычайно сильно звучит заключительный ирмос четверопеснца, который является и задостойником этого дня. Он поется на утрени вместо «Честнейшую». Пречистая Дева почтена здесь в кратких и сильных выражениях, присущих дню воскресения Лазаря. «Чистую славно почтим, людие, Богородицу, огонь Божества примшую во чреве неопально, песньми величаем».

Все неповторимое построение службы этого дня, так любимого верующими, находит свое завершение в пении этого заключительного прославления Богоматери.

В ирмосах 9-й песни трипеснцев и двупеснцев Страстной седмицы преподобный Косма с особым духовным изяществом, присущим воспоминаемым событиям, восхваляет Божию Матерь.

«Возвеличил еси, Христе, рождшую Тя Богородицу,— поет он в ирмосе 9-й песни канона Великого понедельника.— от Неяже, Создателю наш, в подобоострастное нам облеклся еси тело, наших прегрешений рещительное...».

В заключительном ирмосе двупеснца Великого вторника воспевание Богоматери настолько кратко, насколько и выразительно: «Невместимаго Бога во чреве вместившая и радость миру родившая, Тя поем, Богородице Дево».

В Великую среду святой Косма призывает: «Душами чистыми и нескверными устами, придите, возвеличим Нескверную и Пречистую Матерь Еммануилеву...», а в трипеснице Великого пятка мы слышим его бессмертные слова, добытые из самой глубины сердца: «Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем».

Этот ирмос усвоился богослужением Православной Церкви и стал ежедневно употребляться при величании Матери Божией на 9-й песни канона вместе с евангельским воспеванием Бога Самой Пречистой Девой: «Величит душа Моя Господа...»

Цикл Богородичных песнопений на богослужениях Страстной седмицы заканчивается ирмосом 9-й песни канона Великой субботы. Этот ирмос является задостойником дня Великой субботы и уже вводит молящихся в празднование Воскресения Христова: «Не рыдай Мене, Мати, зрящи во гробе, Егоже во чреве без семени зачала еси Сына: востану бо и прославлюся, и вознесу со славою, непрестанно, яко Бог, верою и любовью Тя величающия».

Здесь не требуется анализа творения преподобного Космы, потому что здесь сами за себя говорят дивные слова ирмоса. Многие из нас проливают горячие слезы, слыша, как Сын Божий уговаривает свою Пречистую Матерь не рыдать.

В православной иконописи известна икона Богоматери, именуемая «Не рыдай Мене, Мати». Она представляет собою по существу Пьету западноевропейских художников и так же, как и там, изображает оплакивание Христа Пречистой Девой.

* * *

Наконец, нам представляется необходимым выделить те мысли преподобного Космы, которые касаются идеи Церкви.

Больше всего этих размышлений преподобного песнописца можно усмотреть в каноне на Пятидесятницу, где совместно с богословствованием о Трех Лицах Святой Троицы излагается и богословие Церкви. Мысли эти изложены вместе с тем прикровенно, иносказательно.

Так, это мы видим уже в первом тропаре 1-й песни упомянутого канона: «Делом якоже древле учеником обещал еси, Утешителя Духа пославый, Христе, возсиял еси миру свет, Человеколюбче». «Миру свет» — это вера Христова и это, конечно, Церковь.

Изложенную мысль закрепляют слова следующего по порядку тропаря: «...Божественнаго Духа днесь всем бо верным благодать излиная». «Всем верным», то есть попов, молодой Церкви Христовой.

Тот же сокровенный помысл о Церкви видим мы и в следующей песни канона, где в ее единственном тропаре преподобный Косма возглашает: «Божественнаго Духа нашедшая сила... во едино приличие Божественне совокупи, вѣденнем Тронцы вразумляющи верныя, в Нейже утвердохомся».

И дальше в этом каноне преподобный Косма прикровенно касается вопроса о Церкви, всегда находя для выражения своей мысли вдохновенные подобия и метафоры. Так, в 8-й песни он восклицает: «Яко на некасаемую превосходяще гору, не бояшеся огня страшаща, приидите и станем на горе Сионской, во граде Живаго Бога, духоносным учеником ныне сликующе: вся дела, Господа пойте и превозносите во вся веки».

И «некасаемая гора», и «град Живаго Бога» — это, несомненно, та Церковь апостольская, где, «сликующе духовносным учеником», все верующие могут отныне стяжать вечную жизнь.

Завершается этот канон таинственным предзрением делания Церкви Христовой в мире. «Закона естеств кроме, — воспеваает святой песнописец в последнем тропаре 9-й песни, — странное слышашеся учеников: единому бо гласу гласящу Духа благодатию различне, оглашахуся людие, племена и языки Божественная величия, Тронцы вѣдению научающеся».

Пророческие слова преподобного Космы! Мы видим их сбытие до последних дней нашего века!

Наряду с этим прикровенным воспеванием Церкви, ее идеи в других своих творениях преподобный гимнограф говорит о Церкви уже отчетливо, употребляя и самый термин.

Так, в каноне на Неделю ваий преподобный Косма возглашает в 1-й песни: «Хваление Церковь преподобных, живущему в Сионе, Тебе, Христе, приносит; о Тебе же Израиль Творце своем радуется...»

Нам думается, что и в ирмосе этой песни святитель Маиумский, говоря об «изрядных людях», которых спасает мановение Божие, имеет в виду людей церковных, «поющих победную песнь» Господу. «Явишася источицы бездны, — воспеваает в нем песнописец, — влаги непричастны, и открышася моря волнующася основания бурею: маннем бо запретил еси ему, изрядныя же люди спасл еси, поющия победную песнь Тебе, Господи».

И, действительно, в следующем же ирмосе преподобный Косма во всю мощь и с великой радостью (и одновременно сладостию) воспеваает: «Точащий краесекомый повелением Твоим, твердый ссаша камень Израильтестии людие: Камень же Ты еси, Христе, и Жизнь, на Немже утвердися Церковь, зовущая: осанна, благословен еси, Грядый».

Окончание этого ирмоса повторяется Преподобным далее в тропарях той же песни с очень небольшими изменениями. Так, в первом тропаре эта заключительная часть означает: «... Воскресение бо Ты, Христе, и Жизнь, в Немже утвердися Церковь зовущи: осанна, благословен еси, Грядый».

Во втором тропаре окончание звучит так: «... Сам грядет во славе

со областню, в Немже утвердися Церковь зовущи: осанна, благословен еси, Грядый»*.

Образ Христа, грядущего на ослати «во славе со областню», был очень значительным для святителя Манумского, и именно в этот праздник, пророчески прозирая будущее христианства, он воспел Церковь.

Еще более «преискренне» и глубоко он касается той же идеи в 6-й песни разбираемого нами канона. Здесь преподобный Косма восхваляет уже Таинство святой Евхаристии, которое в Церкви является центральным.

«Возопиша с веселнем праведных души,— восклицает в восторге духа Преподобный,— ныне миру Завет Новый завещается, и кроплением да обновятся людие Божия Крове».

В последующих тропарях этой песни для того, чтобы основная мысль была закреплена, Преподобный повторяет окончание: «...и кроплением да обновятся людие Божия Крове».

Ирмос 8-й песни как бы завершает мысли преподобного песнописца о Церкви Христовой, здесь уже в иносказательной форме. «Веселися, Иерусалиме, торжествуйте, любящие Сиона,— в растворении сердца вещает преподобный Косма,— царствуяй бо во веки Господь сил прииде; да благоговет вся земля от Лица Его и да вопиет: благословите, вся дела Господня, Господа». Здесь и «Иерусалим», и «любящие Сиона» — символы Церкви.

Размышления преподобного песнописца о Церкви и ее воспевание мы встречаем также и в отдельных ирмосах (реже тропарях) канонов на великие праздники. Так, он возносит свою молитву о Церкви в ирмосе 3-й песни канона на Успение Пресвятой Богородицы. «Содетельная и содержительная всех Божия Мудросте и Силу,— слышим мы в звучании торжественного напева этого ирмоса,— непреклонну, недвижиму Церковь утверди, Христе: един бо еси свят, во святых почиваяй». И это воззвание ко Христу среди молитв и воздыханий, направленных к Пречистой, еще более печатлеет значимость праздника Ее Успения.

В ирмосе 3-й песни канона на Воздвижение Креста Господня Святитель свидетельствует, что сотворил Крест Христов в Церкви, прежде бесплодной. «Жезл во образ тайны приемлется,— воспевает он,— прозябением бо предразсуждает священника, неплодящей же прежде Церкви, ныне процвете Древо Креста в державу и утверждение».

Ту же мысль о неплодной прежде, но ставшей Христовой, Церкви находим в первом тропаре 3-й песни канона на Богоявление. «Неплодная древле и безчадная люте,— утверждает преподобный песнописец,— днесь веселися, Христова Церковь: водою бо и Духом сынове тебе родишася, верою взывающе: несть свят, якоже Бог наш». Крещение Господне в водах Иорданских уже рождает сынов веры, и преподобный Косма обращается к Церкви Христовой как одушевленному организму, предлагая ей радоваться рождению ее сыновей.

Но, кажется, наиболее известным песнопением преподобного Космы о Церкви стал ирмос 3-й песни его канона на Сретение Господне: «Утверждение на Тя надеющихся, утверди, Господи, Церковь, юже стяжал еси Честною Твоею Кровию».

Пением этой краткой, но действенной молитвы заканчивается каждое вечернее богослужение, и в мире и крепости, приносимой этим песнопением, верующие покидают храм. Твердо и верно предает Церковь свою судьбу в волю Того, Который стяжал ее Своим страданием и Своєю Кровию.

Мы считаем возможным на этом закончить разбор творений преподобного Космы Манумского с тем, чтобы, кратко остановившись на не-

* Впрочем, в греческом тексте «зовущая» ирмоса и «зовущи» тропарей имеют одну и ту же транскрипцию.

которых событиях его жизни, связанных с его творчеством, перейти затем к заключению. Мы пытались в нашем разборе оценить каноны преподобного Космы как со стороны их внешней структуры, так и с точки зрения тех основных идей, которые были вложены святителем Манумским в его произведения. Несомненно, достойное, оставленное нам великим гимнографом, так велико, что не исключаются труды дальнейшего и многостороннего исследования его творчества.

* * *

Почти во всех источниках, посвященных трудам преподобного Космы, имеются повествования о некоторых событиях его жизни, очень ценные для полноты характеристики его личности и деятельности.

Существует предание, объясняющее, почему в его каноне на Воздвижение Креста Господня имеются две различные по написанию 9-е песни. Согласно этому преданию, преподобный Косма, составив в свое время указанный канон, передал его для употребления в церквах. Однажды Преподобный пришел в Антиохию и стоял в храме при пении канона на Воздвижение Креста Господня, не будучи никем узнан. Он заметил, что канон поется не по тому напеву, на который он был написан, и обратил на это внимание поющих. Однако замечания Святителя не принимались, и тогда он должен был открыть антиохийским христианам, что он является составителем этого канона. Чтобы уверить собратьев в истинности своего замечания, по требованию их преподобный Косма здесь же написал другую 9-ю песнь канона на тот же напев и на те же буквы акростиха.

Нам, исследующим жизнь и творения великого песнописца, очень дороги эти сохранившиеся сведения, имеющие уже более чем тысячелетнюю давность.

Второе предание о преподобном Косме является еще более трогательным; его можно встретить переданным в различных выражениях в духовных книгах разного характера.

Так, А. П. Голубцов, ссылаясь на свидетельство Никифора Каллистата, передает его следующим образом. Когда преподобный Косма составил трипеснец на Великий пяток, в основу ирмоса 9-й песни канона он положил слова преподобного Ефрема Сирина, и этот ирмос «Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим...» вызвал особую милость Богоматери к преподобному песнописцу. Божия Матерь, по свидетельству предания, явилась святителю Манумскому и сказала: «Приятны Мне песни твои, но эта приятнее других; приятны Мне те, которые поют духовные песни, но всего ближе бываю Я к тем, которые воспевают Меня этими словами». В других сказаниях к словам Богоматери добавляется, что Она явила Свою любовь к Святителю за прославление Ее в самый тяжелый для Нее день жизни — день крестной смерти Сына Ее.

Следует допустить достоверность этого сказания и уразуметь духовный смысл явления Божией Матери угоднику Божию — преподобному Косме. Явление это особым светом окрашивает житие его, труды его на пользу и во славу Святой Церкви.

Не случайно, как уже указывалось выше, этот ирмос «Честнейшую Херувим...» стал общеупотребительным почти в каждом богослужении; вокруг него, как вокруг некоего духовного фокуса, стягиваются нити церковной службы.

«Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождающую, сущую Богородицу Тя величаем» — без этого песнопения воистину нет должного строя в богослужении.

Преподобный Косма навечно, вперед многих и многих веков дал нам это прославление Божией Матери, и оно никогда не стареет! Таково действие гения, обретающего свою силу в Боге.

* * *

Нам осталось в заключение воспроизвести, в доступной для нас мере, образ преподобного святителя Манумского как личности. (Образ Преподобного см. на 12-й полосе вкладки.) Насколько мы вправе здесь приводить некоторые соображения, которые следуют из очень кратких данных о жизни и творчестве Преподобного, собранных нами?

И всё же эти соображения должны быть высказаны.

Прежде всего нам кажется необходимым остановиться на предположении о том, что преподобный Косма, проживший значительную часть своей жизни в Палестине, в городе Мануме близ Газы, не мог не испытать на себе влияния той духовной школы, которая сложилась в обители Газской при великих старцах Варсонофии и Иоанне. Правда, преподобный Косма много лет был связан с иерусалимскою обителью святого Саввы Освященного, но, проведя долгие годы епископского служения в Палестине, отдавал особое почтение святым палестинским; это следует из того, что только этим святым, согласно замечанию архиепископа Черниговского Филарета, были составлены преподобным Космою соответствующие каноны.

Следует учесть вместе с тем, что со времени кончины преподобных Варсонофия и Иоанна прошло более двухсот лет до того периода, когда в Мануму переселился святитель Косма, что Святитель жил в период иконоборчества, и поэтому многое из того, что было установлено великими старцами Варсонофием и Иоанном в обители Газской, могло уже измениться. И всё же при сопоставлении духовного образа старца Варсонофия, с одной стороны, и личности великого песнописца Космы, с другой, многое оказывается для них общим.

Это — прежде всего и главным образом — понимание сущности духовной жизни христианина. У старца Варсонофия — это воспитание внутреннего делания монаха, у святителя Космы — глубина взглядов на дело Христово в мире. Тот и другой святой, далее, оставили нам письменные свидетельства своего поведания и вероучения: один — в своих ответах на вопрошания учеников, другой — в своих канонах. Объединяет обоих святых палестинцев также и неизъяснимая сладость словес, которыми они излагают свои писания. Слова того и другого не утратили силы своей и значения до наших дней.

Можно было бы также сопоставить ряд высказываний обоих старцев о сущности христианства, это, однако, увело бы нас в сторону от основного направления данного очерка.

Другое наше соображение о духовных параллелях в раскрытии личности преподобного Космы Манумского имеет за себя больше оснований. Мы имеем в виду образ всеенского святителя Григория Богослова, к которому святитель Косма Манумский имел особую духовную близость. Это становится очевидным из следующих положений.

Прежде всего, одно из значительных произведений святителя Космы — канон на Рождество Христово, и именно ирмос 1-й песни его «Христос раждается, славите...» — взято из слова Григория Богослова на тот же праздник, начинающегося именно этим высоким и торжественным гимном «Христос раждается...».

Далее, только святителю Григорию Богослову (помимо палестинских святых, как указывалось выше) посвятил преподобный Косма свой канон — по существу единственный канон, не относящийся к прославлению великих праздников христианских. В этом каноне обнаруживается высота стиля преподобного Космы, изящество выраженной мысли и, конечно, глубокая духовная любовь к великому богослову.

«В постижимый внед мрак, — ищет преподобный Косма в тропаре 4-й песни, восхваляя святителя Григория, — и яко из нещеры каменным узрев задняя, срастворенное вещественное невещественному

естеству, и неслитного смещения был еси сказатель, Христов угодник, Того рабом Его умоляет быти милостива».

В троисаре 6-й песни упомянутого канона святой Косма восклицает возлюбленному им Богослову: «...Ты Владыце, яко небесная капля, люди верныя исправил еси, Григорие».

Стараясь проникнуть в понимание личности великого творца канонов преподобного Космы, мы уже твердо устанавливаем родство его души с душой великого богослова и вселенского учителя — святителя Григория.

Если последний, по слову его биографа, «любвеобильный и отличавшийся особенною нежностью чувства...», был питателем нищих, служителем больных, успокоителем страстных, утешителем бедствующих, защитником несчастных...», то и преподобный Косма мог быть только таковым же, что следует из его жизнеописания и характера его трудов.

Обоих святителей роднит глубина их богословия, та пренскрещенная и высокая духовность, которая присуща их писаниям.

Наконец, великого песнописца роднит с великим богословом Григорием их любовь к природе. В стихах последнего можно найти много трогательных строк, посвященных красоте мира Божьего. Образы природы, как мы видели выше, вводил в строки своих канонов и преподобный Косма.

Эти приведенные нами сопоставления творчества святителя Манумского и других святых отцов еще более выявляют особенности характера и личности преподобного песнописца.

Преподобный Косма был носителем великого творческого дара слова. Этот дар сочетался в нем с тихостью его жизни и святительского делания в небольшом палестинском городе. Всю жизнь он оставался искренним другом своего побратима — святого Иоанна Дамаскина, вместе с ним положил труды на составление Октоиха, праздничных стихир и канонов, вместе с ним же, согласно указаниям биографов, обличал иконоборческую ересь.

Преподобного Косму привлекали глубокие вопросы домостроительства спасения человека; на них он отзывался всей силой своего дарования. Он был носителем высокой, в полном смысле духовной жизни, из глубины которой и черпал силы для изъяснения таинств христианства. «...Ясно возгремел еси,— читаем мы в службе Преподобному,— педоуменное, страшное же и великое... строения таинство».

В свете стремлений современного человечества сохранить и восстановить образы ушедших великих носителей Духа Божия должна быть рассмотрена и наша попытка дать посильное представление о гении великого гимнографа VIII века — преподобного Космы Манумского. Всему человечеству, и особенно Церкви Христовой, оставлено святителем Космой великое наследие Слова, являющегося украшением рода нашего. И всему человечеству оставлено Преподобным в его трудах руководство к подлинной духовной жизни.

ЛИТЕРАТУРА

- С. Булгаков.* Месяцеслов и Триодной Православной Церкви. Харьков. 1895.
Преп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни. Москва, 1852.
А. П. Голубцов. Из чтений по церковной археологии и литургике. Ч. II. Литургика. Сергиев Посад, 1918.
Св. Дмитрий, митрополит Ростовский. Четви-Минен. Москва, 1880.
И. Карабин. Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910.
Е. Ловягин. Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. СПб., 1875.
 Минен. Москва, Синод. типография, 1913.
 Триодь постная. Москва, Синод. типография, 1895.
Филарет, архиеп. Черниговский и Нежинский. Историческое учение об отцах Церкви, ч. III. СПб., 1882.

ОКТАВИЙ

1

Я думал об Октавии, добром и верном своем друге. Перебирая свои воспоминания, я почувствовал, какая нежная любовь к этому человеку живет во мне. [2] Я словно вернулся в прошлое, а не просто вызвал в памяти то, что ушло и исчезло. Образ его, пусть я не вижу его глазами, живет в самых глубинах моего существа. [3] Понятно, почему этот исключительный, благородный человек, уйдя, оставил такую неутолимую тоску по себе: он и сам всегда горячо любил меня; в заботах и в серьезных делах желания наши совпадали; мы и хотели одного и того же и от одного и того же отказывались¹; ты подумал бы, что в двух людях живет одна душа. [4] Только он знал о моих любовных увлечениях; он разделял мои заблуждения; когда же этот туман рассеялся и я вынырнул из глубин мрака на свет истины и мудрости², то он не пренебрег мной, как спутником, хотя уже обогнал меня — тем больше ему славы. [5] Мысли мои вращались вокруг всей нашей совместной жизни и дружбы; с особенным вниманием остановился я на той его речи, сильные доводы которой обратили к истинной вере Цецилия, тогда еще крепко державшегося пустого язычества.

2

Он приехал в Рим по делам и ради свидания со мной¹; оставил дом, жену, детей, особенно дорогих в этом невинном возрасте, когда они только пытаются что-то сказать: их лепет еще сластнее от этих ломаных слов, на которых спотыкается язык! [2] Я не могу выразить, каким неудержимым ликованием исполнил его приезд мою душу: моя радость еще увеличилась от того, что самый дорогой для меня человек оказался со мной так неожиданно. [3] Дня через два почти постоянное пребывание вместе утोलило наши изголодавшиеся сердца: мы узнали взаимно, что за время нашей разлуки случилось с каждым и было нам неизвестно. И нам захотелось отправиться в Остию², прелестный городок, где я охотно и с пользой лечился морскими купаниями, иссушавшими в моем теле излишние соки. Кроме того, праздник виноградного сбора дал мне передохнуть от судейских забот³. Как раз в это время после летних дней приходит осень с ее умеренной погодой. [4] Итак, на рассвете мы отправились к морю, желая прогуляться по берегу; ветерок легким дыханием оживлял наши члены, и так приятно было чувствовать, как оседает под ногой песок, уступая легкому нажиму ноги. Цецилий, заметив изображение Сераписа⁴, поднес руку ко рту и послал ему поцелуй⁵, как это обычно делает суеверная толпа.

3

Тогда Октавий сказал: «Брат Марк, хорошему человеку не годится покидать в слепоте простонародного неведения человека, который делит твою жизнь, и домашнюю и общественную¹. И ты терпишь, чтобы он среди бела дня спотыкался о камни, хотя и отделанные в виде статуй, умащенные и увенчанные²? Ты же знаешь, что это заблуждение позорит тебя не меньше, чем его!»

[2] Пока он говорил это, мы прошли уже через центр города и оказались на открытом берегу. [3] Волны медленно накатывали на его песчаную

кромку, выглаживая песок, словно в аллее для прогулок. Море никогда, даже в безветрие, не бывает спокойно; оно не заливало берег седыми, пенистыми валами, и мы любовались непрерывно набегающей волнистой грядой с курчавой пеной. Мы стояли у самой воды, и она то обдавала ноги, ударяясь о них, то откатывалась назад, возвращаясь обратно. [4] Медленно и спокойно подвигались мы вперед, иля по краю мягко изгибавшегося берега и за разговором не замечая пути. Разговор вел Октавий: он рассказывал о своем морском путешествии. [5] Беседуя, мы оставили за собой довольно большое пространство и, повернув, пошли по той же самой дороге. Дойдя до того места, где вытасненные на сушу суденышки поконились в защиту от земляной сырости на дубовых подставках, мы увидели мальчиков, которые с увлечением состязались, кидая в море камешки. [6] Игра эта состоит в том, чтобы, подобрав на берегу круглый, выглаженный морским волнением камешек, присесть на корточки, наклониться вперед и, держа камешек в горизонтальном положении, бросить его изо всей силы так, чтобы он либо несся, кружась, над самой поверхностью воды, постепенно опускаясь все ниже, либо показывался над верхушками гребней, все время подпрыгивая вверх. Среди мальчиков тот считается победителем, чей камешек пролетит дальше и чаще выскакивает из воды³.

4

Все мы наслаждались этим зрелищем; один Цецилий ни на что не обращал внимания и не смеялся над состязанием. Он молчал, был встревожен, держался в стороне, и по лицу его было видно, что его что-то печалит. [2] «В чем дело? — обратился я к нему. — Почему не вижу я обычной твоей живости и не нахожу в глазах того веселого огонька, который бывает в них и за серьезным делом?»

[3] «Меня мучат и не дают покоя слова нашего Октавия; он обрушился на тебя, браня за твою небрежность, чтобы прикровенно, и тем еще сильнее, изобличить меня в невежестве. [4] Я этого так не оставлю: целиком, заново надо мне все обсудить с Октавием¹. Если дозволено рассуждать с ним мне, человеку совсем иного образа мыслей, то он сразу поймет, что рассуждать в дружеском кругу легче, чем вести философский спор. [5] Только сядем на этой каменной дамбе, защищающей бани и выдающейся в открытое море, чтобы можно было и отдохнуть с дороги и больше внимания уделить спору».

[6] Мы уселись по его словам, причем меня посадили посередине, уважительно прикрыв собой с обеих сторон: этим мне не оказывали особого внимания или почета² — дружба всегда рождается между равными или равными их делает, — а чтобы я, как посредник, преклонил свое ухо к обоим сторонам, находясь с ними в непосредственной близости и, сидя в середине, разделял обоих спорщиков.

5

Цецилий начал так: «У тебя, дорогой Марк, нет никаких сомнений в том, до чего мы сейчас доискиваемся: ты ведь хорошо ознакомился и с одной жизнью и с другой; одну ты отверг, другую целиком одобрил. Сейчас, однако, тебе надо так настроить свою душу, чтобы держать весы, как самому справедливому судье, не наклоняя их из пристрастия ни в одну сторону: да не покажется, что решение свое ты принял не в силу наших доводов, а вынес его по голосу чувства. [2] Итак, если ты председательствуешь, как человек для меня новый, как незнакомый с обеими сторонами, то мне не составит никакого труда показать, что всякое знание, касающееся человека, сомнительно, неверно, лишено основания, скорее правдоподобно, чем истинно¹. [3] Тем удивительнее, что некоторые люди, наскучив пылким исканием истины, безрассудно поддаются под власть любых взысканий вместо того, чтобы прилежно упорствовать в своих изысканиях.

[4] Итак, всем следует возмущаться и скорбеть, что люди, при этом невежественные, без всякого образования, ничего не смыслящие в самом ничтожном, осмеливаются высказывать твердое суждение о самом важном и великом, о чем в течение стольких столетий, вплоть до нашего дня, спорят даже философы многих школ. [5] Это понятно: человек по своей ограниченности не может проникнуть в дела Божества; нам не дано знать, не позволено доискиваться, да и неблагоприятно догадываться ни о том, что находится над нами, высоко в небе, ни о том, что погружено в подземные глубины. Мы справедливо можем считать себя достаточно счастливыми и разумными, если, повинаясь знаменитому изречению древнего мудреца, ближе узнаем себя самих². [6] Поскольку, однако, уступая нездоровому и глупому стремлению, мы выходим за пределы своего ничтожества и, брошенные на землю, дерзостно и жадно стремимся подняться выше неба и звезд, то не будем, по крайней мере, опутывать это блуждание наше представлениями пустыми и пугающими.

[7] Допустим, что семена всего сгустились, так как вначале природа сама оплодотворила себя: кто здесь Бог — Творец? Допустим, что все соединилось от случайной встречи мировых частей, упорядочилось и получило свой облик; какой бог был устроителем? Пусть огонь зажег светила, пусть по свойствам своего вещества небо повисло над нами, земля в силу собственной тяжести осела вниз, море образовалось из натекающей влаги: откуда взятая благочестию, откуда страху, откуда суеверию?

[8] Человек и всякое животное, которое рождается, дышит и растет, представляет собой как бы произвольное сочетание элементов, на которые и человек и всякое животное вновь разделяется, разрушается и рассыпается: так все течет обратно к источнику и, совершив круговорот, возвращается в себя же: нет ни мастера, ни судьи, ни создателя. [9] Собираются семена огня — и вспыхивают новые и новые солнца; земля выдыхает испарения, они становятся плотнее и превращаются в туман, который, сгустившись в виде облаков, поднимается вверх. Если они опускаются, льют дожди, дуют ветры, стучит град. Тучи столкнулись — и вот начинает греметь гром, вспыхивают яркие зарницы, сверкают молнии. Они падают куда придется, проникают в горы, попадают в деревья; ударяют, не разбирая, в места святые и неосвященные, убивают людей преступных и часто благочестивых. [10] Говорить ли о разных непредвиденных бурях, которые беспорядочно и бессмысленно опрокидывают обычное течение жизни? При кораблекрушении судьба добрых и злых одинакова, безразлична к заслугам их; при пожаре гибель приходит на правых и виноватых; когда чумная зараза поражает целую область, то умирают все без разбора; в свирепом разгаре войны падают как раз лучшие. [11] В мирное время негодяи не только на равном положении с хорошими людьми, но их даже уважают, так что в большинстве случаев не знаешь, ненавидеть ли их порочность, или желать себе их благополучия. [12] Если бы миром управляли Провидение и Божественная воля, то никогда Фаларид и Дионисий не заслужили бы царства, Рутилий и Камилл — никогда ссылки, Сократ — никогда яду³. [13] Вот деревья, покрытые плодами, вот уже побелевшая жатва, вот налившийся пьяным соком виноград: их портит ливнем, бьет градом. Неведомая нам истина от нас или скрыта и спрятана, или — что вероятнее — судьба, свободная от законов, царит в многообразной и неверной смене случайностей.

6

Итак, и власть судьбы несомненна, и природа нам неведома. Поэтому насколько благочестивее и лучше, чтобы служители истины твердо держались предковских уставов, соблюдали завещанную религию, чтити богов, бояться которых, а не узнавать ближе учили тебя родители; лучше не рассуждать о существовании богов, а верить предкам, которые в первобытные

времена, при самом возникновении мира, удостоились иметь богов друзьями и царями! Поэтому-то по всему государству жители провинций и городов имеют свои особые богослужения и почитают своих, родных богов: элевсинцы — Цереру, фригийцы — Матерь, эпидаврийцы — Эскулапа, халдеи — Бела, Астарту — сирийцы, Диану — таврии, галлы — Меркурия¹ и всех — римляне².

[2] Они и подчинили весь мир своей власти и своему влиянию, и простерли свое государство от пределов, куда не доходит солнце, и за грань самого океана, потому что на войне они мужественны и богобоязненны, потому что город свой они укрепили благоговейным богослужением, целомудрием чистых дев³, достоинством множества почитаемых жрецов. Осажденные, потеряв всё, кроме одного Капитолия, они чтут богов, от которых за их гнев другой народ уже отвернулся бы; они проходят через строй галлов, удивляющихся этой смелой вере, безоружные, но вооруженные благочестием⁴. Только что захватив неприятельский город, среди разгула свирепой победы, они уже склоняются перед побежденными божествами, отовсюду приглашают чужих богов и делают их своими, воздвигают алтари даже неведомым богам и манам. [3] Принимая святыни всех народов, они заслуженно получили их царства. И благочестие их пребывает навеки неизменным: долгое время не сломало его, а увеличило; чем древнее их обряды и храмы, тем они священнее.

7

И не напрасно (я решусь, пожалуй, пока что присоединиться к ним и лучше уже делить их заблуждения) предки наши так усердно следили за полетом птиц, вопрошали внутренности¹, устанавливали священнодействия и строили святилища. [2] Посмотри, о чем помнит история: ты заставишь, как они приобщаются ко всем религиям с их обрядами, затем ли, чтобы отблагодарить божество за его милосердие, затем ли, чтобы отвратить нависший гнев или умиловить уже разразившийся и свирепствующий. [3] Свидетельствует о том Идейская Матерь, которая, прибыв, подтвердила, что целомудренна женщина, и освободила город от страха перед врагами; свидетельствуют священные статуи двух братьев-наездников, изображенных так, как явились они у озера: запыхавшись, на взмыленных, запаренных лошадях, возвестили они победу над Персеем в тот самый день, когда они ее одержали; свидетельствует повторение игр, потребованное через сновидение одного плебея оскорбленным Юпитером²; свидетельствует благосклонно принятое самопожертвование Дециев; свидетельствует и Курций, который заровнял глубину зияющей бездны своей лошадью и собственным телом, вернее, честной своей жертвой³.

[4] Чаше даже, чем мы хотели бы, пренебрежение ауспициями свидетельствовало о присутствии богов: Аллия — «зловещее имя», Клавдий и Юний, которые не сразились с пунийцами, а только загубили флот; Фламиний презрел ukazания авгуров — и Тразименское озеро вздулось и помутнело от римской крови; нам приходится отбирать у парфян свои знамена, потому что Красс насмеялся над зловещими угрозами, которые заслужил⁴. [5] Я пропускаю старинные рассказы (их много), оставляю в стороне стихи поэтов о рождении богов, их дарах и милостях: прохожу мимо предсказаний оракулов: да не покажется вам, что древность слишком сказочна. Обрати внимание на храмы и святилища богов, которые охраняют и украшают Рим; они освящены скорее присутствием божественных насельников, родных и пришлых, а не убранством и роскошными приношениями. [6] И прорицатели до такой степени исполнены божеством и соединены с ним, что видят будущее, подают защиту в опасностях, исцеление в болезнях, надежду в печалях, помощь в несчастьях, утешение в бедствиях, в страданиях облегчение⁵. Даже во сне мы видим, слышим и узнаём богов, которых днем кощунственно отрицаем и не желаем знать, чьим именем ложно клянемся.

8

Итак, все народы в нерушимом согласии верят в существование бессмертных богов, хотя ни природа их, ни происхождение неизвестны. Мне невыносим человек, столь дерзкий, до того надутый какой-то безбожной премудростью, что он силится разрушить или подорвать эту веру, столь древнюю, столь полезную, столь спасительную. [2] Пусть это будет сам Феодор Киренец или его предшественник Диогор Мелосец¹, которому древность присвоила прозвище «безбожного»; оба они, утверждая, что нет никаких богов, уничтожили почитание их и страх божий, который руководит человечеством. Их нечестивое учение, прикрытое именем и авторитетом мнимой философии, никогда не имело силы и влияния.

[3] Когда афиняне изгнали из своих пределов Протагора из Абдера², скорее рассуждавшего о божестве, а не кощунствовавшего, и в народном собрании сожгли его сочинения, то как не сокрушаться, что люди — потерпите, что в защите своего дела я дам волю запальчивости — люди, говорю я, из жалкой, запрещенной, отчаявшейся шайки идут на богов? [4] Собрав подонки невежественного простонародия и легковерных женщин, оступающихся по легкомыслию своего пола, создают они заговор безбожников, объединяемых — не для богослужения, а для преступлений — ночными сборищами, постами, праздниками и ужасной пищей. Это — порода, прячущаяся по вертепам и бегающая света, немая в обществе и болтливая по углам. Они отворачиваются от храмов, словно от мест для сжигания трупов, отплевываются от изображений богов, смеются над святынями, жалеют, жалкие, — возможно ли? — наших жрецов; пренебрегают почестями и пурпуром³ — они, оборванцы! [5] Какая изумительная глупость и невероятная наглость! Страшась неизвестного и будущего, они ни во что ставят пытки в настоящем, и, боясь умереть после смерти, живые умереть не боятся — до такой степени лживая надежда, утешающая воскресением, уничтожила в них ужас перед смертью.

9

Развращенность дает пышные всходы, со дня на день расплозается злонаравие, и по всему миру размножаются мерзкие святилища этого безбожного сообщества. Вырвать это, наконец, с корнем, предать проклятию! [2] Члены его узнают своих по тайным меткам и знакам и любят друг друга еще до знакомства. У них какое-то сменение религии и разврата: они без разбора называют себя братьями и сестрами, так что самый обычный блуд от привхождения этого священного имени становится уже кровосмешением. В своем пустом и безумном суеверии они похваляются преступлениями. [3] Не будь здесь в основе правды, чуткая молва не наговорила бы о них таких ужасов и такого, что и рассказать неловко. Я слышу, они в силу какого-то глупого верования почитают голову самого жалкого животного — осла¹; религия, достойная таких нравов и порожденная ими! [4] Другие говорят, что они поклоняются детородным частям своего предстателя и жреца² и чтут его тайные органы, считая его как бы самим отцом. Не знаю, может быть это и неправда, но тайные ночные службы естественно вызывают такие подозрения. Те, кто рассказывает, что они молятся человеку, наказанному за преступление самой страшной казнью, и его кресту, уделяют потерянному и преступникам алтарь, им подобающий: пусть чтут то, чего заслуживают!

[5] Рассказ о посвящении новообращенных вызывает ужас: он широко известен. Перед тем, кого они приобщают к своим таинствам, кладут ребенка; он весь засыпан зерном, и неопиту предлагают наносить по зерну удары, будто бы невинные; ребенок гибнет от полученных вслепую ран. Эту кровь — о, злодеяние! — они жадно лижут, эти члены наперебой рвут, этой жертвой скрепляют свой союз³; сознание общего преступления — порука взаимного молчания. Такое богослужение гнуснее всякого богохульства.

[6] Пиршества их также известны: о них говорят все и повсюду, они засвидетельствованы даже речью нашего земляка из Цирты. В праздник они сходятся на обед с детьми, сестрами и матерями — тут люди всякого пола и всякого возраста. После многочисленных кушаний, когда пиршество уже в разгаре и пьяные застольники пылают жаром кровосмесительной похоти, собаке, привязанной к подсвечнику, бросают лепешку за черту, до которой она может дотянуться, и тем самым заставляя ее стремительно прыгнуть. [7] Свет — изобличитель опрокинут и погашен; в бесстыдных потемках сплетаются они в бесстыдной похоти по воле случая; если не делом, то мыслью все они одинаково повинны в кровосмешении, ибо желанием все стремятся к тому, что может случиться с кем-нибудь из них¹.

10

Многое я сознательно пропускаю, слишком много и этого. Что все это целиком или в значительной части верно, это подтверждается таинственностью их извращенной религии. [2] Зачем они так старательно скрывают и прячут предмет своего почитания, каков бы он ни был? Все доброе радуется известности; прячутся преступления. Почему у них нет никаких алтарей, никаких храмов, никаких известных изображений? Не потому ли никогда не говорят они открыто, никогда свободно не собираются, что их тайная вера заслуживает наказания или навлекает позор?

[3] Откуда взялся, кто он и где находится их Бог, особенный, одинокий, покинутый, Которого не знал ни один свободный народ, ни одно царство и даже римляне с их благочестием? [4] Только жалкое иудейское племя чтит единого Бога, но открыто, но в храмах, при алтарях, жертвами и службами. И Бог Этот до такой степени слаб и бессилен, что вместе со Своим народом оказался в плену у римлян.

[5] А какие чудовищные выдумки сочиняют христиане! Этот их Бог, Которого они не могут ни видеть, ни показать, тщательно вникает в поступки и нравы всех людей, во все их слова и даже тайные помышления. Он, видимо, бегает взад и вперед и всюду находится. Они хотят представить Его надоедливый, беспокойный, даже бесстыдно любопытный, раз Он присутствует при всяком деле и скитается по всем местам; Он не может помочь одному, разрываясь между всеми, и не может удовлетворить всех, будучи занят кем-нибудь одним.

11

Что еще? Всей земле и самой вселенной с ее светилами грозят они пожаром и ожидают их гибели. Нарушится будто бы извечный порядок, установленный по божественным законам природы. Разорвется связь между всеми стихиями, небесные скрепы разойдутся, и эта громада, в которой мы находимся, рухнет¹. [2] Не довольствуясь этим безумным вымыслом, они еще приплетают к нему бабьи рассказы: они, после смерти зола и пепел, по их словам, возродятся; по какому-то легковерию они верят своим выдумкам: можно подумать, что они уже воскресали. [3] Двукратная нелепость и сугубое безумие — возвещать гибель небу и звездам, которые мы оставляем такими же, какими застали, а себе, умершим, сгнившим, которые как родимся, так и погибаем, обещать вечную жизнь!

[4] Понятно, почему они не признают костров и осуждают погребение в огне!² Как будто всякое тело, хотя бы и не отданное пламени, не рассыплется с течением времени в прах. Не все ли равно, разорвут его дикие звери, поглотит море, закроет земля или уничтожит пламя? Всякое погребение для трупа, если он его чувствует, мучительно, а если не чувствует, то в самой быстроте уничтожения есть уже облегчение. [5] Обманутые, заблуждающиеся, они обещают себе, как людям хорошим, блаженную и вечную жизнь после смерти³; остальным, как злодеям, — вечные мучения.

[6] К этому можно много добавить, но я тороплюсь. Злоден именно они, я это разъяснил, и тут я спокоен. Да если бы я и согласился считать

их праведными, то ведь большинство приписывает и преступление и невинность судьбе и вы с этим соглашаетесь, только другие приписывают все наши поступки судьбе, а вы — Богу. Вы хотите для своей общины не людей, пришедших к вам по своей воле, а избранников Божиих; вы придумали несправедливого судью, который наказывает людей за их участь, а не за их волю.

[7] Хотелось бы мне, однако, разузнать: воскреснет человек в теле, и в каком теле, в том же самом или в обновленном? Без тела? Но тогда, насколько я знаю, не будет ни разума, ни души, ни жизни. В том самом теле? Но оно уже давно распалось. В другом теле? Значит, родится новый человек, а не восстановится тот, прежний? [8] Прошло, однако, столько времени, протекли бесчисленные века: вернулся ли из преисподней хоть один человек, хотя бы так, как Протесилай, только на несколько часов⁴, примера ради, чтобы мы поверили? [9] Всё это выдумки больного воображения и бессмысленные утешения, которыми забавляются обманщики — поэты, чтобы придать приятности своим стихам. Вы, люди слишком доверчивые, всё это неуклюже переделали и перенесли на вашего Бога.

12

Вы не извлекаете никаких уроков из вашей теперешней жизни — до такой степени обмануты вы пустыми обещаниями напрасных молитв. По своей жизни, бедняги, поймете, что грозит вам после смерти, [2] вот часть ваших, бóльшая и лучшая, по вашим словам: вы нуждаетесь, мерзнете, трудитесь, голодаете — и Бог ваш это терпит и этого не замечает; Он не хочет или не может помочь Своим — настолько Он бессилен или несправедлив!¹ [3] Тебя, грезящего о бессмертии, сотрясает в тяжкой болезни, ты горишь в лихорадке, терзаешься в болях и всё еще не понимаешь своего положения? Не видишь своей бренности? Против воли своей, бедняга, избобличен ты в своей слабости, но признаться в ней не хочешь.

[4] Оставляю, впрочем, то, что является общим уделом. Вам же грозят еще наказания, пытки, кресты, на которые вы не будете уже молиться: на них придется взойти; огонь, вами предсказываемый и вам страшный². Где же Этот Бог, Который может помочь ожившим, а живым не может?

[5] Разве римляне без вашего Бога не властвуют, не царствуют, не пользуются благами всей земли и не господствуют над вами? А вы пока что не знаете минуты покоя, отказываетесь от честных удовольствий, не посещаете зрелищ, не принимаете участия в праздничных шествиях; на общественных пиршествах вас нет; состязания в честь богов, жертвенные яства и вино, которым совершили возлияния, внушают вам ужас³. Так боитесь вы богов, существование которых отрицаете. [6] Вы не увиваете голову цветами, не достаиваете тело ароматов, благовония вы сохраняете для покойников, в венках отказываете даже могилам: бледные, перепуганные, достойные сострадания, но сострадания наших богов. Так-то, несчастные! Вы и не воскреснете, а пока что и не живете.

[7] Поэтому, если осталась у вас доля разума или скромности, перестаньте шарить по небесным просторам и выведывать тайные судьбы мира; хватит и того, что под ногами, особенно людям необразованным, неотесанным, грубой деревенщине, которой не дано разбираться и в земных делах, а тем более в божественных.

13

Если, впрочем, есть охота философствовать, то пусть тот из вас, кому это по силам, следует Сократу, первому из мудрецов. Известен его всегдашний ответ на вопрос о небесных явлениях: «То, что над нами, нас не касается». [2] Оракул по справедливости засвидетельствовал его исключительную мудрость. Он вполне уразумел этот ответ оракула и оказался

первым из всех не потому, что всё узнал, а потому, что твердо усвоил: он ничего не знает; сознание своего неведения и есть высшая мудрость¹.

[3] Отсюда проистекло и осмотнительное сомнение в вопросах важнейших сначала у Аркесилая, а много спустя у Карнеада и большинства академиков², философствовать в таком роде люди образованные могут безопасно для себя, а образованные — себе во славу. [4] Разве медлительность лирического поэта Симонида³ не заслуживает всеобщего изумления и следования? Когда тиран Гиерон⁴ спросил у него, что, по его мнению, представляют собой боги и каковы они, Симонид попросил себе сначала на размышление один день, на завтра продлил этот срок до двух, затем прибавил еще столько же. Когда, наконец, тиран осведомился о причинах такой отсрочки, он ответил: чем больше задерживается он на своих размышлениях, тем темнее становится для него истина.

[5] По моему мнению, всё, что так сомнительно, как оно и есть, следует оставить в покое; если столько и таких людей рассуждали об этом, то нечего дерзко и необдуманно принимать другие решения; не надо вводить бабьих суеверий и разрушать вконец религиозное чувство.

14

Цецилий кончил и улыбнулся (он успокоил переполнявшее его негодование пространной и пылкой речью). «Что на это осмелится сказать Октавий? Он — человек из Плавтова рода, первый из мельников, последний из философов»¹.

[2] «Погоди, — сказал я, — торжествовать над ним победу; нехорошо восхищаться тебе совершенством своей речи прежде, чем обе стороны полностью не высказались, тем более, что, споря, добиваетесь вы не похвалы, а истины. [3] И хотя речь твоя доставила мне большое удовольствие тонкостью и разнообразием доказательств, но я обеспокоен по причине более глубокой и по поводу не настоящей беседы, а метода всяких обсуждений: в большинстве случаев самую очевидную истину можно пошатнуть сильными и красноречивыми доводами. [4] Хорошо известно, что так и случается по легковерию слушателей, которые, прельстившись словами, отвлекаются от сути дела; соглашаясь без разбора со всем сказанным, они не в состоянии провести границу между ложным и верным; они не знают, что истина бывает невероятной, а ложь правдоподобной. [5] Чем чаще верят они чьим-либо утверждениям, тем постояннее изобличают их люди сведущие. Попадая постоянно впросак по собственному неразумию, они снимают вину с рассудившего, жалуются на недостоверность всего и предпочитают оставить всё висеть в воздухе, лишь бы не думать о том, в чем можно обмануться. [6] Заранее решим поэтому: мы не возненавидим всякое обсуждение, подобно тому, как возненавидело людей неискушенное большинство, злобно проклинаящее весь род человеческий². Неосмотнительных и доверчивых людей обошли те, кого они считали хорошими. И вот они, снова ошибаясь, подозревают всех и боятся, как бесчестных, даже тех, в ком могли бы почувствовать прекрасных людей. [7] Будем стараться, чтобы обе стороны приложили к своему рассуждению всяческое тщание, и так как обычно с одной стороны находится истина, которая прячется, а с другой — удивительное умение уподобить словесное изобилие достоверной и неопровержимой цепи доказательств, то давайте как можно тщательнее взвешивать каждое доказательство, чтобы, воздав хвалу остроумию, иметь возможность выбрать, одобрить и принять то, что действительно правильно».

15

«Ты не выполняешь обязанностей совестливого судьи, — воскликнул Цецилий. — Очень несправедливо с твоей стороны обессиливать мою речь вмешательством в столь важное обсуждение. Октавию предоставлено разбить, если он сможет, поодиночке все мои доводы, пока они никем еще не затронуты и не опровергнуты».

[2] «Ты обвиняешь меня,— сказал я,— в том, что предложено мною, если не ошибаюсь, на общую пользу: старательно рассмотреть и взвесить наш приговор, принимая во внимание не дутое красноречие, а сущность самого вопроса. Не жалуйся, больше отвлекаться не будем: в полном молчании выслушаем ответ нашего Януария, который очень хочет ответить».

16

«Я буду говорить как смогу, по своим силам,— сказал Октавий,— и ты постарайся вместе со мной остановить правдивым словом грязный поток этой едкой ругани. [2] Не скрою: сначала мысли моего Наталия до такой степени блуждали, сбиваясь в сторону, были так неуловимы, что я стал уже сомневаться, не сознательно ли всё у него перепутано, или он действительно заблудился и потерял точку опоры. Он то верит в богов, то начинает сомневаться, чтобы неопределенностью своих положений совсем лишить достоверности наш ответ. Я только не допускаю мысли, что мой Наталий может лукавить: его простосердечие несовместимо с такой изворотливостью. [3] В чем же дело? Человек, не знающий верной дороги, останавливается, неподвижный и растерянный, на развилке, откуда идет множество свертков; он не знает верной дороги и не решается ни выбрать какую-нибудь одну, ни признать все верными. Так и тот, кто не утверджен в истине, переходит от одного сомнения к другому, стóбит появиться какому-нибудь учению, хотя и недостоверному. [4] Не удивительно, если Цецилия кидает в разные стороны волнами противоречий. Чтобы этого больше не было, я опровергну его утверждения, сколь они ни разнообразны, и разобью их, опираясь на одну общепризнанную истину: ему тогда не придется и в остальном сомневаться и колебаться.

[5] Мой брат выходит из себя: он не может вынести, досадует, негодует, скорбит, что люди необразованные, бедняки, невежды рассуждают о божественном. Да будет ему известно, что все люди без различия возраста, пола, звания наделены от рождения разумом и смыслом; мудрость получают не по счастливой случайности: она врождена¹. Сами философы и те, кто вошли в историю как создатели культуры, прежде чем прославиться своими талантами, слыли и мужиками, и оборванцами, и невеждами. Богатые люди настолько опутаны своим богатством, что им привычнее думать о золоте, чем о небе. Наши бедняки обрели путь к истине и передали свое учение другим. Отсюда явствует, что умственные способности не приобретаются богатством и не даются учением; они рождаются одновременно с душой. [6] Нечего поэтому негодовать или скорбеть, если любой простец спрашивает о божественном, думает и говорит о нем: дело ведь не в авторитетности рассуждающего, а в истине самого рассуждения. Больше того, чем безыскусственнее речь, тем яснее ее смысл: она не подкрашена пышным и приятным велеречием, а идет прямо, куда направляет истина.

17

Я не отказываюсь от тех вопросов, которые Цецилий поместил среди важнейших; человек должен знать себя и обдумать, что он такое, откуда появился, зачем. Представляет он собой сгусток элементов, стройное сочетание атомов? А не вернее ли, что Бог сотворил его, создал его облик, одушевил его? [2] Узнать и раскрыть это мы не можем, не вникнув во всю совокупность явлений; всё ведь так соединено, связано и сцеплено, что если ты тщательно не исследуешь сущность Божества, то не поймешь и природы человека. Ты не справишься с государственными делами, если не познакомишься раньше с миром, этим общим для всех государством. Главное ведь наше отличие от диких животных в том, что они, понуро склоненные к земле, на то и созданы, чтобы ничего не видеть, помимо корма; нам же, чье лицо поднято кверху, кому дано взирать на небо, нам даны и речь и разум, через который мы познаём, чувствуем Бога и упо-

добляемся Богу. Нам грешно и недозволено не замечать небесной славы, которая являет себя и нашим глазам и нашим чувствам; искать на земле то, что ты должен найти в вышних, есть кощунство и притом величайшее.

[3] Лишены, по-моему, ума, понимания, да просто не имеют глаз люди, которые считают, что этот мир во всей его красе создан не Божественным разумом, а есть только собрание каких-то случайно соединившихся кусков.

[4] Подними глаза к небу, погляди на всё, что внизу и вокруг: что несомненное, что очевиднее, как не существование некоего Божества, наделенного высочайшим разумом, Которое одушевляет, приводит в движение, дает жизнь всей природе и управляет ею? [5] Посмотри только на небо: как широко оно распростерлось и как быстро вращается; ночью оно изукрашено звездами; днем освещено солнцем! Ты поймешь, в каком Божественном равновесии находится оно по воле высшего Распорядителя. Посмотри, как солнце круговым движением своим определяет год; посмотри, как месяц начинается и идет к концу, следуя за лунными фазами. [6] Говорить ли о неизменном чередовании темноты и света, определяющем смену труда и отдыха? Оставим астрономам странные рассуждения о том, как светила управляют мореплаванием и приводят сроки пахоты и жатвы. Всё это нуждалось в великом мастере и совершенном разуме не только для своего создания, бытия и распорядка; их постичь и почувствовать невозможно без высокого творческого Разума.

[7] В стойком разнообразии сменяются времена года и дары их; разве о своем Создателе и Отце весна не свидетельствует своими цветами, лето — жатвой, осень — прелестью зрелых плодов, зима — столь необходимыми маслинами? Порядок этот легко был нарушился, не будь утвержден вышним Разумом. [8] Сколько промыслительной заботливости в том, чтобы создать не только зиму с ее обжигающим холодом и лето с его иссушающим зноем, но вставить между ними весну и осень с их умеренной погодой, чтобы времена вращающегося года переходили, соскальзывали одно в другое незаметно и не принося вреда.

[9] Обрати внимание на море: оно покорно лежит в берегах; взгляни на деревья: земля дает им жизнь из недр своих; посмотри на океан с его сменяющимися приливами и отливами; взгляни на источники: они текут из непересыхающих водяных жил; посмотри на реки: они идут всегда по издавна проложенному руслу. [10] Говорить ли о том, как кстаи расположены высокие горы, пологие холмы, раскинувшиеся равнины! Говорить ли, как многообразны средства защиты у животных: одни вооружены рогами, у других есть зубы, у этих крепкие копыта, те утыканы колючками; эти живут на свободе благодаря быстрым ногам и крыльям, уносящим их ввысь.

[11] А больше всего о Боге, как о мастере, говорит самая красота нашего облика: прямой рост, лицо, поднятое кверху, глаза, помещенные в голове, как на сторожевой вышке, где размещены, как в кремле, и остальные органы чувств.

18

Перебирать все подробности долго. У человека нет ни единого члена, который не был бы ему необходим и не сообщал ему благообразия. И что еще удивительнее: все они имеют одинаковую форму, но у каждого очерчены по-разному; мы все схожи между собой, но ни один не похож на другого. [2] А рождение человека? Разве жажда воспроизведения не от Бога и не по Его воле вместе с созревaniem плода груди наливаются молоком и нежный отпрыск вырастает на обильной молочной влаге?

[3] Бог заботится не только о вселенной в целом, но и об отдельных ее частях. Британии не хватает солнца, но ей тепло от омывающего ее моря; засуху в Египте умеряет Нил; Евфрат вознаграждает Месопотамию за отсутствие дождей, об Инде говорят, что он дает Востоку и семена и воду.

[4] Если, войдя в какой-нибудь дом, ты увидишь, что всё прибрано, расставлено, благолепно, то, конечно, ты подумаешь, что здесь есть хозяин, который всем распоряжается и который гораздо выше этих хороших вещей. Так и в этом доме, во вселенной. Если ты увидишь в земных и небесных явлениях промыслительный порядок и закон, то поверь: есть Хозяин и Отец всего мира, Который прекраснее самих звезд и целого мира.

[5] Итак, относительно Промысла нет никаких сомнений, но, может быть, ты считаешь нужным узнать, управляется ли Небесное Царство властью одного или волей многих. Ответить на этот вопрос вовсе не трудно: стóит только подумать о земных царствах, которые устраивались, конечно, по примеру Небесного. [6] Когда совместное царствование начиналось с доверия или кончалось без кровопролития? Оставляю в стороне персов, которые по лошадиному ржанию гадают об избраннике на царство¹, и забытую трагедию о фиванских братьях²; история близнецов, споривших о царствовании над пастухами и хижинами их, слишком известна³; война зятя и тестя⁴ охватила весь мир: огромная держава для двоих оказалась тесна.

[7] Посмотри вокруг: один царь у пчел⁵, один вожак в отаре, в стаде один начальник. И ты думаешь, что эта вышняя Власть может быть поделена, что от этой истинной, величественной и Божественной мощи можно что-то отколоть? Ясно ведь, что Бог, Отец всего, не имеет ни начала, ни конца; Он дарует всему бытие, а Сам вечен: до сотворения мира Он был Сам для Себя миром. Всё, что ни есть, Он вызывает к жизни словом, упорядочивает разумом, совершенствует Своей силой.

[8] Его нельзя видеть: Он слишком светел для наших глаз; Его нельзя ни понять, ни определить; Он не в меру нашего разума, бесконечный, неизмеримый и только одному Себе известный таким, каков Он есть. Наша грудь тесна, чтобы понять Его; достойно нас определяем мы Его, называя неопределимым. [9] Я скажу так, как чувствую: тот, кто думает, что он постигает Божественное величие, умаляет Его; кто не хочет умалять, тот признаётся в своем незнании.

[10] Не спрашивай имени Бога: Бог — Его имя. Имена нужны потому, что разобраться в толпе можно, только отметив каждого его собственным названием. Для Бога, Который один, достаточно слова «Бог». Если я назову Его Отцом, ты подумаешь о земном отце; если царем — что Он облечен плотью; если господином, решишь, что Он во всяком случае смертен. Убери лишние имена — и ты узришь Его славу.

[11] И разве не все в этом согласны со мной? Я слышу, как люди, простирая руки к небу, говорят только: «Боже»; «Бог велик»; «Бог истинен»; «если Бог даст». Что это? Обычная речь толпы или исповедание христианина? И те, кто считает владыкой Юпитера, ошибаются в имени, но согласно думают о его единовластии.

19

Я слышу поэтов, которые провозглашают «единого отца богов и людей» и уподобляют разум смертных дню, коему отец всего даровал свет. [2] Разве слова мантуанца Марона¹ не яснее, точнее и правдивее? Он говорит: «Изначально и небо, и землю, и прочие части мира питает живущий в них дух, приводит в движение разлитый в них разум, от которого род людей и животных и вообще все одушевленные существа». Он же в другом месте называет этот дух и разум богом. Вот его слова:

«Землю собой божество проникает,
все морские пространства, а также глубокое небо;
люди и звери им созданы, огонь с дождями он посылает».

А чем мы считаем Бога, как не разумом и духом?

[3] Пересмотри, если угодно, учения философов: ты увидишь, что они, хотя в словах и разных, но по существу единодушно сходятся на этой одной мысли. [4] Я оставляю тех необразованных древних мужей, которые за свои изречения заслужили названия мудрецов. Назовем первым Фалеса милетского²: первый из всех стал он рассуждать о небесном. Этот Фалес милетский объявил началом всего воду, а божеством — тот дух, который всё из воды образовал. Учение о воде и духе так глубоко и возвышенно, что человек сам не мог до него додуматься: оно внушено Богом. Ты видишь, что мысль первого философа находится в полном созвучии с нашей.

[5] После него Анаксимен³, а затем Диоген из Аполлонии учили, что воздух — это бесконечный, неизмеримый бог; и они мыслят о божестве сходно с нами.

[6] У Анаксагора богом называется беспредельный разум, приводящий всё в порядок и движение⁴; у Пифагора бог — это дух, проникающий всю природу, от которой получают жизнь все одушевленные существа⁵. [7] Ксенофан⁶, как известно, называл богом бесконечное Все, наделенное разумом. Антисфен говорил⁷, что у каждого народа своих богов много, но верховный — один; Спевсипп⁸ признавал богом жизненную силу, всем управляющую. [8] А Демокрит⁹? Он первый, правда, выдумал атомы, но чаще всего он ведь называет богом природу, которая творит образы, и разум. Стратон считает богом природу. Даже Эпикур, который сочинил, что богов вовсе нет или что они пребывают в бездействии, ставит над всем природу.

[9] Аристотель¹⁰ думает по-разному, но признаёт верховное владычество единого: иногда разум, иногда мир называет он богом, иногда ставит бога во главе мира. И Феофраст думает по-разному: отдает главенство иногда миру, иногда божественному разуму. Гераклид понтийский, хотя и по-разному, но приписывает миру божественный разум.

[10] Зенон, Хрисипп и Клеанф¹¹, при всем многообразии своих высказываний, неизменно возвращаются к мысли о единстве Промысла. Клеанф называет богом то дух, то душу, то эфир, но чаще всего разум. Зенон, его учитель, считает первопричиной всего то естественный божественный закон, то эфир, а иногда разум. Он же, объясняя, что Юнона — это воздух, Юпитер — небо, Нептун — море, огонь — Вулкан, а остальные боги народной веры суть также элементы, победоносно опроверг всеобщее заблуждение.

[11] Почти то же найдем у Хрисиппа, который считает богом божественную разумную силу в природе и в мире, а иногда роковую необходимость. Вслед за Зеноном он толкует стихи Гесиода и Орфея¹² в смысле естественно-научном. [12] Таково же учение Диогена Вавилонского¹³: в рассказе о рождении Юпитера, появлении на свет Минервы и о прочем в том же роде имеются в виду не боги, а явления природы.

[13] Ксенофонт, ученик Сократа¹⁴, говорит, что увидеть сущность истинного бога нельзя и поэтому не следует о ней допытываться; Аристон-стойк — что ее вообще нельзя понять; оба почувствовали величие бога, отчаявшись его постичь.

[14] Речь Платона о божестве и по содержанию и по изложению еще яснее: она была бы совсем божественна, если бы он иногда не загрязнял ее примесью общепринятых убеждений. У Платона в «Тимее» бог, по самому имени своему, — отец мира, создатель души, творец всего небесного и земного. Его, заявляет Платон в предисловии, и найти трудно: слишком он велик и всемогущ, а найдя, невозможно говорить о нем перед толпой¹⁵.

[15] Это почти совпадает с нашими взглядами: мы и знаем Бога и называем Его Отцом всего и никогда не говорим о Нем перед людьми, если нас не спрашивают.

20

Я изложил мнения почти всех прославленных философов: они признают единого Бога, пусть и обозначают Его разными именами. Можно подумать: или истинные философы сейчас — христиане, или христианами были философы тех времен.

[2] Если в мире есть Промысл и управляется он волей единого Бога, то нам не следует заодно с древними увлекаться глупыми сказками, которые их услаждали и пленяли; они опровергнуты их же философами, на стороне которых авторитет и разума и древности. [3] Предки наши легко вдавались в обман и слепо верили в разных диковинных чудищ: в много-составную Сциллу; многообразную Химеру; в Гидру, возрождающуюся от живительных ран; в кентавров — лошадей, сросшихся со своими всадниками. Что бы ни измыслила молва, они с удовольствием это слушали. [4] А эти бабьи сказки о людях: люди превращены в птиц и зверей; из людей возникли деревья и цветы? Совершайся это в прошлом, совершалось бы оно и теперь; так как это не может совершаться, то и не совершается¹.

[5] То же и с богами, в которых наши темные предки, простодушные и доверчивые, неосмотрительно поверили. Благоговейно почитая своих царей, желали видеть их изображения после смерти, стремились запечатлеть их память в статуях — и предметом богопочитания стало то, что было сделано себе в утешение. [6] И, наконец, пока мир не раскрылся для торговых сношений и пока не произошло смещения обычаев и обрядов, каждый народ почитал как достопамятного гражданина: основателя своего государства, славного вождя, целомудренную царицу, превзошедшую свой пол, изобретателя какого-нибудь благодетельного искусства. Так воздавали награду умершим и подавали пример потомству.

21

Прочти писания историков и писания мудрецов: ты узнаешь то же самое. Эвгемер¹ перебирает людей, которых признали богами за их доблесть и благодеяния; он перечисляет дни их рождения, их родину, их могилы, места их деятельности: у Юпитера — Дикте, у Аполлона — Дельфы, Фарос — у Исиды², Элевсин — у Цереры.

[2] Продик³ говорит, что к богам причислили тех, кто нашел в странствиях своих неизвестные злаки и тем принес людям пользу. Так же думает и философ Персей⁴; он добавляет, что одними и теми же именами называются найденные плоды и те, кто их нашел; в комедиях так и говорится: «Венера мерзнет без Либера и Цереры»⁵. [3] Александр Великий, македонянин, написал в знаменитом письме к своей матери, что какой-то жрец в страхе перед его могуществом выдал ему тайну о богах-людях; первым он называет Вулкана, а затем уже род Юпитера; от колосьев Исиды переходит к ласточке, сестру, пустой гробнице твоего Сераписа или Озириса: члены его были ведь разбросаны⁶.

22

Погляди, наконец, на самое их богослужение, на самые мистерии: ты увидишь печальный исход, смерть и погребение, скорбь и причитания о несчастных богах. Исида вместе со своим Киноскефалом и бритыми жрецами, скорбя и причитая, ищет потерянного сына¹, и несчастные почитатели ее бьют себя в грудь, подражая злосчастной матери в ее печали; затем, когда младенец найден, радуется Исида, ликуют жрецы, похваляется Киноскефал, нашедший ребенка — и из года в год не перестают они терять найденное и находить потерянное. Разве не смешно оплакивать то, что чтить, и чтить, что оплакиваешь? Эти священнодействия, некогда египетские, теперь стали римскими.

[2] Церера с зажженными факелами, опоясанная змеей, скитается в

тревоге и тоске, ища похищенную и совращенную Либеру. Вот элевсинские мистерии². [3] А службы в честь Юпитера? Вскармливает его коза; ребенка похищают у голодного отца, чтобы тот его не сожрал; бренчат кимвалы Корибантов, чтобы отец не услышал детского писка³.

[4] О службе Кибеле на Диндими неловко и рассказывать: она, безобразная и старая, как и подобает матери многих богов, не смогла соблазнить своего любимца, на горе себе ей понравившегося, и поэтому оскопила его; пусть евнухом будет и бог. Вот эта сказка и заставляет галлов чтить ее, увеча себя и превращаясь в полумужчин. Это не богослужение, а истязание⁴.

[5] А разве самый облик и вид наших богов не в позор им и не в поношение? Вулкан — хромой и увечный бог; Аполлон — безбородый, несмотря на свой возраст; Эскулап — с окладистой бородой, хотя он сын вечно юного Аполлона; зеленоглазый Нептун, сероглазая Минерва, волоокая Гера; у Меркурия — крылья на ногах, у Пана — копыта, у Сатурна — ноги в колодках. У Януса — два лица, как будто он ходит пятью назад; Диана иногда высоко подпоясана как охотница, но в Эфесе у нее множество грудей и сосков; она внушает ужас, представ трехголовой и многорукой Тривией⁵. [6] А сам ваш Юпитер? Его представляют то безбородым, то бородатым; у Юпитера — Аммона есть рога; Капитолийский держит молнии; Латинария обрызгивают кровью; Феретрия видят в камне. Незачем перечислять многочисленных Юпитеров: сколько у него имен, столько есть и чудовищ Юпитеров⁶. [7] Эригона повесилась, чтобы под именем Девы оказаться среди звезд; Касторы, чередуясь, умирают, чтобы жить; Эскулап поражен молнией, чтобы восстать богом; Геркулес, чтобы совлечь с себя человека, сгорает на Эте⁷.

23

Этим лживым сказкам учимся мы от наших непросвещенных родителей — и что еще хуже — в наши школьные годы усердно ими занимаемся, читая преимущественно поэтов, которые уже столько навредили истине своим авторитетом. [2] Прекрасно сделал Платон, изгнав из государства, учрежденного им в своем «Диалоге», знаменитого Гомера, прославленного и увенчанного¹. [3] Именно он, повествуя о Троянской войне, и вмешал, пусть забавляясь, ваших богов в людскую жизнь и деяния, попарно соединял их, поразил Венеру, Марса связал, ранил и обратил в бегство. [4] Про Юпитера он рассказывает, что остальные боги не связали его только потому, что его спас Бриарей; что он оплакал кровавым дождем сына своего Сарпедона, которого не смог вырвать у смерти; что, поддавшись чарам Венераиного пояса, он желал супруги своей Юноны с большим пылом, чем своих любовниц².

[5] Тут Геркулес убирал навоз, там Аполлон пас скот Адмета; Лаомедонту поставил стены Нептун, но платы за свою работу бедный каменщик не получил³. [6] Юпитеру куют на наковальне вместе с оружием для Энея его молнию, хотя небо, молния и гром существовали задолго до рождения Юпитера на Крите⁴. Изготовить же настоящую огненную молнию не мог Циклоп, а Юпитеру нельзя было ее не бояться. [7] Что сказать мне о Марсе и Венере, застигнутых в прелюбодеянии?⁵ О растлении Ганимеда⁶ Юпитером, которое освящено тем, что свершилось на небе. Все это выдуманно для того, чтобы как-то оправдать человеческие пороки.

[8] Такими-то вот выдумками и сладостной ложью развращают умы детей. С этими баснями, прочно усвоенными, дорастают они до полного расцвета сил и, несчастные, с этими же представлениями старятся, хотя истина и выходит на встречу, но для ищущих.

[9] Все писатели, заимавшиеся греческой и римской стариной, объявляли Сатурна, первого в роде и рою богов, человеком. Об этом знают историки Непот и Кассий; об этом говорят Талл и Диодор⁷. [10] Этот Сатурн бежал с Крита в Италию из страха перед своим неистовым сыном,

гостеприимно был принят Янусом и, образованный грек, многое показал грубым селянам: научил писать буквы, чеканить монету, изготавливать орудия. [11] Убежище свое он пожелал назвать Лацием, потому что тут он в безопасности укрылся; под своим именем основал город Сатурнию, Янус же дал имя Яникулу — оба оставили памятные места потомству⁸. [12] Человеком, конечно, был тот, кто спасался бегством; человеком, конечно, был тот, кто скрывался; он — отец человека и человеком рожденный. Его называли «сыном земли и неба», потому что италийцам родители его были неизвестны. И сейчас о людях, неожиданно появившихся, говорят, что они упали с неба, а незнатных и неизвестных мы называем «детьми земли». [13] Его сын Юпитер, по изгнании отца, царствовал на Крите, там он умер, там родил сыновей; до сих пор посещают грот Юпитера и показывают его гробницу; само святилище его указывает на его человеческую природу.

24

Излишне говорить о каждом боге и перебирать весь ряд этих людей-богов: смертная природа, явная в их родоначальниках, переходила в порядке наследования и к потомкам. Вы, может быть, думаете, что богами становятся после смерти? По ложной клятве Прокула богом стал Ромул¹, и Юба² — по воле мавров — бог³; обожествлены и остальные цари, не по вере в их божественное достоинство, а из уважения к их заслугам и власти. [2] Имя это, правда, дается им против воли: они упорно желают оставаться людьми, боятся стать богами и не желают этого даже в старости. [3] Богами не становятся умершие; бог не может умереть; не становятся и родившиеся, ибо всё, что рождается, умирает; божественно то, что не возникло и не исчезнет. Почему, в самом деле, если боги рождались, не рождаются они и сегодня? Юпитер, может быть, состарился, Юнона стала бесплодной, а Минерва поседела, не успев стать матерью? Не потому ли прекратились эти рождения, что исчезло доверие к подобным басням? [4] А потом: если бы боги могли рождать, а умирать не могли, то у нас богов стало бы больше, чем людей; им не хватило бы неба, их не вместил бы воздух, их не снесла бы земля. Ясно, что люди были те, о ком мы читаем, что они родились, и знаем, что они умерли.

[5] Кто же усумнится, что толпа молится их священным изображениям и публично их чтит потому, что невежественные умы обмануты изощренным искусством, одурманены блеском золота: от сверкания серебра и белизны слоновой кости люди слабеют умом.

[6] Если бы кто представил себе, какими орудиями пыток и какими инструментами пользуются, чтобы создать любую статую, то он покраснел бы за свой страх перед материалом, над которым измывается художник, делающий бога. [7] Деревянного бога, может быть, полено из погребального костра или кусок проклятого дерева⁴, подвешивают, обрубают, обтесывают, стругают. Золотого или серебряного отливают из грязной посуды, как это часто делалось для египетского царя, и бьют молотками, придавая форму на наковальне; каменного бога высекают, скоблят, какой-нибудь грязный малый его полирует; и как не чувствует он, в каком позоре рождается, так не чувствует потом и вашего почтительного поклонения⁵.

[8] Может быть, однако, камень, дерево и серебро еще не бог. Когда же он рождается? Вот его отливают, отделяют, выдалбливают — это еще не бог; вот его запаивают, собирают, ставят — это всё еще не бог; вот статую украшают, освящают, ей молятся — наконец, это бог, бог тогда, когда человек захотел увидеть в статуе бога и освятит статую.

[9] Насколько правильнее судят о богах ваших, следуя природе своей, бессловесные животные. Мыши, ласточки, коршуны знают, что эти боги ничего не чувствуют: они ходят по ним, на них садятся, и если бы вы их не отгоняли, они гнездились бы в самом рту вашего бога: пауки заплещут

тают его лицо; паутина свешивается с самой головы его. [10] Вы обтираете его, очищаете, отскабливаете и боитесь тех, кого сами делаете и охраняете; никто из вас не подумает, что прежде, чем чтить бога, надо его знать. Люди с удовольствием, не думая, повинуются родителям; предпочитают делить чужое заблуждение и не доверять себе; не понимают, чего боятся. Освящают не золото и серебро, а корыстолюбие; устанавливают облик статуй, изображающих тех, кого никогда и не было — так и рождается римское суеверие.

[11] Перебери обряды этой религии: сколько тут смешного и даже жалкого! Одни голышом бегают в жестокую зиму; другие выступают в войлочных колпаках, обносят вокруг старые щиты, ударяют в барабаны⁶; нищенствуя, водят богов из улицы в улицу⁷. В некоторые храмы дозволено входить только раз в год; некоторые вообще грешно посещать; есть такие, куда нельзя войти мужчине; в некоторые — нельзя женщинам; присутствовать при некоторых церемониях рабу — преступление, искупаемое жертвой. На одни статуи венки возлагает женщина, имевшая только одного мужа; на другие — имевшая многих; в благочестивом рвении разыскивают такую, которая может насчитать побольше любовников. [12] Что же? Человек совершает возлияния собственной кровью и умиливает бога своими ранами — не лучше ли быть безбожником, чем верить таким образом?⁸ Как оскорбляет бога тот, кто, оскотив себя, думает этим расположить его! Если бы бог хотел внухов, он мог бы создать их сам⁹. [13] Кто не поймет, что все эти безумства проделывают люди пустоголовые и больные и что толпа заблуждающихся держится своим множеством. Обилие безумцев — вот что защищает общее безумие.

25

И однако это самое суеверие создало, взрастило и укрепило Римское государство, ибо римляне были сильны не столько доблестью, сколько религиозностью и благочестием. Римская праведность весьма замечательна и прославлена. Она заявила о себе у самой колыбели только возникшего государства. [2] При самом начале его не собрались ли одни преступники? Не возрастало ли число их потому, что их охранял ужас перед их бесчеловечностью? Первые насельники сошли сюда, как в убежище; стекались негодяи, преступники, прелюбодеи, поножовщики, предатели; сам Ромул, глава и правитель, чтобы превзойти народ своей преступностью, убил брата. Вот начало столь благочестивого государства!¹

[3] Вскоре они похитили чужестранок девушек, уже просватанных, уже зарученных и нескольких замужних женщин — поступок беспримерный! Обесчестили, изобидели их и, завязав войну с их отцами, то есть со своими тестями, пролили родственную кровь. Можно поступить безбожнее и наглее?² Кто живет спокойнее, как не люди, уверенные в своей безнаказанности?!

[4] Выгонять соседей с их полей, разрушать соседние города вместе с храмами и алтарями, забирать пленных, крепнуть на чужой беде и собственных преступлениях — вот образ действий, общий у Ромула с остальными царями и позднейшими вождями. [5] Всё, что есть у римлян, что они чтут и чем владеют, взято насилем; все храмы построены на добычу от войны, то есть на деньги разрушенных городов, ограбленных богов, убитых жрецов.

[6] Это оскорбительная насмешка — служить побежденным богам и, взяв их в плен, после победы им молиться. Молиться тому, на что ты наложил руку, — это святотатство, а не благочестие. У римлян число преступлений совпадает с числом триумфов; награбленного у богов добра столько же, сколько взято трофеев у людей. [7] Римляне так могущественны не потому, что благочестивы, а потому, что святотатства их безнаказанны! Боги, против которых они взялись за оружие, не могли быть им помощниками на войне, а чтить их, приглашаемых к себе, они начинали,

справив над ними триумф. А что могут для римлян сделать эти боги, бесильные перед их оружием, ничем не помогшие своим?

[8] Мы знаем исконных римских богов: Ромул, Пик, Тиберин, Конс, Пилумн и Волумн; Клоатину открыл и почитал Таций; Ужас и Бледность — Гостилий; не знаю, кем обожествлена лихорадка³. Вот вера, вырастившая этот город: почитание болезней и недугов! Акку, Ларенцию и Флору⁴, блудниц бесстыднейших, следует, конечно, считать не только среди язв Рима, но и среди его божеств. [9] Они, разумеется, и распространили власть Рима, одолев богов, почитаемых другими народами; своим же против римлян не помогли ни Марс Фракийский, ни Юпитер Критский, ни Юнона — то Пунийская, то Аргосская, то Самосская, ни Диана Таврическая, ни Идейская Мать, ни эти египетские не боги, а страшилища.

[10] Может быть, у римлян целомудреннее весталки⁵ или благочестивее жрецы? Многих весталок, неосторожно вступивших в связь с мужчинами (без ведома, конечно, Весты), наказали за распутство, но безнаказанность остальным обеспечило не прочное целомудрие, а удачливость в разврате. [11] Кто, как не жрецы у алтарей и в храмах нанимают любовниц, занимаются сводничеством, замышляют прелюбодеяния? В кельях храмовых привратников чаще утоляют пыл страсти, чем в непотребных домах⁶.

[12] И до римлян, однако, по Божественному произволению, долго властвовали ассирийцы, мидяне, персы, греки и египтяне, хотя не было у них ни понтификов, ни Арвальских братьев, ни салиев, ни весталок и авгуров⁷ не держали в клетках кур, чей аппетит управлял государственными делами.

26

Я перехожу к тем римским птицегаданиям, сведения о которых тщательно собраны; по твоему свидетельству, пренебрегали ими себе на горе и соблюдали на счастье. [2] Клодий, Фламиний и Юний погубили войска потому, что не сочли нужным ждать, пока куры будут есть на полон рот¹.

[3] А Регул? Он ведь слушался знамений, а в плен попал. Манцин придерживался религиозных предписаний и был послан под ярмо и предан. И у Павла куры ели с аппетитом, но он и с ним большая часть римлян погибли при Каннах². [4] Авгуры удерживали Цезаря от переправы с флотом в Африку до наступления зимы; он пренебрег ими, без затруднений переплыл море и одержал победу.

[5] Что сказать еще об оракулах? После смерти Амфиарий предсказывал грядущее, но не знал, что будет предан женой за ожерелье. Слепой Тирезий видел будущее, но не видел настоящего³. [6] Ответ Аполлона Пифийского Пирру придумал Энний, ибо сам Аполлон уже перестал сочинять стихи⁴: его осторожные и двусмысленные предсказания иссякли, когда люди стали и опытнее и недоверчивее. Демосфен⁵, знавший о поддельных ответах, жаловался, что Пифия «держит руку Филиппа».

[7] Иногда, впрочем, знамения и оракулы близки к истине, и хотя среди множества лжи случайно может оказаться и что-нибудь дельное, но я собираюсь вскрыть и показать источник, откуда подымается густой туман губительного заблуждения.

[8] Есть нечистые блуждающие духи, лишённые небесной силы, ибо отяготели на них земная скверна и страсти. Эти духи, обремененные пороками и погрязшие в них, утратили свою чистую сущность, и, чтобы утешить себя в своей беде, они, погибшие, не перестают губить, развращенные — развращать, отлученные от Бога — отводить от Него, вводя ложные верования. [9] Что эти духи суть демоны, об этом знают поэты, о них рассуждают философы. Сократу они были знакомы, и он, по воле и по указанию демона, в нем присутствовавшего, брался за какое-то дело или отклонял его от себя⁶. [10] Маги не только знают, что есть демоны, но и забавляют людей своими чудесами с помощью демонов; по их наущению и с их помощью показывают они фокусы; заставляют видеть то, чего нет.

или не видеть того, что есть. [11] Гостан⁷, первый из этих магов, и в словах и в делах своих описывает Бога в подобающем Ему величии; он знал, что ангелы, то есть Божии слуги и вестники, стоят у Его престола и славословят Его; они трепещут Его лика и единого Его мановения. Он же рассказал, что демоны — существа земные, бродячие, враждебные человечеству. [12] А разве Платон, который верил, что найти Бога трудно, затруднился рассказом об ангелах и демонах? В своем «Пире» он старается изъяснить природу демонов. По его мнению, сущность их представляет нечто среднее между тем, что смертно и что бессмертно, то есть между телом и духом; это соединение тяжелых, земных, и легких, небесных, частиц. Отсюда в нас, предупреждает он, жажда любви; по его словам, они получают облик, проскальзывают в человеческие сердца, волнуют мысль, возбуждают чувство и вливают жар страсти.

27

Вот эти нечистые духи, которых объявили демонами¹ и маги, и философы, и Платон, прячутся под освященными изображениями и статуями и одушевляют их силой, исходящей будто бы от присутствия божества; они вдохновляют пророков, пребывают в храмах, иногда приводят в движение волокна внутренностей, управляют полетом птиц, распоряжаются жребиями, дают предсказания, в которые вплетено столько лжи. [2] Они и обманываются сами и обманывают; они не знают чистой истины и на погибель свою не исповедуют того, что знают. Они пригибают человека к земле и уводят его от истинного Бога к поклонению веществу. Они тревожат нашу жизнь, смущают сон; тайком легкие духи пробираются в наши тела, вызывают болезни, насылают страхи, выворачивают члены, лишь бы заставить поклоняться себе; насытившись алтарным чадом и жертвенным мясом, они развязывают узы, которыми связали человека, чтобы показать себя врачевателями. [3] Они насылают то неистовство, в котором люди, как вы видите, выбегают на улицу и, пророки без храма, безумствуют, выходят из себя, катаются колесом; они тоже одержимы демонами, только вид их неистовств другой. [4] От них идет и то, о чем ты недавно говорил: требование Юпитером повторных игр, данное в сновидении; явление всадников Касторов; корабль, влекомый поясом Матроны.

[5] Большой части ваших известно, что сами демоны сознаются в том, кто они, всякий раз, когда мы изгоняем их из людей, мучая заклинаниями и обжигая молитвой. [6] Сам Сатурн, и Серапис, и Юпитер, и вообще все демоны, которых вы почитаете, побежденные болью, говорят, что они такое, и, разумеется, не лгут на позор себе, особенно если тут присутствует кто-нибудь из ваших. [7] Поверьте же их собственному правдивому сознанию в том, что они демоны; заклинаемые истинным и единым Богом, они, несчастные, против воли своей содрогаются в теле одержимого и, смотря по вере страдальца и благодати врачующего, или сразу уходят, или постепенно исчезают. Они обращаются в бегство, столкнувшись с христианами, но очень старались с вашей помощью беспокоить наши собрания. [8] Вкрадшись в души невежественные, они тайком сеют страх и ненависть к нам: естественно ведь и ненавидеть того, кто страшен, и, если можешь, досадить тому, кого боишься. Так и завладевают они душами и делают глухими сердца, чтобы люди нас ненавидели, еще не зная, и чтобы не могли, ознакомившись, пойти вслед за нами или же нас не осудить.

28

Как несправедливо судить о неизвестном, о неисследованном! А вы это делаете: поверьте нам, кающимся в этом. [2] И мы ведь были такими же и когда-то, слепые и глупые, заодно с вами думали, будто христиане молятся чудищам, пожирают младенцев и развратно пируют. Мы не понимали, что эти сказки всегда распускаются демонами, что и преступления эти никогда не были выслежены и доказаны и что за столько времени не

появилось человека, который бы их выдал в расчете не только на помилование, но и на награду за донос¹. На христианах нет тут вины, и христианин, обвиненный в этом, не краснеет, не боится и кается единственно в том, что не стал христианином раньше.

[3] Мы брали на себя защиту святотатцев, кровосмесителей и даже отцеубийц, но нам и в голову не приходило выслушать христиан. Иногда, жалея их, мы над ними свирепствовали, чтобы пыткой вынудить у исповедников отречение и сохранить им жизнь. Допрос наш вели мы извращенным образом: доискивались не истины, а вынуждали ко лжи. [4] И если человек послабее, умученный и побежденный болью, отрекался от христианства, мы благоволили к нему, словно своим отречением он смыл все свои поступки. [5] Вы признаёте, что мы думали и поступали так же, как думаете и поступаете вы? Если судить по здравому смыслу, а не по демонскому подстрекательству, то следовало ведь вынуждать не отказ от христианства, а сознание в кровосмесительстве, кощунственных обрядах, в убийстве детей. [6] Этим и подобными сказками те же демоны так набили уши наших невежественных противников, что нас проклинают и боятся. Неудивительно: людская молва всегда живет приправой обмана, который исчезает пред лицом истины. Такова работа демонов: они сеют лживые слухи и лелеют их.

[7] Отсюда идет и слышанный тобой рассказ о том, будто мы почитаем как святыню ослиную голову. Найдется ли глупец, чтобы чтить ее? Найдется ли глупец еще больший, чтобы поверить, будто ее чтят? Вы, правда, у себя в конюшнях почитаете осла вместе с Эпоной² и осла же поедаете за ритуальной трапезой в честь Исиды³. Вы также приносите в жертву и чтите бычачьи и бараньи головы и ставите статуи богов, полукозлов-полулюдей и богов с львиными и песьими головами. [8] Разве вы вместе с египтянами не молитесь быку Апису, которого пасете? И вы не осуждаете их служб в честь змей, крокодилов и прочих животных, в честь рыб и птиц; если человек убьет такого бога, он заплатится головой⁴. [9] Те же египтяне вместе с большинством из вас боятся Исиды не больше, чем острого луку⁵, трепещут Сераписа не больше, чем звуков, издаваемых некоторой частью тела. [10] Так и тот, кто взвел на нас сказку о почитании мужских частей священника, пытается перенести на нас свои грехи. Такое бесстыдство можно, пожалуй, освятить только в том обществе, где оба пола торгуют всем своим телом, где крайнее бесстыдство зовется изысканностью, где завидуют распущенности уличных девок, ...прилипают похотливым ртом к тайным органам. Мерзок язык у этих людей, даже если он молчит; собственное бесстыдство скорее им надоест, чем их устыдит. [11] Какое преступление! Они позволяют творить над собой такую гнусность, которую не вытерпит нежный возраст, к которой не принудит жестокое рабство.

29

О таком бесстыдстве нам нельзя и слушать, противно в этом пространстве защищаться. Вы сочиняете про целомудренных и стыдливых людей такое, чему мы и не поверили бы, не представь вы собой тому доказательство.

[2] Вы приписываете нам веру в преступника и его крест. Вы очень-очень далеки от истины, если думаете, что в преступника, и вообще в смертного человека, можно и должно поверить, как в Бога. [3] Да, жалок тот, кто целиком возлагает свою надежду на человека: с гибелью этого человека конец и помощи от него. [4] Египтяне, правда, выбирают себе человека, которому молятся¹: его одного ищут умолиставить, с ним обо всем совещаются; ему режут в жертву животных. Он же, бог для остальных, понимает, конечно, что остается человеком — хочется ему этого или нет. Можно лгать другим, себя не обманешь. [5] Царей и владык чтят не как избранных великих мужей (так бы и следовало), но из гнусной

льстивой угодливости объявляют их богами, хотя славного мужа чтили бы искреннее, а хорошего любили бы больше. И вот, призывают их божественную силу, молятся перед их изображениями, умоляют их гения, то есть демона, и поклясться ложно гением Юпитера безопаснее, чем царским².

[6] Крестов мы не чтим, и не молимся на них. А вот вы, поклоняясь деревянным богам, может быть и молитесь деревянным крестам как составной части ваших богов. [7] Что такое ваши воинские значки и знамена, как не разукрашенные позолоченные кресты? Ваши победные трофеи³ напоминают не просто крест, но крест с прибитым к нему человеком. [8] Мы видим на корабле знак креста, естественно образующийся, когда судно плывет на вздувшихся парусах или скользит под ударами весел; поставленное ярмо имеет вид креста; похожа на него и фигура человека, который, простерши руки, с чистой душой молится Богу. Знаком креста отмечены естественные явления; его форму принимают предметы вашего почитания.

30

Хотел бы я встретиться с человеком, который говорит и верит, что мы приобщаемся к нашей вере кровью убитого младенца. Можно ли, по-твоему, такому нежному телу наносить смертельные раны, найдется ли человек, который выпустит и станет глотать эту свежую кровь только что родившегося существа, почти еще не человека? Поверить этому может только тот, кто посмеет на это решиться. [2] Вы, я знаю, иногда выбрасываете своих детей зверям и птицам, а иногда предаете жалостной смерти через удушение; есть такие женщины, которые лекарственными напитками уничтожают в самом чреве своем зародыш будущего человека и, еще не родив, убивают человека¹.

[3] Это, разумеется, школа ваших богов: Сатурн детей своих, правда, не выбрасывал, он их пожирал. Ему, по праву, в некоторых областях Африки родители и приносили в жертву младенцев, ласками и поцелуями зажимая им рот, чтобы не приносить жертву всю в слезах². [4] У понтийских тавров и у египтянина Бусирида был обычай приносить в жертву чужестранцев; у галлов — в честь Меркурия совершать человеческие, вернее, бесчеловечные, жертвоприношения; у римлян — закалывать живыми в жертву грека и гречанку, галла и его соплеменнику³. По сегодняшней день римляне чтят Юпитера Латиария человекоубийством, и он, как и достойно Сатурнова сына, отъедается на крови преступника. [5] Я верю, что именно он научил и Катилину скрепить заговор кровью⁴, и Беллону⁵ человеческой кровью поить своих почитателей, и падучую лечить ею же — лекарство хуже болезни⁶. [6] Не отличаются от них и люди, которые едят мясо животных, прямо с арены, измазанных и выпачканных кровью, отъевшихся на человеческих внутренностях и телах⁷. Нам не дозволено ни смотреть на убийство, ни слушать о нем, и мы так остерегаемся человеческой крови, что не употребляем в пищу даже крови съедобных животных⁸.

31

Громкую историю о разврате на наших пиршествах выдумало демонское сборище, чтобы нас, славных своим целомудрием, забрызгать грязью и опозорить; до истины и не подумают доискиваться, а сразу отвернутся от нас в ужасе перед этой отвратительной клеветой. [2] И Фронтон¹ твой говорил об этом не как достоверный свидетель, а как оратор, пересыпающий речь бранью. Такое идет скорее от народов языческих. [3] Связь с матерью у персов вполне дозволена, у египтян и афинян брак с сестрой узаконен. Ваши истории и трагедии, которые вы охотно читаете и слушаете, знамениты рассказами о кровосмешении². Вы чтите и богов-кровосмесителей, живших кто с матерью, кто с сестрой³. [4] Понятно, что у вас часто уличают в кровосмешении и всегда его терпят! Сами того не зная, вы можете попасться в недозволенной связи: раз вы предаетесь люб-

ви без разбора, раз вы сеете детей где попало, раз вы даже законнорожденных часто оставляете на милость чужих людей, то вы неизбежно наткнетесь на кровных родных, на собственных детей. Вы играете трагедии о кровосмешении, сами того не подозревая.

[5] Свою стыдливость доказываем мы не внешним видом, а нашими убеждениями; мы охотно остаемся в узах единобрачия; мы знаем только одну женщину или ни одной. На наших пиршествах мы соблюдаем не только целомудрие, но и трезвость: мы не наслаждаемся едой, не сидим за выпивкой; веселость умеряется у нас серьезностью; чисты речи и еще чище телá; многие из нас радуются — не хвалясь им — нерушимому девству никем не тронутого тела; нечистые желания так далеки от нас, что некоторые стыдятся даже целомудренного соединения.

[6] Если мы отказываемся от ваших почетных званий и пурпурных полос⁴, это не значит, что община наша состоит из одного простонародия; если все мы знаем, что есть единое благо, и, собравшись, ведем себя так же тихо, как и в одиночестве, это не значит, что мы заговорщики; если слушать наши выступления перед людьми вам стыдно и страшно, значит, мы говорим не только по углам.

[7] Если число наше увеличивается со дня на день, то это свидетельствует не о росте заблуждения, а о том, что нас признали; человек, привыкший жить чистой жизнью, жить по-другому не станет, и люди, чуждые такой жизни, начинают ему подражать. [8] Мы легко узнаём друг друга не по телесным приметам, как вы думаете, а по нашей порядочности и скромности; мы любим друг друга (это вас и печалит); мы не умеем ненавидеть; мы зовем друг друга братьями (чему вы завидуете), как люди единого Бога Отца, как соучастники в вере, как сонаследники в надежде. Вы не желаете знать друг друга, вы свирепы в вашей взаимной ненависти и признаёте себя братьями, только замыслив братоубийство.

32

Вы думаете, что если у нас нет святилищ¹ и жертвенников, значит, мы скрываем предмет нашего почитания. Какой образ Божий придумаю я, если — подумай хорошенько — сам человек является образом Божиим? Какой храм построю Ему, когда весь этот мир, Его создание, не может Его вместить? И если я, человек, люблю простор, то как же запроу я в одной часовенке такое величие? [2] Не лучше ли отдать Ему свою душу, святить Его в глубине своего сердца? Предложу ли я Богу в жертву животных, которых Он создал мне на потребу, и брошу Ему обратно Его дар? Это было бы неблагодарностью! Жертва, угодная Ему, — это доброе сердце, чистый ум и светлые мысли. [3] Кто блюдет свою праведность, тот молится Богу; кто справедлив, тот творит Ему возлияния; кто воздерживается от обмана, тот умиловывает Бога; кто вырывает человека из опасности, закалывает Богу тучную жертву. Вот наши жертвоприношения; вот служение Богу; у нас считается благочестивее тот, кто справедливее.

[4] Бога, Которого мы чтим, мы не можем ни показать, ни видеть. Поэтому мы и считаем Его Богом, что чувствовать Его можем, видеть не можем. В делах Его, во всех явлениях природы, в громе и блеске молнии, в ясной погоде созерцаем мы Его неизменно присутствующую силу.

[5] Не удивляйся, что ты не видишь Бога; под дыханием ветра всё приходит в движение, колышется, волнуется; глазами, однако, ты не улавливаешь дыхания ветра. На солнце, благодаря которому мы всё видим, мы не можем смотреть: глаза наши прячутся от его лучей; взор всматривающегося помрачается, и если долго вглядываться, то зрение и вовсе угаснет. [6] И ты можешь выдержать лицезрение Создателя этого солнца, Его, этот Источник света, когда ты отворачиваешься от Его сверкающих молний и прячешься от грозы?! И ты хочешь увидеть Бога телесными очами, когда самую душу твою, которая тебя живит и дает тебе речь, ты не можешь ни узреть, ни взять в руки?!

[7] Этот Бог, однако, не знает, что делают люди, и, находясь на небе, не может ни обойти всех, ни знать каждого в отдельности?! О, человек, ты обманываешься и заблуждаешься! Что далеко от Бога, когда и небо, и земля, и всё, что находится за пределами этого мира, известно Богу и полно Им? Он повсюду и не только рядом с нами — Он в нас. [8] Посмотри опять-таки на солнце: оно утверждено на небе, но свет его рассеян по всей земле: в равной степени присутствуя всюду, оно везде и во всем, и нигде сияние его не затменено. [9] Бог, Который создал всё и за всем наблюдает, от Которого ничто не может укрыться, пребывает и во тьме, пребывает и в помыслах наших — это ведь тоже своего рода тьма. Мы не только действуем пред Лицом Его, вернее сказать: мы живем с Ним.

33

Не будем обольщаться своей многочисленностью: нам кажется, нас очень много, для Бога — нас очень мало. Мы различаем племена и народы; для Бога весь этот мир — один дом. Цари знали через своих слуг только то, что происходит у них в царстве, Богу не нужен указчик; мы живем не только пред очами Его, но в Его лоне.

[2] Иудеям, однако, вовсе не повезло, что они с великим рвением чтили у жертвенников и в храмах единого Бога? Ты гретишь неведением: забыв прошлое или не зная его, ты помнишь только времена недавние. [3] Пока они чтили нашего Бога (Он Бог всех) в чистоте, непорочности и благоговении, пока повиновались Его спасительным заповедям, они из малого народа стали бесчисленным, из нищих — богачами, из рабов — царями; малые числом, безоружные, они сокрушили множество вооруженных, которые их, беглецов, преследовали, сокрушили по Божиему повелению и при содействии стихий¹.

[4] Перечти их Писания или (оставим древних) разузнай об иудеях у Иосифа Флавия, а если тебе приятнее латинские писатели, то — у Антония Юлиана². Ты узнаешь, что они заслужили свою судьбу собственной подлостью, и с ними не случилось ничего, что не было бы им заранее предсказано, если они будут упорствовать в своей жестоковийности. [5] И ты поймешь, что они покинули Бога прежде, чем были покинуты Им, и что они не взяты в плен вместе со своим Богом, по твоим нечестивым словам, а преданы Богом, как изменники своему Закону.

34

Толпа ошибается, не веря, что будет мировой пожар, что неожиданно ниспадет огонь и небо разверзнется. [2] Кто из мудрецов сомневается, кто не знает, что родившееся исчезает, что созданное гибнет? Стойки твердо уверены, что как только источники пресной воды перестанут питать моря, то небо и всё, что на небе, сгорит в огне: по исчезновении влаги мир воспламенится. [3] Таково же мнение эпикурейцев: всё сгорит, и мир погибнет. [4] Платон говорит, что земля частично будет то затоплена, то объята огнем; но так как, по его же словам, мир создан вечным и нерушимым, то он может исчезнуть и разрушиться только по воле своего Творца — Бога. [5] Нет ничего удивительного, если эту громаду расстроит Тот, Кто ее устроил. Ты видишь, что философы рассуждают так же, как и мы, только не мы идем по их следам, а они в боговдохновенных пророческих предсказаниях уловили тень истины, но исказили ее¹.

[6] Таким же образом славные мудрецы — Пифагор первый и Платон, самый крупный, — говорили о воскресении, хотя вера их была ущербной и половинчатой; они думают, что по распадении тела пребывает вечно только душа, которая неоднократно переходит в другие, новые тела. [7] К этому, извращая истину, они добавляли: человеческая душа возвращается в скотину, в птиц, зверей. Эта мысль достойна, конечно, не размышляющего философа, а мима с его издевками². [8] Для нашей цели, впрочем, достаточно, что мудрецы ваши и здесь до известной степени согласны с нами.

[9] Дальше. Найдется ли такой глупец и тупица, который осмелится бы возразить, что Бог, смогший создать первоначально человека, не сможет и заново переделать его? После смерти ничего нет и до рождения ничего не было? Можно было родиться из ничего и нельзя также из ничего появиться? Труднее ведь вызвать к бытию то, чего не было, чем воссоздать то, что было. [10] По-твоему, и для Бога погибает то, что перестали видеть наши близорукие глаза? Всякое тело — иссыхает ли оно, становясь прахом, растворяется ли, делаясь влагой, превращается ли в горсть пепла или в тонкую струю дыма — исчезает для нас, но сохраняется для Бога, хранящего элементы. Мы не боимся, как вы думаете, никакого ущерба при любом способе погребения, но придерживаемся старого и лучшего обычая предавать тело земле.

[11] Посмотри, как вся природа, утешая нас, говорит о будущем воскресении! Солнце заходит и появляется вновь; звезды закатываются и возвращаются; цветы умирают и оживают; деревья осыпаются и опять зеленеют; семена погибают — и всходит свежая зелень. Для тела эта жизнь то же, что зима для деревьев; под мнимой гибелью скрывается жизненная сила. [12] Зачем торопишься, желая возрождения и возврата в самой середине зимы? Мы должны подождать весны и для тела.

Я прекрасно знаю, что большинству, сознающему, чего они заслужили, гораздо приятнее превратиться в ничто после смерти: они предпочитают совершенно исчезнуть, чем восстать для мучений. Заблуждения их растут, ибо человеку предоставлена в этом мире свобода, и долготерпение Божие велико. Чем позднее, однако, Его суд, тем он справедливее.

35

И книги мудрецов и стихи поэтов убеждают, однако, людей в существовании огненной реки и горячего Стигийского болота с его многочисленными кругами¹. Они известны и, по указаниям демонов и по изречениям пророков, уготованы для вечных мучений. [2] В их произведениях даже сам царь Юпитер в трепете клянется этими опаленными берегами и черной бездной; он заранее знает о наказании, предназначенном ему и его почитателям, и трепещет.

[3] И пыткам этим нет ни меры, ни предела. Огонь там наделен разумом: он сжигает члены и восстанавливает их, пожирает их и питается ими. Как молния, попав в тело, не уничтожает его, как огни Этны, Везувия и всех огнедышащих гор горят и не гаснут, так этот карающий пожар не насыщается уничтожением пылающих жертв, но питается муками их неистребимых тел.

[4] Только безбожник не согласится, что по заслугам мучатся те, кто не знает Бога — нечестивцы, беззаконники. Не знать Отца всех и Владыку всех так же преступно, как оскорблять Его. [5] Такого неведения достаточно для кары: знающего Он помилует. И во всяком случае, если сравнивать нас, христиан, с вами, то, хотя некоторые из нас и слабы в нашем учении, но мы все-таки гораздо лучше вас. [6] Вы запрещаете внебрачные связи и вступаете в них — для нас естественно быть мужьями только наших жен; вы наказываете совершённые преступления — у нас и помыслить о них грех; вы боитесь соучастников — мы только совести, без которой быть не можем; и, наконец, тюрьма переполнена вашими людьми — если там оказывается христианин, то это либо обвиняемый за веру, либо отрекшийся от нее.

36

И у судьбы нечего искать утешения и ею извинять свою жизнь; пусть жизненный жребий человека — дело случая, но ум ведь свободен, и суд будет над его поведением независимо от его звания. [2] Да и что такое судьба, как не то, что Бог изрек о каждом из нас? Так как Ему заранее известна наша сущность, то в соответствии с заслугами и качествами каж-

дого Он и определяет нашу судьбу. Мы несем кару не за наши природные качества — наказывается наша духовная настроенность. Достаточно, впрочем, о судьбе; если этого мало — время ведь ограничено, — мы потом поговорим об этом пространнее и яснее.

[3] Большинство наших — бедняки; это для нас не позор, а слава; как роскошь расслабляет душу, так бедность ее укрепляет. [4] И беден ли тот, кто не нуждается, кто не зарится на чужое, кто богатеет в Боге? Гораздо беднее тот, кто, много имея, жалеет большего. [5] Я выскажу свои мысли: никто ведь не может быть так беден, как он был при рождении. Птицы живут, не получая наследства, и находят пищу изо дня в день. Все это создано для нас, и мы владеем всем, если нас не одолевает жадность.

[6] Как страннику тем удобнее в дороге, чем легче его поклажа, так и на этом жизненном пути счастливее тот, кто облегчил себя бедностью и не вздыхает под грузом богатства. [7] Будем, однако, просить у Бога средств, если сочтем их полезными; Кому принадлежит всё, может кое-что уделить и нам. Мы предпочитаем, однако, презирать имущество и не держаться за него; мы больше хотим быть честными, больше просим терпения и предпочитаем быть не богатыми, а хорошими людьми.

[8] То, что мы чувствуем обычные для людей страдания и терпим их, — не наказание, это — испытания война. Сила укрепляется в немощах, и несчастье — часто школа доблести; душевная и телесная крепость без упражнения слабеет. Все ваши доблестные мужи, которых вы ставите в пример, прославились своими горестями. [9] Так и нам Бог может, конечно, помочь; Он, правящий всем и любящий Своих, не пренебрегает нами, но каждого испытывает и проверяет в несчастьях. Опасность — это весы, на которых Он взвешивает свойства человека; его волю Он проверяет до последней минуты, прекрасно зная, что ничто от Него не ускользнет. Как золото познается в огне, так и мы в бедствиях.

37

Какое прекрасное зрелище для Бога: христианин борется с болью; меряется силами с угрозами, пытками, мучениями, смеется над уже грохочущей смертью и страшным палачом; утверждает свою свободу перед лицом царей и правителей, боится единого Бога, Которому принадлежит; триумфатор и победитель, он насмехается над тем, кто выносит ему приговор! Победил ведь получивший то, к чему стремился.

[2] Найдется ли воин, который на глазах у полководца не бросится с большей отвагой навстречу опасности? Никто ведь не получает награды до испытания. И полководец не дает того, чего у него нет: он не может продлить жизнь, он может почтить воина. [3] А Божий воин не отрекается от Бога в страдании и не обретает конца в смерти; христианин может показаться несчастным, оказаться им не может. Вы сами возносите до небес людей, много претерпевших: Муция Сцеволу¹, который, промахнувшись в царя, погиб бы среди врагов, не потеряв правой руки.

[4] А сколько наших людей потеряли в огне не одну правую руку, а сгорели целиком, не издав ни стоны. А ведь в их власти было выйти на свободу! [5] Сравнить ли мне с Муцием, Аквилем или Регулом² мужчин? Наши дети и женщины смеются над крестами, пытками, зверями и всеми ужасами истязаний; терпение к боли даровано им свыше. [6] Вы не понимаете, несчастные, что нет никого, кто захотел бы мучиться, не будь в этом смысла, и никто не мог бы выдержать пытку без Бога.

[7] Может быть, вы введены в заблуждение тем, что люди, не знающие Бога, осыпаны богатством, украшены почестями, сильны могуществом? Несчастные! Они подняты выше затем, чтобы глубже упасть. Их, как жертвенных быков, откармливают на убой, как овец, идущих на заклание, украшают венками. Они возвеличены властью и господством, дабы их порочная душа свободно развернулась в расчете на то, что сильный останется безнаказанным. [8] Можно ли, не зная Бога, пользоваться прочным

счастьем, если есть смерть? Оно, подобно сну, ускользает прежде, чем его схватишь. [9] Ты царь? Но ты боишься так же, как боятся тебя; пусть тебя окружает любая громадная свита, перед лицом опасности ты одинок. Ты богат? Но счастью нельзя доверять, и на коротком жизненном пути большая ноша не помощь, а бремя. [10] Ты кичишься знаками власти и пурпуром? — Пустое заблуждение и глупое преклонение перед званиями: сиять в пурпуре, а душу иметь в грязи. Ты родовит и знатен? Ты восхваляешь своих предков? Участь всех, поверь, одинакова; мы различаемся только добродетелью.

[11] Мы, цenia целомудрие и чистые нравы, по справедливости удаляемся от ваших злых удовольствий, торжественных шествий и зрелищ. Мы знаем, что они берут начало от культа богов и осуждаем их губительную прелесть. Кто на конских бегах не ужаснется безумию ожесточенно спорящих людей, на гладиаторских играх — школе убийства? [12] В театре неистовства не меньше, а мерзости больше: вот мим или рассказывает о прелюбодеянии, или представляет его; вот томный актер играет влюбленного и учит любви; он позорит ваших богов, приписывая им разврат, любовные вздохи, ненависть; он вызывает у вас слезы мнимым страданием, бессодержательными жестами и кивками; вы требуете убийств в действительности и плачете над вымыслом.

38

Наш презрительный отказ от жертвоприношений и возлитого вина не есть сознание в своем страхе: это утверждение истинной свободы. Всякое произведение природы есть чистый дар Божий, осквернить который нельзя никаким использованием, но мы все-таки воздерживаемся от идоложертвенного, чтобы никто не подумал, будто мы уступаем демонам, которым совершено возлияние, или стесняемся нашей веры.

[2] Кто усумнится, что мы радуемся весенним цветам? Мы рвем и весенние розы, и лилии, и всякие цветы с приятной окраской и запахом. Мы усыпаем ими наши помещения и обвиваем себе шею венками. Придется вам извинить, что мы не надеваем их на голову: мы привыкли вдыхать аромат цветка ноздрями, а не впитать его затылком или волосами.

[3] Мы не надеваем венков на умерших. Меня поражает, как вы можете сжигать труп, если он это чувствует, или увенчивать его, если он бесчувствен: если умерший счастлив, он не нуждается в цветах; несчастный им не порадуется. [4] Наши похороны овеяны тем же миром, в каком мы живем; мы не плетем венка, который засохнет, а ждем от Бога вечно живого, из цветов неувядаемых; спокойные, смиренные, уверенные в щедротах нашего Бога, мы одушевлены надеждой на будущее блаженство и верой в Его и сейчас проявляемое величие. Мы живем в счастливой уверенности в воскресении и в созерцании будущего.

[5] Пусть же Сократ, шут из Аттики¹, сознается, что он ничего не знает, и похвалится свидетельством своего лживого демона; пусть сомневаются Аркесилай, и Карнеад, и Пиррон, и вся толпа академиков; пусть Симонид навеки откладывает свое решение — мы презираем гордых философов²; мы знаем их как совратителей, прелюбодеев и тиранов, как красноречивых изобличителей пороков, в них же гнездящихся. [6] О нашей мудрости не говорит внешний вид; мы скрываем ее в душе. Мы не говорим о высоком, а живем высоким и хвалимся обретением того, что с величайшим напряжением искали они и не смогли найти. Зачем нам быть неблагодарными, чего еще желать, если истинное учение о Боге дано в полноте нашему времени? Будем же пользоваться нашим счастьем и мыслить право. Да исчезнет суеверие, да будет искуплено нечестье, да стойт истинная вера!»

39

Октавий окончил свою речь. Мы, пораженные, сидели еще некоторое время молча с выражением напряженного внимания. Что касается меня, то я был в растерянности и великом изумлении: то, что легче почувствовать, чем объяснить, он доказал и доводами, и примерами, и ссылками на авторитетных писателей; зложелателей отразил тем же оружием, которым их вооружила философия. Он показал, что истину не только легко постичь: она желанна.

40

Пока всё это я молчаливо перебирал в себе, Цецилий стремительно заговорил: «Я приношу горячие поздравления моему Октавию, да и себе также и не жду решения судьи. Мы оба победили; пожалуй, я бессовестно притязую на победу; но ведь если он победил меня, то я торжествую над своими заблуждениями.

[2] Итак, что касается главного, признаю Провидение, сдаюсь в вопросе о Боге, соглашаюсь что ваша — теперь уже и моя — община живет чистой жизнью. Остались еще кое-какие вопросы; это не препятствие для истины, но необходимо их решить для полноты знания. Об этом — завтра, солнце уже склоняется к закату, чтобы поскорее оказаться нам согласными во всем».

[3] «А я, — говорю, радуюсь больше за всех нас: Октавий одержал победу и для меня, особенно потому, что избавил меня от возможной обиды за мой суд. Заслугу его я не могу, однако, вознаградить словами: свидетельство человека, да еще одного, бессильно. Октавий владеет от Бога особым даром: он и говорил одушевленный Им, с Его помощью и победил».

Затем мы разошлись в радости и веселии: Цецилий — потому, что уверовал, Октавий — потому, что победил, я — потому, что один уверовал, а другой победил.

ПРИМЕЧАНИЯ

К главе 1

¹ Единство желаний в представлении древних — характерная примета дружбы и ее «древний закон». «Хотеть одного и того же и одного и того же не хотеть — это признак крепкой дружбы» (Салл. Заговор Катилины 20, 4; то же — у Сен. Письма 109, 16).

² «Туман» — в классической латыни и у христианских писателей тьма, застилающая истину. «Глубина мрака» и «свет истины» — это противопоставление язычества и христианства. Та же антитеза и у св. Киприана: мрак и темная ночь мирской языческой жизни и свет христианской истины (к Донату 3).

К главе 2

¹ Какие это были дела, неизвестно.

² Расположена в устье Тибра, на левом его берегу, в 20 км от Рима. До постройки Клавдием на правом берегу большой гавани, еще расширенной Траяном, оживленный торговый и промышленный порт Рима. К III веку тихий городок. Одно из любимых дачных мест.

³ Сбор винограда на юге (сентябрь — октябрь) всегда праздник. Суды на это время закрывались.

⁴ Серапис — египетское божество, отождествляемое с Озирисом. Почитание египетских богов в приморских городах Кампании существовало уже во II в. до Р.Х. Оттуда оно широко распространилось по всей Италии; в Риме в середине I в. до Р.Х. на Марсовом поле находился храм Исиды и Сераписа; в 137 г. по Р.Х. выстроен был храм Сераписа в Остии.

⁵ Обычный жест почитания у римлян.

К главе 3

¹ Цецилий живет в доме Минуция, проходя под его руководством практическую школу судебной деятельности.

² Статую чтимого бога принято было смазывать маслом или ароматическими эссенциями и увенчивать.

³ Точность описания этой игры проверил на опыте один швейцарский ученый, заставивший своих, ничего не подозревавших студентов описать бросание камешков над водой — игру, которой они неоднократно занимались в детстве на берегу Невшатальского озера (A. Labhardt. M. Felix et les ricochets d'Ostie. Hommage à J. Bayet. Bruxelles, 1964, p. 349—354).

К главе 4

¹ Цецилий собирается обсудить с Октавием вопрос о язычестве и христианстве «целиком и заново» — как доселе он не рассматривался, причем не в товарищеской, непринужденной беседе, а в философском споре, с оружием философских доказательств. Октавий бросил ему упрек в *inscientia*; Цецилий собирается доказать, что именно он, Октавий, повинен в невежестве. В конце своей речи (14, 1) он считает свою цель достигнутой, называя Октавия «последним из философов».

² Место между двумя спутниками, с обеих сторон прикрывавшими сидящего между ними, считалось у римлян почетным.

К главе 5

¹ Как учила философская школа, известная под именем «Новой Академии», человек не может ничего знать достоверно; пусть удовлетворится правдоподобным, вероятным.

² Фалесу (см. примеч. 2 к гл. 19) приписывали изречение: «Познай самого себя».

³ Фаларид — тиран, властвовавший в Агригенте (Сицилия) в середине VI в. до Р.Х., известный своей жестокостью.

Дионисий — тиран Сиракузский (V в. до Р.Х.). Древние видели в нем тип тирана подозрительного, бессовестного и жестокого.

Рутилий Руф — человек строгой и высокой нравственности. Был консулом в 105 г. до Р.Х., а затем управлял провинцией — Азией. Его неподкупность и безукоризненная честность создали ему много врагов среди людей влиятельных. Его обвинили во взяточничестве, и он был приговорен к изгнанию.

Камилл (IV в. до Р.Х.) — один из самых знаменитых военачальников Римской республики; горячий сторонник аристократии, он возбудил против себя народ, который добился его изгнания.

Сократ — афинский философ V в. до Р.Х. Он порвал с традицией старых философских школ, искавших первопричину вселенной, и обратил внимание на разработку морали; «свел философию с неба, поселил в городе, ввел в дома и заставил заняться жизнью, нравственностью, обсудить что хорошо и что плохо» (Цицерон. Тускуланские беседы V, 4, 10—11).

К главе 6

¹ Церера — греческая Деметра, «мать-земля» (см. примеч. 2 к гл. 22).

Фригия — область в Малой Азии. «Матерь» — «Великая Мать», или Кибела (см. примеч. 2 к гл. 7).

Эпидавр — город в Арголиде (область на восточном побережье Греции). Здесь находилось главное святилище Асклепия (Эскулапа), бога-целителя.

Бел — Ваал, главное божество народов древнего Востока: вавилонян, финикийцев, халдеев.

Астарта — богиня финикийского Тира. Финикийские колонисты привезли ее культ во все свои колонии.

Диана — здесь богиня тавриев, обитателей Тавриды (ныне Крым).

Галлия — ныне Франция. Главного бога галлов — Тевтата римляне отождествляли с Меркурием (греч. Гермес), потому что он также был покровителем торговцев и путешественников.

² Римляне включили в свой пантеон, действительно, богов почти всей Ойкумены, отождествив их — в большинстве случаев — со своими исконными. В обычае было при осаде вражеского города, перед решительным боем «приглашать к себе» богов — покровителей этого города: пусть они оставят его и перейдут в Рим, где им воздвигнут храм и будут чтить не меньше, чем на прежнем месте.

³ Весталок, жрица богини Весты, обязанных поддерживать неугасимый огонь на очаге в ее храме. Служение их длилось тридцать лет, в течение которых они должны были хранить строгое целомудрие; нарушившую его ожидала страшная казнь: ее живую замуровывали в подземелье.

⁴ Галлы захватили в 390 г. до Р.Х. Рим, кроме Капитолия (один из семи холмов, на которых впоследствии раскинулся Рим), где укрылась кучка римских воинов. Галлы держали Капитолий в осаде; однажды они увидели, как с холма спустился безоружный юноша в жреческой одежде; не обращая внимания на крики и угрозы, он медленно прошел среди вражеской толпы, поднялся на Квиринальский холм, совершил там положенные жертвы и пошел так же медленно и спокойно обратной дорогой. Изумленные галлы его пропустили.

К главе 7

¹ Одной из четырех главных жреческих коллегий были авгуры, узнававшие по полету птиц, их крику и пению, по их аппетиту волю богов относительно того или другого начинания: благосклонны ли они к нему или нет у них на него согласия. При войске везли священных кур; если они так набрасывались на еду, что кусочки каши падали у них из клюва, это считалось счастливейшим предзнаменованием. Гадания производились и по внутренностям животных, принесенных в жертву.

² Идейская Матерь — Великая Матерь богов, Кибела, богиня, особенно почитаемая во Фригии и Лидии (области в Малой Азии; Идагора в Троаде, одно из мест ее культа. Центром его был фригийский город Пессинунт и соседняя с ним гора Диндим). В 205 г. до Р.Х., перед концом войны с Ганнибалом, культ ее, по указанию языческих пророческих книг (книги Сивилл), был введен в Риме. К Атталу, царю Пергама, из Рима отправилось посольство с просьбой отдать Риму священный черный метеорит — символ богини. Торжественное прибытие ее в Рим украшено было легендой, которую рассказывает Овидий: корабль со священным камнем завяз в устье Тибра, и множество людей напрасно старалось с помощью канатов сдвинуть его с места; тогда матрона Клавдия, о которой ходили дурные слухи, обратилась к богине с молитвой восстановить ее доброе имя, попросила всех отойти, дернула за канат и судно сразу же тронулось с места.

«Боатья-наездники» — Кастор и Поллукс, сыновья Леды; Поллукс от нее и Юпитера, Кастор от нее и царя Спарты — Тиндара, Кастор, сын смертного отца, погиб в бою; Поллукс, нежно любивший брата, выпросил у Юпитера разрешение находиться им поочередно один день вместе с богами, а другой — в Аиде. Их изображали прекрасными юношами в полном вооружении на белых конях. Легенда рассказывает, что в тот самый день, когда римлянами была одержана победа над Персеем, царем Македонии (168 г. до Р.Х.), в Риме на Форуме, около источника нимфы Ютуоны, увидели двух всадников, смывавших пыль и пот с себя и со своих белых коней. Они же сообщали и о победе.

Игры (под этим именем разумелась театральные представления, конские бега и гладиаторские бои) были одной из форм почитания богов. Если при устройстве их что-то было упущено или произошла какая-то заминка, то игры надо было возобновлять целиком или хотя бы частично. Ливий рассказывает, что утром того дня, когда должны были начаться бега (они происходили в долине между двумя холмами), какой-то хозяин выскел в этой самой долине своего раба. Через несколько дней Юпитер явился во сне плебею Аннию, сказал ему, что танец, предшествовавший играм, ему не понравился и что если игры не будут повторены со всем великолепием, то Риму грозит беда. Пусть сообщит об этом сенату. Бега были вновь устроены.

³ Деций Мус, консул (340 г. до Р.Х.), увидев, что римское войско дрогнуло (шла война с латинами), объявил, что он обрекает себя ради спасения своих легионов в жертву подземным богам, кинулся в середину врагов и был убит. Римляне победили.

Ливий рассказывает (7. 6), что в 362 г. до Р.Х. на римском Форуме образовался огромный провал, который никак не могли засыпать. Оракулом было сказано, что надо отдать то, что составляет мощь Рима. Курций, юноша, прославленный воинскими подвигами, решил, что сила Рима в доблести; верхом на лошади и в полном вооружении он кинулся в пропасть, которая тотчас же закрылась.

⁴ Аллия — приток Тибра в 11 милях к северу от Рима. В 390 г. до Р.Х. галлы нанесли на этой реке страшное поражение римскому войску и овладели Римом. «Зловещее имя» — слова Вергилия (Энеида 7, 717).

Клавдий Пульхр, консул (249 г. до Р.Х.), в Первую Пунническую войну был отправлен во главе флота против карфагенян и в первом же бою потерпел жестокое поражение. В Риме считали, что Клавдий наказан за свое нечестие: когда куры, выпущенные из клетки, отказались клевать корм (см. примеч. 1), он велел бросить их в море со словами: «Не хотят есть, пусть попьют». Его коллега Юний Пулл был вынужден под натиском карфагенян отступить в очень опасное для судов место; разразившаяся буря уничтожила римский флот. Юния тоже обвинили в пренебрежении к ауспiciям (гаданиям).

Фламиний был консулом в самом начале войны с Ганнибалом (217 г. до Р.Х.). Плебей, ненавидимый аристократией, стремившейся аннулировать его выборы с помощью ложных ауспiciй, он не дожидаясь их, отправился к своему войску. В сражении у Тразименского озера он был убит, и Ганнибал нанес тяжкое поражение римскому войску.

Красс (член первого триумвирата: Цезарь, Помпей, Красс) решил начать войну с парфянами, угрожавшими Сирии. Когда он уже собирался сесть на корабль, он услышал предупреждение из уст разносчика фруктов, выкликавшего свои кавнейские фиги (Кави — город в Малой Азии): «Сапскас, сапскас = cave ne eas» — «Смотри, не езд!» В начатой им войне римляне потерпели полное поражение: Красс был убит, а знамена римских легионов захвачены парфянами.

⁵ «Многие понимают гаруспики (жрецы, гадающие по внутренностям), многие предвидят авгуры; многое объявлено предсказаниями оракулов, сновидениями, знаменами. Зная их, люди многое сделали на пользу себе и отвратили много опасностей» (Цицерон. О природе богов, 2, 65, 163).

К главе 8

¹ Феодор — философ Киренейской школы (Киренаика — область в северной Африке), названной так по родине своего основателя Аристиппа. Последователи этой школы утверждали, что цель человеческой жизни — наслаждение.

Диогор — с острова Мелоса (Киклады), лирический поэт (V в. до Р.Х.), которого афиняне изгнали как безбожника, потому что он насмеялся над элевсинскими таинствами.

² Греческий софист V в. до Р.Х., родом из малоазийского города Абдер. Долгое время жил в Афинах, откуда был изгнан за первые слова своей книги: «Я не в силах узнать, есть ли боги или их нет». Книга его была публично сожжена.

³ Римские сенаторы носили туники (одежда, соответствующая нашей верхней рубашке) с двумя широкими пурпурными полосами, которые шли параллельно одна другой от шеи до низа туники и на груди, и на спине. Пурпурной полосой была обрамлена тога высших магистратов и жрецов.

К главе 9

¹ В одной из комнат здания, находившегося на Палатинском холме, в непосредственном соседстве с императорским дворцом, и предназначенного для молодых рабов, прислуживавших императору и членам императорского дома (оно было раскопано в 1856 г.), увидели на стене грубо нацарапанную острым предметом надпись и карикатуру, изображавшую человека с ослиной головой, распятого на кресте, имевшем форму буквы «тау» (Т). Слева от него стоит в молитвенной позе человек. Надпись гласит: «Александр почитает своего бога». О сходной карикатуре, нарисованной на стене какого-то дома в Карфагене, рассказывает и Тертуллиан (Апол. 16).

² Обвинение, никем, кроме Минуция Феликса, не приводимое. Может быть, коленопреклонное положение кающегося перед священником получило это злобное истолкование.

³ Греческие апологеты II в. неизменно защищают христиан от обвинения в том, что они едят человеческое мясо. Во время страшного преследования христиан в Лионе (177 г.) впервые было упомянуто убийство детей. У Минуция и Тертуллиана точно определена цель этого мнимого убийства: это убийство ритуальное, необходимое для посвящения в христианство и принятия в христианскую общину.

⁴ Из переписки Траяна с Плинием по поводу христиан (Плиний Младший. Письма, кн. 10, письма 96—97) совершенно ясно, что ни император, ни его легат не верили этим басням и не считали нужным даже вспоминать о них. Не верил им в бытность свою язычниками и судьями, ни Минуций, ни Октавий (срав. 28, 5). Цецилий передает слухи, которым верила только невежественная, злобно настроенная языческая чернь.

К главе 11

¹ О мировом пожаре и конечной гибели мира говорили не одни христиане: и стоики, и эпикурейцы были в этом убеждены.

² Христиане предпочитали не сжигать, а хоронить своих покойников, следуя библейскому изречению: «Ты — земля, и уйдешь в землю».

³ Воскресение мертвых было камнем преткновения для язычников (срав. впечатление афинян от проповеди апостола Павла — Деян. 17, 32).

⁴ Протесилай — один из героев Илиады, погибший под Троей. Вдова его умоляла богов отпустить его на землю хотя бы на три часа. Просьба ее была услышана.

К главе 12

¹ Ход мысли таков: вы мучаетесь всю жизнь, ибо ваш Бог бессилен вам помочь; можете ли ожидать лучшего после смерти?

² «Октавия» относят к первой трети III в.; в это время нет никаких официальных преследований. Минуций имеет в виду восстания языческой черни, набрасывавшейся на христиан и часто подвергавшей их жестокому истязаниям (см. Св. Киприан. Письмо 40). Иногда местные магистраты, искавшие популярности, начинали, в угоду толпе, преследовать христиан.

³ Христиане уклонялись от присутствия на конских бегах и гладиаторских поединках, ибо знали, что зрелища эти устроены в честь богов и составляют часть их культа. Театр, где часто представляемы были сцены безнравственные, они вообще считали «пещью дьявольской» (выражение св. Иоанна Златоуста).

К главе 13

¹ Дельфийский оракул назвал Сократа мудрейшим из людей, потому что, по мнению Сократа, мудрость заключается в том, чтобы не считать, будто знаешь то, что тебе неизвестно; он же, Сократ, знает одно: он ничего не знает.

² Аркесилай (III в. до Р.Х.) и Карнеад (II в. до Р.Х.) — представители так называемой «Новой Академии», философской школы, считавшей, что истина человеку недоступна; суждения его только вероятны.

³ Знаменитый лионский поэт VI—V вв. до Р.Х. От его стихов почти ничего не сохранилось. Умер в Сиракузах в глубокой старости.

⁴ Гиерон — сиракузский тиран (V в. до Р.Х.), ценитель литературы, при дворе которого жили виднейшие поэты того времени (Эсхил, Пиндар, Симонид со своим племянником Вакхилидом).

К главе 14

¹ О Плавте (автор комедий, III в. до Р.Х.) рассказывали, будто он какое-то время работал на мельнице; работа была тяжелой, требовала больших физических сил и никакого умственного усилия. Быть «первым мельником» значило, в устах Цецилия, быть человеком необразованным и вовсе не думающим, «последним из философов». Г. Гетц (Homo Plautinae prosapine. Rh. Mus., 1879, т. 34, с. 496—498), считая такое толкование неудовлетворительным, предложил читать вместо *pistorum — christianorum*. Он так объясняет слова «человек из плавтова рода»: «плавтов» — значит «собачий». «Плавтами назывались собаки с длинными висячими ушами», — пишет старинный лексикограф. Блаж. Иероним называет одного монаха, злобно нападавшего на его работы, «столяком плавтова рода». Причисляя Октавия к «плавтову роду», Цецилий хочет сказать, что не только он, но вообще все христиане — клеветники и обидчики.

² Минуций вспомнил слова Платона в одном из его диалогов: «Ненависть к людям возникает от слишком большого и неосмотрительного доверия к людям... Неоднократно обманувшись в тех, кого он считал себе самыми близкими друзьями, человек проникается ненавистью ко всем» (Федон 89, С—Е).

К главе 16

¹ Ориген (Contra Celsum, VII, 46) считал, что истина постигается двояким путем: простой верой людей, не задающих вопросов и не знающих сомнений, которым нет дела до науки, и они охотно протестуют против науки вообще. Господь милостиво принимает эту веру. Выше ее, однако, вера, приобретенная вторым путем, опирающаяся на разум: она требует основательного знакомства со светскими науками, которые тренируют ум и готовят к углубленному изучению Писания. Минуций отвергает этот умственный аристократизм; светское образование (его имеет он в виду, говоря о «богатстве» и «золоте» и школа риторика, этот античный университет, и слушание лекций у какого-нибудь философа обходились не дешево) вовсе не нужно: истина открывается каждому человеку, «мудрость врождена».

К главе 18

¹ Об этом обычае рассказывает Геродот (3, 84): претенденты на престол съезжались верхом к царскому дворцу; тот, чья лошадь заржала первой при восходе солнца, объявлялся царем.

² Сыновья Фиванского царя Эдина погибли в братоубийственной войне за престол.

³ Близнецы Ромул и Рем; Ромул, первый царь Рима, убил брата.

⁴ Цезаря и Помпея.

⁵ Древние не знали, что «царь пчел» — это пчелиная матка. Открытие это было сделано в XVIII в. Сваммердамом.

К главе 19

¹ Вергилий был родом из города Мантуи. Минуций приводит стихи его из «Энеиды» (6, 724) и «Георгия» (4, 221).

² Фалес (VI в. до Р.Х.) считал первостихией воду, потому, как предполагал Аристотель, что влага необходима для жизни и животных и растений. Этой стихией управляло деятельное начало — душа.

³ Анаксимен (VI в. до Р.Х.) признавал божеством нечто беспредельное, всеобъемлющее, вечно живое и находящееся в вечном движении. Конкретно он определял его как воздух.

⁴ Анаксагор (V в. до Р.Х.) учил, что первичный хаос, состоявший из малых перемешанных между собой частиц, был упорядочен действием разума.

⁵ Пифагор (VI в. до Р.Х.) нашел первопричину не в какой-либо материальной, чувственно воспринимаемой субстанции, а в числе. Число управляет музыкальной гармонией, скульптурными и архитектурными пропорциями, движениями небесных светил. Число превращает вселенную в космос — упорядоченное и гармоничное целое. По свидетельству древних источников, Пифагор верил в единого бога, вечного, неизменного и всем управляющего; считал, что душа заключена в теле, как в тюрьме, в наказание за прежний грех и для подготовки лучшей жизни после смерти; верил в переселение душ: душа, не воспользовавшаяся уроками, полученными при жизни, переселяется в животных.⁶

⁶ Ксенофан (VI до Р.Х.) критиковал антропоморфный политеизм; нападал на Гомера и Гесиода, которые приписывали богам то, что постыдно и предосудительно для людей: воровство, блуд, обман и пр. Он утверждал, что «есть единый бог, не похожий на смертных ни обликом, ни духом».

⁷ Антисфен, ученик Сократа, относился отрицательно к народной религии с ее многобожием и проповедовал монотеизм: 1) бог один; 2) он непохож ни на одно существо; его нельзя узнать ни в каком образе.

⁸ Спевсипп, племянник Платона, после смерти дяди стоял во главе Академии, философской школы, Платоном основанной. (Она получила название по месту около Афин, где в долине реки Кефиса был парк и алтарь героя Академа. Платон здесь вел свои беседы.)

⁹ Демокрит, современник Сократа (V в. до Р.Х.) учил, что в мировом бесконечном пространстве («пустоте», по его определению) в вечном движении находятся атомы, частицы материи, невидимые глазу и вообще недоступные восприятию; они различаются величиной, весом и формой. Находясь в вечном движении и сталкиваясь, атомы, сходные между собой, соединились и образовали наш земной мир и населяющие его существа. Душа мира, божественный элемент, проникающий мир, состоит тоже из атомов огненных, маленьких, круглых и гладких, находящихся в постоянном движении. Впечатления, получаемые человеком от внешнего мира, вызваны или непосредственным соприкосновением с атомами (например, впечатления вкусовые и обонятельные), или образами (сидола), которые тела, находящиеся вне нас, отбрасывают от себя и которые входят в нас через поры. «Образы» богов народной веры «вытекают» из этой Души и воспринимаются нашей душой, состоящей тоже из огненных атомов.

Эпикур принимал почти без перемены атомизм Демокрита: боги его состоят из тончайших атомов, имеют человеческий облик, бессмертны и в судьбе людей и всего мира никакого участия не принимают.

¹⁰ Аристотель, ученик Платона, крупнейший ученый древнего мира (IV в. до Р.Х.). Бог, по его утверждению, не создал материи и движения: они извечны, но он является «Первым Двигателем», к которому устремляется всё. Движение и жизнь есть не что иное, как порыв любви — сознательной и бессознательной — к совершенству, то есть к богу, Чистому Разуму. Аристотель никогда не отождествлял Бога с миром. Минуций повторил ошибку Цицерона, трактату которого «О природе богов» следовал.

Феофраст — самый знаменитый из учеников Аристотеля, ставший после его смерти главой перипатетической школы; отец ботаники, оставивший замечательное «Исследование о растениях». Минуций, следуя Цицерону, вероятно, так же неправильно истолковал учение Феофраста о боге, как и в случае с Аристотелем.

Гераклид — родом из Гераклеи на Понте (IV в. до Р.Х.), ученик Платона и Аристотеля.

¹¹ Зенон (III в. до Р.Х.) — основатель стонической философии; дальнейшими ее представителями были его ученик Клеанф (IV в. до Р.Х.) и ученик Клеанфа — Хрисипп. Стоики (имя это они получили по тому портику, где объяснял и проповедовал свое учение Зенон; по-гречески портик называется «стойей») учили, что мир как бы включает в себя две части, обе состоящие из материи, но одна часть ее пассивна, а другая активна: это Душа, огненный эфир, проникающий всё, но пребывающий главным образом на небе; пассивная часть материи представлена землей и водой. Вселенная, как совершенное живое существо, справедливо может называться богом, но обычно так называют ее Душу, которой дают разные имена: Разум, Природа, Провидение, Судьба, Необходимость, в зависимости от ее проявлений и действий. Боги народной веры олицетворяют деятельность единого бога, по-разному себя обнаруживающую.

¹² Гесиод — греческий поэт VIII в. до Р.Х. Орфей — мифический поэт и пророк.

¹³ Диоген Вавилонский — ученик Хрисиппа (II в. до Р.Х.).

¹⁴ Ксенофонт (V в. до Р.Х.) — ученик Сократа; написал «Воспоминания о Сократе»; слова, приводимые Минуцием, находятся в этом произведении (4, 3, 13—14).

¹⁵ Минуций неоднократно вспоминает Платона:

1. Как трудно найти бога и говорить о нем толпе — Тимей 28С, 29А, 30В.
2. О бессмертии души и переселении душ — Тимей 42В; Федон 81Е; Государство 620D (Октавий 34, 6).
3. О природе демонов — Пир 202Е, 203А, 195Е (Октавий 26, 12—27, 1).
4. О конце мира — Тимей 22С — D, 32С, 41А (Октавий 34, 4).
5. Платон изгоняет поэтов из своего государства — Государство 398А (Октавий 23, 2).

К главе 20

¹ Сцилла — страшное чудовище, подстерегающее моряков у Сицилийского пролива; ее «полурыбье тело яркие псы обвивают кругом» (Лукреций. О природе вещей 5, 892).

Химера — трехсоставное чудовище (спереди лев, посередине коза, сзади дракон), изрыгающее огонь.

Гидра — многоголовое чудовище, жившее в Арголиде (область на восточной стороне нынешней Морен), около города Аргоса. Она опустошала весь край и пожирала стада. Когда ей отрубали голову, то на месте отрубленной вырастало две.

О превращении людей в деревья и цветы, в зверей и птиц существовало множество сказаний.

К главе 21

¹ Эвгемер (конец IV в. до Р.Х.) утверждал, что боги и герои народной религии — только обожествленные люди. Отцы Церкви в борьбе с язычеством охотно обращались к его учению.

² Дикте — гора на Крите, где был воспитан Юпитер.

Дельфы — маленький городок в Фокиде (средняя Греция) с храмом и знаменитым прорицателем Аполлона.

Элевсин — небольшой город в Аттике, недалеко от Афин, центр культа Деметры (Цереры).

Фарос — маленький островок, соединенный молотом с Александрией.

³ Продик — софист, современник Сократа. Минуций приводит его мнение о богах, следуя Цицерону (О природе богов 1, 118).

⁴ Персей — философ-стоик; сначала раб Зенона, а потом его ученик.

⁵ То есть без вина и хлеба.

⁶ Исида — главное божество Египта; ее культ рано появился в Италии, где Исида стала одним из популярнейших божеств; культ ее неоднократно, но безуспешно, запрещался государством, пока, наконец, не был официально признан; в 38 г. по Р.Х. император Калигула велел построить на Марсовом поле (Рим) храм Исиде. Главный праздник ее, о котором рассказывает Минуций, был своеобразным представлением в лицах легенды, лежавшей в основе культа Исиды. Ее супруга, бога Озириса (его отождествили с Сераписом), убил его брат; он разрубил тело на куски и разбросал их во все стороны. Исида ищет эти останки с помощью Киноскефала («Псоглавца»), бога Анубиса, которого изображали с головой пса (вернее, шакала), своих бритых, одетых в льняные одежды жрецов и своих почитателей, которые делают скорбь несчастной супруги. Найденные останки Исида соединяет вместе и воскрешает убитого; скорбь сменяется ликованием.

Римляне и греки отождествляли Исиду с Деметрой и Церерой; она выращивает хлеба, поэтому голову богини украшали колосьями.

Плутарх рассказывает, что Исида во время розысков супруга была превращена в ласточку (Об Озирисе и Исиде 16).

Систр — обязательная принадлежность культа Исиды. Это — трещотка овальной формы с ручкой; в нее вставляли несколько металлических прутиков, на которые навешивали колокольчики.

К главе 22

¹ Передавая легенду в общем правильно, Минуций, однако, ошибся в главном. Исида искала не сына, а мужа и не потерявшегося, а мертвого.

² Церера (греческая Деметра) — мать-земля. Ее дочь, Персефону, которую в Риме именovali Либерой, угравшую вместе с подругами-нимфами среди цветов на лугу в Сицилии, похитил владыка подземного царства — Плутон. Понски похищенной дочери и возвращение ее составляли содержание элевсинских мистерий, хранимое в строгой тайне и известное только посвященным, которым внушалась твердая надежда на счастливую жизнь после смерти.

³ Юпитер (греч. Зевс), рассказывает легенда, был сыном Кибелы и Сатурна, который пожирал своих детей. Чтобы спасти новорожденного Зевса, мать отослала его на Крит; ребенка спрятали в пещере горы Дикте; его вскормила коза, а чтобы младенческого плача не услышал отец, корибанты, жрецы Кибелы, били в кимвалы, звонили в колокольчики, танцевали, ударяя копьями в щиты.

⁴ О Кибеле см. примеч. 2 к гл. 7. По легенде, Кибела влюбилась в красивого пастуха Аттиса, который на эту любовь не ответил. Богиня наслала на него безумие, в припадке которого Аттис оскотил себя.

⁵ Диана Эфесская — малоазийское божество, не имеющее ничего общего с италийской Дианой. Диану смешивали и с Гекатой, богиней луны; в соответствии с тремя лунными фазами ее изображали трехглавой.

⁶ Аммон — египетское божество, бог города Фив; его изображали с головой барана и рогами в завитках. Римляне отождествляли его с Юпитером, главным своим богом. Капитолийским Юпитера называли по его главному и самому древнему храму, находившемуся на Капитолии, одном из семи холмов, на которых расположен Рим. Его изображали с молнией.

На Капитолии находился и храм Юпитера — Феретрия, которого чтили под видом камня.

Юпитер-Латиарий — покровитель латинов. Праздник в его честь справлялся частью на Албанской горе, частью в Риме, где ему приносили в жертву бестиария — гладнатора, сражавшегося со зверями. Об этой человеческой жертве сообщают только христианские писатели, и ученые, занимающиеся изучением римской религии, считают их рассказ выдумкой.

⁷ Эригона, дочь афинянина Икария, которого Дионис научил разведению винограда и приговоренному вину. Икарый угостил им своих пастухов; товарищи их, думая, что они отравлены, убили Икария. Эригона в отчаянии повесилась над могилой отца; Дионис, полюбивший ее, поместил среди звезд и дочь и отца: дочь под именем Девы, а Икария под именем Волопаса.

О братьях-наездниках Касторе и Поллуксе см. прим. 2 к гл. 7.

Эскулап (он же Асклепий) — сын Аполлона, бог, покровитель медицины и сам врач и целитель. Юпитер, боясь, что люди, спасаясь от смерти, перестанут чтить богов, поразил его молнией и взял на небо как бога.

Геркулес (Геракл у греков) — знаменитейший герой древности, труженик и благодетель человечества. Знамениты были его 12 подвигов, очистивших землю от страш-

ных чудовищ, губивших людей и мешавших им жить. Страдая от яда, пропитавшего плащ, присланный его женой, он возлег на костер, который приказал сложить себе на горé Эте (гора на юге Фессалии). Юпитер вознес его на небо к богам.

К главе 23

¹ См. прим. 15 к гл. 19.

² Венеру ранил в руку под Троей греческий герой Диомед (Илиада 5, 336). В этой же, пятой песне Илиады рассказывается, как боги, наравне с людьми, принимают участие в сражении: одни на стороне греков, другие на стороне троян. Марс ранен стрелой того же Диомеда (5, 855). Гомер намекает на какой-то миф, в котором Марс представлен был связанным.

Гера, Посидон и Паллада хотели однажды наложить цепи на Зевса. Мать Ахилла, морская нимфа Фетидя, бросилась за помощью к сторукому великану Бриарею, который и встал на защиту Зевса (Илиада. 1, 396—406).

Сарпедон — сын Зевса, погибший под Троей. Отец оплакал его кровавой росой (Илиада 16, 459—461).

Венерин пояс внушал любовные желания. Супруга Зевса — Гера (Юнона у римлян) попросила у Венеры этот пояс, чтобы отвлечь внимание Зевса от поля боя.

³ У Авгия, царя Элиды (область в южной Греции) было стадо в три тысячи коров. Из хлебов в течение 30 лет не убирали навоз. Геркулес избавил округу от невыносимой вони, повернув течение реки Алфея так, что водяной поток устремился в хлевы и унес с собой весь навоз.

Аполлон в гневе за убийство своего сына Аскления (см. прим. 7 к гл. 22) перебил циклопов, выковавших молнию, которой Асклэпий был убит. Зевс в наказание заставил его пасти стада фессалийского цая Адмета.

Лаомедонт — древний царь Трои, отец Приама, с которым мы встречаемся в Илиаде. Посидон (Нептун) и Аполлон оскорбили Зевса (Юпитера) и были в наказание посланы служить Лаомедонту; Посидон возвел стены Трои, Аполлон пас царские стада (Илиада 7, 452 и 21, 441). Когда они кончили свою работу, Лаомедонт отказался им заплатить и прогнал их.

⁴ Молнии для Юпитера ковали циклопы, кузнецы бога Вулкана; они же изготовили оружие для Энея, героя Вергилиевой «Энеиды».

⁵ Об этом приключении см. Одиссея, 8, 266.

⁶ Ганимед — сын фригийского царя, юноша, превосходивший красотой всех смертных. Он был восхйщен на небо, чтобы служить вичочерпием Зевсу.

⁷ Корнелий Непот — римский историк I в. до Р.Х. Написал «Хронику» (утеряна), где повествовал о главных событиях римской истории и истории других государств, а также ряд биографий знаменитых людей; сохранились только некоторые из них.

Кассий Гемина — один из древнейших историков Рима (II в. до Р.Х.).

Талл — отпущенник императора Тиберия, написавший «Хронику мировой истории».

Диодор — греческий историк (I в. до Р.Х.). Его «Историческая библиотека» — свод событий из истории греков, римлян и варварских народов, начиная с времен сказочных и до времени автора.

⁸ Сатурн был отцом Юпитера (см. прим. 3 к гл. 22); сын, став взрослым, выгнал отца и воцарился на Крите. Изгнанный Сатурн нашел прибежище в Италии у царя Януса, гостеприимно его принявшего; в благодарность он ознакомил его народ с начатками культуры. Страну, его принявшую, он назвал Лацием (Минуций производит это слово от глагола *latere* — «скрываться», «прятаться»), так как спрятался в ней от преследований сына. Капитолийский холм, по словам Варрона, ученого I в. до Р.Х., первоначально назывался Сатурновым холмом, и на нем находился город Сатурния. Яникул — один из холмов Рима.

К главе 24

¹ Прокул — римский сенатор; после смерти Ромула, первого царя Рима, поклялся народу, что Ромул явился ему и велел объявить, что теперь его надо чтить под именем Квирина, как бога.

² Юба — царь Мавритании (Марокко) в I в. до Р.Х.

³ Римских императоров после смерти причисляли к богам, объявляли их «божественным». Мавританцы объявили богом своего царя Юбу.

⁴ На котором, например, повесился человек.

⁵ Тертуллиан (Апол. 12) сравнивает мучения исповедников с «мучениями», которым подвергают различный материал, употребляемый для изготовления статуй: бока мучеников стругают так же, как стругают дерево или обрубает мрамор; статуи стоят без головы — и христианам отрубает головы. Минуций опустил эту аналогию, и «мучения» статуй, ради нее нужные Тертуллиану, утратили у Минуция всякий смысл. Каждому здравомыслящему человеку было ясно, что сделать статую из дерева, мрамора или бронзы можно, только подвергнув этот материал соответственной обработке, — одинаковой, создавал ли мастер статую Траяна, или Аполлона — и ничем не позорившей ни императора, ни бога.

Обвинение в идолопоклонстве возведено было христианами на язычников напрасно; язычник молился не Фидисвой статуе Зевса, а тому, кого изображала эта статуя.

У Эсхила в «Эвменидах» Орест, спасаясь от преследующих его Эриний, сидит на Акрополе, обнимая руками кумир Афины-Паллады, и к нему спускается с небес сама богиня. Не ясно ли, что кумир только изображение божества, но не божество.

Какое значение имеют эти изображения из дерева, камня или металла? Вопрос этот задавали давно: уже Гераклит (Диалог. Досократики, 5) говорил, что молиться этим изображениям то же, что разговаривать со зданиями. Зенон, основатель стоической философии, считал, что не надо ни строить храмов, ни делать кумиров; стоик Варрон хвалит римлян, которые почти 200 лет не имели идолов. Блаж. Августин сохранил отрывок из утеряннго произведения Сенеки («De superstitione»): «ставят изображения богов, святых и бессмертных, сделанные из самого негодного материала, придают богам облик людей и животных (Aug. De C. Dei 6, 10). Лукриан издевается, говоря, что боги, отлитые из золота, выше сделанных из другого материала. Кстати, вспомнили и рассказ Геродота (II, 172) о ванне для ног, переплавленной в статую бога. Язычники возражали, что они молятся не кумиру, а тому, кого он изображает; так как боги незримы, то тем более нужны их изображения: они напоминают о них, как портрет отсутствующего друга напоминает о нем.

⁶ На северо-западном склоне Палатинского холма находился грот, считавшийся обиталищем бога пастухов Фавна. Жрецы этого бога — луперки, справлявшие праздник в его честь (он падал на 15 февраля), обходили Палатин кругом в одних передниках из козьих шкур.

Жрецы бога войны — салии в полном воинском вооружении проходили по улицам Рима со священными, особой формы щитами, в которые они ударяли копьями; в определенных местах они останавливались и исполняли военный танец, все движения которого были строго определены. Минуций ошибается, говоря о войлочных колаках: головной убор салиев походил на металлические шишаки; никаких барабанов у них не было.

⁷ Изображение Беллоны возили по улицам, собирая милостыню, ее нищенствующие жрецы.

⁸ Минуций имеет в виду богиню Коман Ма. Воинственный характер этой богини дал повод отождествить ее с италийской Беллоной. Культ ее был введен в Риме в I в. до Р. X. Жрецы богини ходили по улицам в черных одеждах с развевающимися волосами; под звуки барабана и труб они начинали неистово кружиться и, придя в иступление, ударяли себя топорами по рукам и по телу, обрызгивали кровью статую богини и ее почитателей, или ее. В пророческом бреду предсказывали будущее.

⁹ Минуций говорит о культе Кибелы, имевшем такой же оргиастический характер. Ее жрецы (их называли галлами) и поклонники, кружась в стремительно несущемся танце под заунывную и дикую музыку флейт, уже не помня себя, начинали наносить себе раны; некоторые в пароксизме безумия оскопляли себя.

К главе 25

¹ Ромул, по легенде, объявил долину между вершинами Капитолийского холма «убежищем», то есть местом, где всякий пришедший становился неприкосновенным. «Право убежища» было распространено им и на весь город.

² Рим заселялся, но женщины в нем не было. Тогда Ромул пригласил поглядеть на бега соседней-сабинов с их женами. Во время пира вооруженные римляне прогнали своих безоружных гостей и овладели женщинами, которые пришли с ними. Оскорбленные соседи двинулись на похитителей войной, но женщины, уже успевшие привыкнуть к своим новым мужьям, бросились между двумя войсками и предупредили кровопролитие.

³ О Ромуле см. прим. 1 к гл. 24. Тиберин — бог реки Тибра. Конс — древнее земледельческое божество, охранявшее убранный и ссыпанный в амбар хлеб. Пилумн — божество, действующее в песте, которым обталкивали зерно. Волуми — благодетельное божество, дающее силу добрым желаниям. Тацций — царь племени сабинов. Когда сабины и римляне заключили союз, он был соправителем Рима. Ужас и Бледность — *Pavor et Pallor* — проявления божественной силы, обращающей в бегство врагов. Им молились, прося их посетить вражеский стан. Гостилий — третий царь Рима. Лихорадка была частой и страшной гостей Рима. Божественную силу, проявляющуюся в этой болезни, умилостивляли жертвами, которые приносили в ее святилище.

⁴ По древней легенде Акка Ларенция была женой пастуха Фавстула, нашедшего двух выброшенных малюток — Ромула и Рэма. В блудницу ее превратили неизвестные авторы веселых театральных сценок, очень любимых в южной Италии. Флора — древняя италийская богиня плодородия; праздник ее, справлявшийся в конце апреля, сопровождался вольными играми и танцами.

⁵ О весталках см. прим. 3 к гл. 6.

⁶ Римский всадник в маске Анубиса изнасиловал в храме Исиды знатную матрону.

⁷ Понтифики — жрецы. Арвальские братья — религиозное братство из 12 человек, возникшее в глубокой древности. О салиях см. прим. 6 к гл. 24. Об авгурах см. прим. 1 к гл. 7.

К главе 26

¹ См. прим. 4 к гл. 7.

² Регул (III в. до Р. X.) потерпел поражение в битве с карфагенянами и был взят в плен. Карфагеняне отправили в Рим посольство с просьбой о мире. Регулу разре-

шли пойти с ним, но с условием: если предложение мира будет отвергнуто, он вернется в Карфаген. Регул настойчиво советовал отказать в мире, отправился обратно в Карфаген и был умучен до смерти.

Манцина (консул в 137 г. до Р.Х.) разбили под городом Нумантией (Испания), и он заключил с нумантийцами позорный мир. Сенат отказался его утвердить и отослал Манцину к нумантийцам. «Под ярмо» (оно носило форму буквы «П»: в землю втыкали два дротика, соединяя их третьим) посылали потерпевшую поражение армию: солдаты, полуголые, шлы согнувшись, осыпавые насмешками победителей. «Посылать под ярмо» значило не только предельно унижить врага: его обрекали в жертву подземным силам.

Павел Эмилиий — консул, командовавший римским войском. В битве при Каннах в 216 г. Ганнибал нанес ему страшное поражение; Эмилиий был убит.

³ Амфиарий — царь Аргоса. Не желая принимать участия в войне двух братьев, сыновей Эдипа (см. прим. 2 к гл. 18), он спрятался, но жена его, соблазненная ожерельем, указала, где он скрывается.

Тирезий — знаменитый фиванский предсказатель; был слеп.

⁴ Пирр, царь Эпира (III в. до Р.Х.), воевал с Римом; одерживал крупные победы, но был в конце концов побежден. Минуций ошибается, говоря, что Аполлон во времена Пирра уже не сочинял стихов; имеются предсказания в стихах от времени и более позднего.

⁵ Демосфен — знаменитый греческий оратор (IV в. до Р.Х.), враг Филиппа, царя Македонии.

⁶ Минуций передал слова Сократа не совсем точно. Сократ говорил, что он слушается божественного существа (θεῖον), который «всякий раз отклоняет меня от того, что я намерен сделать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет» (Платон. Апология Сократа 31D).

⁷ Маги — жрецы у персов, занимавшиеся предсказаниями и магией. Самый знаменитый из них — Гостан, по словам Плиния Старшего (Н. п. 30, 8), сопровождал Ксеркса в его походе против греков. Апулей в своем сочинении о магии называет его самым знаменитым из магов.

К главе 27

¹ Демоны, которых имеет в виду Минуций, — это не демоны древнегреческой религии и философских спекуляций (Платон). Теперь (II—III вв. по Р.Х.) это страшная злая сила, властно распоряжающаяся людьми. Земля превратилась в их вотчину; в их ведении находится вся сакральная жизнь язычества, они насылают болезни; неистовство жрецов и поклонников Кибелы и Ма внушено ими. Параграф 3-й содержит точное описание того, что происходит на празднествах в честь последней. «Демоны получили в полную свою власть землю и все земные дела; они производят всяческое смятение и беспорядок, тревожат города и народы» (Corpus Hermeticum, XVI, 14); они вызывают бури, ураганы, грозы, землетрясения, войны, голод. К каждому человеку приставлен особый демон, который стремится переделать его на свой лад. Человек своей силой с ним справиться не может, но на помощь пришел христианство. Христиане знали, что Сын Божий пришел в мир, чтобы уничтожить царство сатаны. И земля освобождается из-под его власти; демоны вынуждены признать свое бессилие перед христианской молитвой. Тертуллиан считал доказательством истинности христианства древность Священного Писания и признание его демонскими силами (Apol. 46). В каждой более или менее крупной христианской общине есть экзорцист — «заклинатель», изгоняющий из больного злого духа, им овладевшего. Первоначально это были люди, наделенные особенными духовными дарами; позже заклинателей считали, наравне с чтецами и иподиаконами, церковными служителями, стоящими на низших ступенях церковной иерархии.

К главе 28

¹ См. прим. 4 к гл. 9.

² Эпона — галльская богиня, покровительница лошадей, мулов и ослов. На одной фреске она изображена в виде молодой красивой женщины с вязанкой травы на коленях. По двое с каждой стороны ее стоят четыре ослика; они едят траву, а богиня их гладит. Ее иногда изображают верхом на осле или на лошади; это, вероятно, и дало повод Минуцию сказать: «почитаете осла вместе с Эпоной».

³ Плутарх (Об Исиде и Озирисе 30) рассказывает, что у египтян был праздник, когда они приносили в дар Исиде лепешки, испеченные в виде осла.

⁴ Полукозлом-получеловеком был греческий Пан; египтяне почитали как богов крокодила, быка, барана, кошку, шакала, льва, скарабея, ибиса. Преднамеренное убийство таких животных каралось смертью, нечаянное — штрафом. Бога Анубиса изображали с головой пса, вернее, шакала; Гора — с головой копчика; Исиду — с головой коровы. Апис — бык, которого считали богом.

⁵ Лук почитали растением священным; в некоторые праздники его носили на шее.

К главе 29

¹ О почитании в Египте человека как бога говорят только поздние писатели: Порфирий, ученик Плотина (III в. по Р.Х.), Евсевий, автор «Церковной истории», св. Климент.

² Минуций имеет в виду культ обожествляемых императоров. Гений — божественное существо, обитающее в каждом человеке. Ложно проклясться гением императора считалось преступлением тяжким.

³ Трофеями назывались доспехи, снятые с убитых врагов. Их вешали на сооружении, имевшем форму креста (столб с поперечной перекладиной).

К главе 30

¹ Отец имел право выбросить родившегося ребенка; выбрасывали уродов, потому что рождение их считалось зловещим знамением; выбрасывали бодезненных и хилых; в случае бедности и многочисленности выбрасывали и здоровых. Только при императоре Александре Севере выбрасывание детей было объявлено преступлением, которое приравнивалось к убийству.

² Это не Сатурн италийцев, а финикийское божество Ваал, которому приносили в жертву детей.

³ Понтийские тавры — племя, жившее в нынешнем Крыму. Чужестранцев, прибывших после кораблекрушения к их берегам, они приносили в жертву Диане.

Бусирид — легендарный царь Египта — принесил в жертву Зевсу всех иностранцев, попадавших в Египет.

О человеческих жертвоприношениях у галлов рассказывает в своей «Галльской войне» Цезарь. Они были запрещены императором Клавдием.

Римляне отождествляли с Меркурием национального бога галлов Тевтата. В 216 г. в начале войны с Ганнибалом, по велению Сивиллинных книг, «совершены необычные жертвоприношения: галла и его соплеменницу, грека и гречанку живыми закопали в землю на Коровьем Рынке...» (Ливий 22, 57—6). Римская религия человеческих жертвоприношений не знала, для Ливия они были «необычны».

⁴ Римский историк Саллюстий, рассказывая о заговоре Катилины, пишет, что он обнес всех сотоварищей своих чашей, в которой вино было смешано с кровью, и только потом раскрыл им цель заговора — завладеть Римом и взять власть в свои руки.

⁵ О Беллоне см. прим. 8 к гл. 24.

⁶ Падучую болезнь лечили, давая пить кровь только что убитого гладнатора.

⁷ Об этой торговле мясом животных, убитых на арене, мы никаких подробностей не знаем. О ней сообщают только Минуций и Тертуллиан.

⁸ Запрет, идущий от Моисея.

К главе 31

¹ Фронтон — уроженец африканского города Цирты, знаменитый оратор и писатель II в. по Р. X., учитель императора Марка Аврелия. Речь его, где он нападал на христиан, не сохранилась; неизвестно, где и по какому поводу она была произнесена.

² У афинян разрешали брак с сестрой единокровной (от одного отца).

Самая знаменитая из таких трагедий «Эдип — царь» Софокла, герой которой, царь Эдип, женился, хотя не ведая, на родной матери.

³ Зевс, например, женат на Гере, своей сестре.

⁴ См. прим. 3 к гл. 8. Христианство очень рано стало приобретать адептов из римской аристократии.

К главе 32

¹ Христиане собирались для общей молитвы и совершения таинств или в частных домах, или в скромных часовнях, выстроенных на кладбищах, которые были молитвенным местом по преимуществу.

К главе 33

¹ Имеется в виду переход через Черное море, о котором рассказано в Библии.

² Иосиф Флавий (I в. по Р. X.) — еврейский историк. Его работы: «Иудейская война» (описание войны с римлянами и взятия Иерусалима) и «Иудейские древности» (история евреев от сотворения мира до второй половины I в. по Р. X.). Антоний Юлиан — латинский историк.

К главе 34

¹ Мысль эта была высказана Аристовулом, евреем из Александрии; апологеты ее подхватили, Тертуллиан в том числе. Судя по гл. 20, Минуций был убежден в независимости греческих философов, так как поддержка ими христианства имела смысл только при такой самостоятельности.

² Веселые бытовые сценки, часто по содержанию непристойные.

К главе 35

¹ Стикс — главная река Аида, семь раз обтекающая вокруг него. В нем течет не вода, а пылающая смола. Вергилий называет Стикс тоже «болотом» по причине еле заметного течения его смолы. Клятва Стиксом страшная и торжественная.

К главе 37

¹ Муций Сцевола, по легенде, проник в лагерь этрусков, осадивших Рим, чтобы убить их царя Порсенну. По ошибке он убил не его, а его слугу. Царь велел сжечь его живым; Муций, чтобы показать свое равнодушие к смерти и пытке, положил правую руку в огонь, пылавший в алтаре. Пораженный Порсенна отпустил его.

² Аквиллий — римский военачальник. Был разбит Митридатом, царем Понтийским, который подверг его лютой казни: велел влить в горло расплавленное золото. О Регуле см. прим. 2 к гл. 26.

К главе 38

¹ По словам Цицерона, так назвал Сократа один философ-эпикуреец.

² Из слов Минуция (31, 6) можно заключить о публичных выступлениях христиан, защищавших свою веру. О таких же публичных диспутах говорил и св. Иустин. Противниками выступали «философы», то есть проповедники и популяризаторы обычно стоической нравственности. Их собственная жизнь и нравы очень часто шли в разрез с этой проповедью (См. портрет Крескента у св. Иустина.) Об этих философах и говорит здесь Минуций.

О Минуции Феликсе — авторе «Октавия»

Мы знаем о нем очень мало — обрывки воспоминаний, скупо оброненные в «Октавии» и скудно дополненные Лактанцием и блаж. Иеронимом. Африканец родом, получивший образование в Карфагене и бывший там судьей, он на котором-то году жизни переехал в Рим, где приобрел славу хорошего адвоката. Время жизни его сейчас почти единогласно относят к первой половине III в. Кроме «Октавия», Минуций ничего не оставил, и это сочинение его (оно сохранилось в единственной рукописи IX в.) долгое время считали восьмой книгой *Disputationes adversus gentes* Арнобия (спутали имя *Octavius* со словом *octavus* — восьмой). Только в 1560 г. французский юрист Франсуа Бодуэн установил, кто настоящий автор «Октавия». Диалог этот — спор о вере: горячий язычник Цецилий защищает язычество и нападает на христианство; защитником последнего выступает друг Минуция — Октавий, именем которого и назван диалог.

Оценка диалога была разной. Гальм, издавший его в *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) (Вена, 1867) и положивший основание для работы над текстом, назвал его «Золотой книжечкой»; Ренан — «перлом апологетической литературы» (E. Renan. *Marc Aurèle et la fin du monde antique*. Paris, 1882, с. 389). Бюасье в своей книге «Конец язычества» (G. Boissier. *La fin du paganisme*. Paris, 1903, т. I, с. 261—289), посвятил Минуцию прочувствованную и хвалебную главу. Но уже Монсо, признанный знаток африканской христианской литературы, гораздо сдержаннее: в «Октавии» нет ничего самостоятельного, искусство автора заключается в умелом комбинировании мыслей, надерганных из разных авторов — Цицерона, Сенеки, Тертуллиана преимущественно; его произведение — это «мозаика из чужих мыслей, сцен и подробностей» (P. Monceaux. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Paris, 1901, т. I, с. 490). Шведский ученый Аксельсон накинудся на Минуция с пылом, достойным потомка берсерков, и объявил Минуция глупцом, неспособным ни к самостоятельной мысли, ни к самостоятельному слову (B. Axelsson. *Das Prioritätsproblem Tertullian* — M. Felix, Lund, 1941 passim). Автора можно упрекнуть не только в легкомысленной поспешности суждений, но и в научной недобросовестности: в руках его была диссертация Бейтлера (R. Beutler. *Philosophie und Apologie bei M. Felix Weida in Thüringen*, 1936), от которой не следовало отмахиваться пренебрежительным примечанием (Аксельсон, указ. соч., с. 59, прим. 25). Бейтлер, молодой докторант Кенигсбергского университета, начисто стер с Минуция неместные эпитеты, которыми его щедро одарило наше столетие: вместо «плагиатора» и «мозаичиста» появился писатель с широким философским охватом, смелый и самостоятельный мыслитель. Замечательная статья Ж. Прео (G. I. Préaux. *A propos du "de fato" (?) de Minucius Felix. "Latomus"*, 1950, т. IX, вып. 4, с. 394—413), еще углубила положения Бейтлера. Работа К. Бекера (C. Becker. *Der "Octavius" des M. Felix*. München, 1967) показала, с каким искусством Минуций использует и переделывает свои источники в нужных ему целях.

И хотя, как мы говорили, сведений о Минуции сохранилось мало, о писателе рассказывает само его сочинение: со страниц «Октавия» на нас глядит автор. Был он человеком с добрым, «солнечным» глазом, радовался тому, чем одарила его жизнь: и обретенной правой верой, и природе, и дружбе. Он умел быть «другом другу»: дружба его не знала износу и торжествовала над смертью. Он живо ощущал связь с природой, искал у нее утешения (34, 11—12) и чувствовал всю прелесть ее благодушных даров. Перед началом спора о вере он поместил в «Октавии» описание утренней прогулки по морскому побережью и сумел рассказать о ней так просто, без всяких риторических фиоритур, что кажется, будто вместе с ним дышишь свежестью осеннего утра и слушаешь плеск набегающих волн. Он сумел передать настроение счастливого и глубокого покоя, которым была овеяна эта прогулка. Страницы эти — единственные во всей римской литературе, параллели к ним не найдется. Душа его была открыта не только природе: он умилялся детским лепетом и восхищался героизмом исповедников. Выросший на античной культуре, знакомый с греческой философией, был он широк и свободен в своих взглядах, но их никому не навязывал. Он был чрезвычайно чуток к высокому и доброму. Христианство привлекло его своей нравственной высотой, и он вычертил высокий идеал христианской жизни. Тихий и мирный по натуре своей, он ненавидел споры и разногласия и потому, зная нрав Цецилия, не торопился обращать юношу в христианство.

Цецилий и апология язычества

Цецилий — молодой человек (он моложе и Октавия и Минуция, которому в диалоге дана роль мирового судьи), родом африканец, как и его собеседники. Он живет в Риме у Минуция, знакомая, по-видимому, по старому римскому обычаю, под его руководством с судебной практикой. Будущий адвокат, он занимается не только правом, а по завету Цицерона — историей и философией. Апологию язычества он и начинает с изложения того, что вынес из своих философских занятий: пусть вначале природа собрав семена всего, самопроизвольно оплодотворила их — где тут Бог-Творец? Пусть мир образовался из случайного соединения своих частей — где Бог-Устроитель?.. Человек и всякое животное представляют собой произвольное сочетание элементов, на которые они распадаются. «Все течет обратно и, совершив круговорот, возвращается к тому же источнику: нет ни мастера, ни судьи, ни создателя». Божественного Промысла нет: молния поражает без разбора и преступников и хороших людей; судьба злых и добрых при кораблекрушении одинакова; негодяям живется лучше, чем порядочным

людям. Был бы Промысл, Фаларид и Дионисий не царствовали бы и Сократу не пришлось бы пить цикуту. «Вот деревья, покрытые плодами, вот уже побелевшая жатва, вот налившийся полным соком виноград — их портит ливень, бьет град». По ограниченности своего ума (*humana mediocritas*) человек не постигает законов природы и знает только, что зависит от произвола капризной Судьбы. А раз так, то «не благочестивее ли и не лучше принимать завещанную религию» — вывод отнюдь не логичный, но для Цицилия естественный: философия завела его в ледяную пустыню, и, спасаясь от нее, он кинулся в уют родной религии. Ему не хочется думать: «О богах не надо размышлять, надо верить предкам» (6, 1); не надо вообще никакой деятельной, исследующей и вопрошающей мысли: «Нам не дано знать, не дозволено исследовать и не благочестиво строить предположения» ни о том, что над нами, на небе, ни о том, что скрыто в земных глубинах (5, 5). «Взбираться на небо и звезды — это нездоровый и глупый труд (*Insanus atque ineptus labor* 5, 6). И христианами он возмущается потому, что они думают о Боге и тайных судьбах мира.

Цицилия обычно сравнивают с Коттой, участником беседы в трактате Цицерона «*De natura deorum*». Трудно найти людей менее сходных. Для Котты религия предков — государственное учреждение Римской республики, и он, *pontifex maximus* — слуга этого государства, «всегда будет защищать и всегда защищал эту религию» (*De natura deorum* III, 2, 5). Для Цицилия — это тихий загон, куда он укрывается от «просторов холода», которые распахнула перед ним философия. Это — романтик, которому трудно дышать воздухом текущего дня, и он погружается в золотой мир невозвратного прошлого, когда люди были так благочестивы, а боги так отзывчивы, когда верили твердо и просто и не нуждались ни в какой философии. А ее уроки не проходят даром: Цицилий признается, что «мы верим, слышим и узнаём богов во сне (*per quietem*), а наяву отвергаем их и не желаем знать» (7, 16); он «порой (*interim*) предпочитает заблуждаться с предками» (7, 1). Он, человек с двоящимися мыслями, мечется между философией, утверждающей, что «нет в творении Творца», и теплой верой в «маленьких богов», добрых покровителей родного угла; слишком слабый, чтобы жить в холоде бесстрастной мысли, слишком много думавший, чтобы бездумно верить. С мастерством большого художника, не обронив ни одного лишнего слова, не жалея и не осуждая, Минуций изобразил трагедию своих современников, ту их душевную смуту, которая метала их по разным религиям Востока и бросила, наконец, в христианство.

Цицилий защищает веру отцов, не подозревая, что его защита оборачивается страшным обвинительным актом: перед нами религия, отжившая свой век, религия отчаяния и бессилия: она боится мысли, опирается на традицию и страх, утешает воспоминаниями — но не помогает жить. Минуций обнажил сущность язычества, такой, какой она представлялась его культурному современнику.

ОТВЕТ ОКТАВИЯ

Прежде всего он заявил, что нельзя бояться мысли; именно разумом (*adgnosimus*; не сознательно ли здесь тот же глагол, который употребляет Цицилий, говоря о познании Бога во сне — 17, 2; 7, 6), через познание мира узнаём мы Бога — от творения к Творцу. («Посмотри на небо...», «обрати внимание на море...», «взгляни на океан», на земную поверхность, на устроителя человека, на растения и животных. Цицилий утверждал, что нам запрещено исследовать небесные явления и земные глубины (5, 5). Октавий требует широкого ознакомления с миром, ознакомления вдумчивого, ищущего основной принципа, которому подчинено мироздание.) Он прошел хорошую стоическую школу и аргументами, у нее заимствованными, доказывает существование Бога: мир — космос, упорядоченный и прекрасный, подчиненный неизблемым законам, мог бы создан только мудрым Творцом, и о Нем он и свидетельствует. В эту величавую ораторию вдруг врывается сияющая светом и теплом мелодия о Боге Отце, окутавшем Своей любовью всё и всех до незаметного маленького ежа (17—18, 1—4), и о человеке, всё существо свое переплавившем в единое устремление: быть с Ним, познать Его, подражать Ему (17, 2). Октавий — один из тех людей, которых языческая философия подвела к христианству, а личный опыт сделал христианами. Это — христианская не очень многочисленная элита.

Октавий вдвинул христианство в историю человеческой мысли, связав его с греческой философией, которая, в лице своих представителей, подтверждает, поддерживает христианство: «или сейчас философы мы, христиане, или философы уже тогда были христианами» (20, 1).

Христианство представлено Октавием как религия света и свободы. Человек живет в «космосе», то есть в мире, устроенном и упорядоченном мудростью и любовью Творца. Он верит в Него, потому что этого требуют его разум и сердце, а не вековая традиция, которой ему велено повиноваться. Язычник говорил о страхе перед богами, христианин говорит о любви к своему Создателю и Отцу; язычник уверен в человеческой скудности и ограниченности, христианин настаивает на достоинстве человека, который уразумел законы мироздания и поставил целью уподобиться Творцу.

«Октавий» отчетливо делится на две части (не считая речи Цицилия): первая (16—20) рисует христианскую элиту, вторая (21 до конца) дает яркую картину среднего многочисленного слоя (не самых низов) христианского общества. Изучение этого слоя — уже новая задача, требующая новой работы.

600 ЛЕТ ПОБЕДЫ НА КУЛИКОВОМ ПОЛЕ

Библиография

Событие, которое отмечала вся наша страна в 1980 году в связи с победой на Куликовом поле, стало живым символом русского народа и его истории. Празднование этого события Русской Православной Церковью засвидетельствовало, как это было всегда, ее патриотическое служение народу — радуясь его радостью, возводя всё к славе Божией, и печалуясь его печалью, возлагая на себя немощи немощных (Рим. 15, 1).

«С войны не бегают, а сражаются до последнего издыхания, чтобы получить доблестный конец», — учит признанный всем православным народом оптинский старец неросхимонах Амвросий, выражая этими словами общецерковное сознание во взгляде на войну физическую, и вместе — на брань духовную, которые взаимосвязаны по существу («Журнал Московской Патриархии», 1971, № 11, с. 70). Быть Церкви в стороне от этих событий (внутренних и внешних) — значит уйти с поля брани. Вот почему Христос Спаситель на замечание Своих учеников: «Здесь два меча», — сказал: «Довольно» (Лк. 22, 38). И русские верующие люди достаточно глубоко восприняли этот Евангельский урок истории, передавая последующим поколениям опыт брани наших предков, и прежде всего брани невидимой — духовной.

Церковь воплощает в жизнь идеалы Христовы. И если они нередко совпадают с общественными идеалами, в этом следует усматривать Промысл Божий в Домостроительстве спасения всего человечества. И мы радуемся совместно, радостью по Богу.

Силам зла невыносима эта радость и потому они стремятся омрачить ее, внедряя в жизнь зависть, рознь, подозрительность, злую ревность, гордыню — как это было на Руси перед татаро-монгольским нашествием.

На вопрос, в чем состоит современное и, как свидетельствует мировая история, непреходящее значение победы на Куликовом поле, ответить можно однозначно: это была **крестная жертва русского народа**, исполнившего Евангельскую заповедь (Ин. 15, 13). Никогда в истории человечества кровь православных христиан не проливалась напрасно, особенно во время ключевых исторических событий, каким была Куликовская битва за свободу народов земли. На поле Куликовом встретились не просто русская сила с силами орды невиданных для того времени масштабов. Произошло столкновение благодатной духовной силы русского народа с «поганью и нечистью», по мудрому определению монаха-летописца.

Копье воина Христова, схимонаха Александра (Пересвета) стало знаменем победы в низложении гордыни.

Русская Церковь с 1380 года установила литургическое совершенное **Вечной памяти** о всех войнах, павших на поле брани.

Не случайно почти все рукописные источники о победе на Куликовом поле, равно как и о победе русского духа 500 лет назад на берегах Угры, создавались в уединенных келлиях русских монахов, много-

кратно переписывались в монастырях и храмах — носителях высокого духа, чтобы не была забыта в веках эта величайшая милость Божия Русской земле. Если перечислить известные рукописные памятники, отображающие эти события, с указанием их происхождения, составит-ся более объемистая библиография, чем публикуемая ныне.

Вот почему мы вновь и вновь обращаемся к древним источникам, напоминая себе, чтобы сохранить для последующих поколений большой жизненный опыт отцов, воссозидая жертвенную любовь, взаимность на пути к единству и миру — залогом духовной сплоченности, которая противостоит немирствию...

Победа возможна в самых невероятных жизненных условиях, если будет созидаться единство веры и духа. Этому учит всех **Наука о победе на Куликовом поле**.

И потому от лица богословов Русской Православной Церкви мы свидетельствуем этим скромным вкладом свою **Осанну Богу**, дарующему победу крестную.

Публикуемая библиография расположена в алфавитной последовательности. В разделе «Источники» помещен перечень изданных рукописных памятников Куликовского цикла. Следующий раздел включает научно-исследовательские труды. Преимущественно это работы последних лет и некоторые, наиболее значительные, исследования отечественных авторов XIX — начала XX в. Библиография исследовательских работ, посвященных «Задонщине», с достаточной полнотой представлена в издании: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. Сб. статей. М.— Л., «Наука», 1966, что исключает необходимость дублирования работы.

В значительной степени публикация освещает тему 500-летия освобождения Руси от иноземного ига.

Раздел «Литература», наиболее обширный по составу, содержит перечень авторских работ, как исследовательских, так и художественно-изобразительных, посвященных памяти Куликовской битвы. Этот раздел отображает комплекс мировоззрений отечественных авторов на выдающееся событие в истории нашего государства и народа. Некоторые работы, названия которых не поясняют содержания, снабжены краткими аннотациями. Завершает публикацию список библиографических указателей, раскрывающих тематику, и список сокращений.

Общий, далеко не полный, перечень литературы содержит свыше 1500 наименований. В их числе труды святителей и богословов Русской Церкви, ученых-исследователей, писателей, государственных и общественных деятелей.

Надеемся, что публикуемая библиография послужит современным богословам необходимым материалом в их богословском осмыслении темы.

Н. МОИСЕЕВ

И С Т О Ч Н И К И

1. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией. СПб., 1836, ч. 1, № 8, с. 4.
2. Акты социально-экономической истории северо-восточной Руси конца XIV — нач. XVI в., т. 1—3. М., изд-во АН СССР, 1952—1964.
3. Адрианова-Перетц В. П. Задонщина: Текст и примеч. — ТОДРЛ, АН СССР, 1947, т. 5, с. 194—224.
4. Варлаам, архимандрит. Описание сборника XV столетия Кирилло-Белозерского монастыря. — «Уч. зап.» имп. Акад. наук, 1859, 2-е отд., кн. 5, раздел 3, с. 1—66.
Приложение 5: Задонщина, сочинение Софония, старца Рязанского, с. 57—66.
5. Воинские повести Древней Руси. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., изд-во АН СССР, 1949. 358 с., 26 л. илл.
6. Гызель И. Синописис, изд. 5-е. СПб., 1762, 151 с.
7. Груздев А. Сборник важнейших произведений русской литературы до Карамзина, назначенных по распределению учебных предметов по классам, в гимназиях и прогимназиях Санкт-Петербургского учебного округа для классного чтения. СПб., тип. Груздева, 1867, III. 215 с.
Задонщина.
8. Дмитриева Р. П. Тексты «Задонщины». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 535—556.
9. Древнего летописца часть вторая, содержащая в себе повесть происшествий, бывших в России при владении четырнадцати великих князей... СПб., имп. Академия Наук, 1775. 454 с. Куликовская битва, с. 43—48.
10. Древнее сказание о победе великого князя Дмитрия Иоанновича Донского над Мамаем, изд. И. Снегирева. М., 1829. 67 с.
11. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.—Л., изд-во АН СССР, 1950. 585 с.
12. Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия Чудотворца и Похвальное слово ему, написанное учеником его Епифанием Премудрым в XV веке. На древнерусском языке. Сообщение архимандрита Леонида Кавелина. СПб., 1885. 167 с.
То же. В переводе с древнерусского языка. СПб., 1903.
13. Задонщина. — В кн.: Русские героические повести. М., 1949, с. 69—99.
14. Задонщина. Переложение Александра Скрипова. — В кн.: Донской лит. худож. альманах, 1956. Ростов-на-Дону, 1956, с. 183—196.
15. Задонщина. Древнерусская песня — повесть о Куликовской битве. Под ред. и с предисл. А. А. Зимина. Тула, Приок. кн. изд-во, 1980. 125 с. с илл.
Издание предназначено для детей старшего школьного возраста.
16. Задонщина. Похвала великому князю Дмитрию Ивановичу и брату его князю Владимиру Андреевичу. Худ. А. Шмаринов. М., «Современник», 1980. 105 с. с илл.
К 600-летию Куликовской битвы. Факсимильное издание текста памятника по списку рукописи, хранящейся в ГИМ, с предисл., примеч. и вступ. ст. М. Н. Тихомирова.
17. Задонщина. Похвала великому князю Дмитрию Ивановичу и брату его князю Владимиру Андреевичу, когда победили с помощью Божией поганого Мамаю со всеми его силами. Пер. текста О. В. Творогова. Вступ. ст. и библиограф. указ. Л. А. Дмитриева. Худ. Г. А. Комарова. М., «Книга», 1980. 139 с. с илл.
Сувенирное издание.
18. За Землю Русскую. Древнерусские повести. Перевод с древнерус. сост. и предисл. Л. А. Дмитриева. Худож. И. Архипов. М., Дет. лит. 1980. 126 с. с илл.
Издание посвящено 600-летию Куликовской битвы, предназначено для старшего школьного возраста. Содержание: Слово о гибели Русской Земли, Повесть о разорении Рязани Батыем, Сказание о Мамаевом побоище, Задонщина.
19. Захарьин П. М. Синописис (новый), или описание о происхождении славяно-русского народа, владычествование Всероссийских государей в Новгороде, Киеве, Владимире и Москве, с повествованием поражения Мамаю Дмитрием Иоанновичем и о последующих по нем великих князьях и царях до государя Петра Великого. Николаев, 1798.
20. Ильин А. А. Классификация русских удельных монет. Л., изд-во АН СССР, 1940. 44 с.
21. Ильин А. А. Монеты великого княжества Черниговского конца XIV в. Монетный двор в Ярославле. Пг., тип. Академии Наук, 1920. 17 с.
22. Исторические песни. Вступ. статья, подгот. текста и примеч. Л. Шептаева, изд. 2-е, Л., «Сов. писатель», 1951.
Татаро-монгольское иго, с. 72—122.
23. Казадаев А. Историческое похвальное слово Дмитрию Донскому. СПб., 1827.
То же. Отечественные записки, 1827, ч. 29, с. 73—104, 216—257, 377—430; ч. 30, с. 49—90, 206—263, 337—386; ч. 3, с. 60—103, 212—240.

24. Колесов В. Сказание о Мамаевом побоище. — «Звезда», 1980, № 9, с. 21—31.
Текст Сказания, сокращенный вариант.
25. Кто с мечом. Три произведения древнерусской литературы XIII—XV веков. Перевод с древнерусского. М., 1979. 126 с. с илл.
Содержание: Слово о погибели Русской Земли. Житие благоверного князя Александра Невского. Сказание о Мамаевом побоище.
То же. М., 1975. 158 с. с илл.
26. Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975.
Задонщина, с. 239—252.
27. Лихачев Д. С. Повести о Николе Зарайском (тексты). — ТОДРЛ, т. 7. М.—Л., 1949, с. 257—406.
28. Назаров И. Сказание о Мамаевом побоище. — ЖМНП, 1858, ХСІХ, июль, отд. 2, с. 31—72; август, отд. 2, с. 73—107.
29. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., изд-во АН СССР, 1950. 640 с.
30. Поведание и сказание о побоище великого князя Дмитрия Ивановича Донского. Предисл. И. Снегирева. — «Русский ист. сборник», 1838, т. 3. кн. 1, с. I—XVI, 1—80.
31. Поведание и сказание о побоище великого князя Дмитрия Донского, Слово о житии и преставлении его и Слово о полку Игореве. [Б. м. XIX в.].
32. Повести о Куликовской битве. Тексты, переводы и примечания. Изд. подгот. М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев. М., изд-во АН СССР, 1959. 511 с.
33. Повесть о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича. — В кн.: Гудзий Н. К. Хрестоматия по древней русской литературе XI—XVII вв, изд. 3-е. М., 1938, с. 160—168.
То же. М., Учпедгиз, 1962, с. 179—187.
34. Повесть о Куликовской битве. Из Лицевого летописного свода XVI в. Перевод с древнерусского языка О. П. Лихачевой. Статьи Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева. Пер. на англ. яз. Л. Сорокиной и К. Кук. Худож. Ю. Кириллин. Л., «Аврора», 1980. 195 с. с илл.
35. Поле Куликово. Сборник. Воронеж, Центр. Чернозем. кн. изд-во, 1980. 119 с. с илл.
В составе сборника: Задонщина, Летописная повесть о побоище на Дону, Сказание о Мамаевом побоище.
36. Полное собрание русских летописей. СПб. — Пг. — М., 1853—1980.
- Т. 1. Вып. 3. Суздальская летопись. Продолжение по Академическому списку. Л., изд-во АН СССР, 1928, с. 536. 22 «а» — «я».
- Т. 1. Троицкая летопись. СПб., тип. Э. Праца, 1846, с. 232—233.
- Т. 3. Новгородская Первая летопись. СПб., тип. Э. Праца, 1841, с. 92.
- Т. 4. Новгородская Четвертая летопись. СПб., тип. Э. Праца, 1848, с. 75—83.
- Т. 4. Часть 1. Новгородская Четвертая летопись, вып. 1. Пг., тип. М. А. Александрова, 1915. IX. 320 с.
- Т. 4. Часть 1. Новгородская Четвертая летопись, вып. 2. Л., изд-во АН СССР, 1925, с. 321—536.
- Т. 4. Часть 1. Новгородская Четвертая летопись, вып. 3. Л., изд-во АН СССР, 1929, с. 603.
- Т. 4. Часть 2. Новгородская Пятая летопись, вып. 1. Пг., тип. Я. Башмакова, 1917. VI, 264 с.
- Т. 4. Псковская Первая летопись. СПб., тип. Э. Праца, 1848, с. 193.
- Т. 6. VI. Софийские летописи. СПб., тип. Э. Праца, 1853. 358 с.
- Т. 8. Псковская Вторая летопись. СПб., тип. Э. Праца, 1851, с. 16.
- Т. 8. Продолжение летописи по Воскресенскому списку. СПб., тип. Э. Праца, 1859.
«Побоище великого князя Дмитрия Ивановича на Дону с Мамаем», с. 34—42.
- Т. 11. 8. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., тип. И. Н. Скороходова, 1897.
- То же. Т. 11. Патриаршая или Никоновская летопись. М. «Наука», 1965. VII, 254, VI, 266 с.
«Повесть полезна бывшаго чудеси, егда помощью Божию и Пречистыя Его Матери Богородицы, и угодника Их святаго чудотворца Петра митрополита всея Руси, и преподобного игумена Сергия чудотворца, и всех святых молитвами князь велики Дмитрей Иванович, з братом своим иже из двоюродных, с князем Володимером Андреевичем и со всеми князи Русскими, на Дону посрами и прогна Волжские орды гордаго князя Мамая и всю Орду его со всею силою их нечестивою избн», с. 46—55.
- Т. 15. Летописный сборник, именуемый Тверской летописью. СПб., тип. Л. Демиса, 1863. 503 с., стлб. 440—441.
- Т. 15. Вып. 1. Рогожский летописец, 2-е изд. Пг., 1922. 186 с.
«О войне и о побоище иже на Воже», стлб. 139—141.
То же. М. «Наука», 1965. Фототипическое издание.
- Т. 16. Летопись Авраамки. СПб., 1889, с. 107—119.

- Т. 18. Симеоновская летопись. СПб., тип. М. А. Александрова, 1913, III. 316 с.
«О великом побоище, иже на Дону», с. 129—130.
- Т. 20 (первая половина). Львовская летопись. Часть 1. СПб., тип. М. А. Александрова, 1910. IV. 418 с.
«О Мамаеве рати», с. 200—202.
- Т. 21. (вторая половина). Книга Степенная царского родословия, часть 2. СПб., тип. М. А. Александрова, 1913. с. 343—708.
«О преславней и велицей победе за рекою за Доном на безбожных татары ангельским пособием и святых мученик и о погибели злочестиваго Мамаея», с. 396—399.
- Т. 22. Русский хронограф. Часть 1. Хронограф редакции 1512 года. СПб., тип. М. А. Александрова, 1911, с. 414—415.
- Т. 22. Русский хронограф. Часть 2. Хронограф западнорусской редакции. Пг., тип. М. А. Александрова, 1914. IX. 289 с.
- Т. 23. Ермолинская летопись. СПб., тип. М. А. Александрова, 1910, с. 124—127.
- Т. 24. Топографическая летопись. Пг., Гос. тип., 1921, с. 143—149.
- Т. 25. Московский летописный свод конца XV века. М.—Л., изд-во АН СССР, 1949. 463 с.
«О Донском побоище», с. 201—206.
- Т. 26. Вологодско-Пермская летопись. М.—Л., изд-во АН СССР, 1959, 412 с.
«Побоище великому князю Дмитрию Ивановичю на Дону с Мамаем», с. 125—145.
- Т. 27. Никаноровская летопись. М.—Л., изд-во АН СССР, 1962. 418 с.
«Побоище великому князю Дмитрию Ивановичю на Дону с Мамаем», с. 71—76.
- Т. 27. Никаноровская летопись: Сокращенный летописный свод 1493 года. М.—Л., изд-во АН СССР, 1962, с. 252—253.
- Т. 27. Никаноровская летопись: Сокращенный летописный свод 1495 года. М.—Л., изд-во АН СССР, 1962, с. 331—333.
- Т. 28. Летописный свод 1497 г. М.—Л., изд-во АН СССР, 1963, с. 81—91 (см. 1379 г.)
- Т. 28. Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись). М.—Л., изд-во АН СССР, 1963.
«О Мамаевом приходе», с. 244—246.
- Т. 30. Владимирский летописец. М., «Наука», 1965, с. 128.
- Т. 31. Летописцы последней четверти XVII в. Мазуринский летописец. М., «Наука», 1968, с. 89.
- Т. 32. Хроника литовская и жмойтская. М., «Наука», 1975; О извещении великому князю Дмитрию, яко Мамай идет воевати Русь, с. 45; О погибели Мамаевой, с. 60.
- Т. 33. Холмогорская летопись. Л., «Наука», 1977.
«О победе великого князя Дмитрия Ивановича над великим князем ордынским Мамаем», с. 88—89 (см. 1382 г.).
- Т. 34. Пискаревский летописец. М., «Наука», 1978, с. 123—128.
- Т. 35. Летописи Белорусско-литовские. Никифоровская летопись. М., «Наука», 1980, с. 29—30.
- Т. 35. Летописи Белорусско-литовские. Супрасльская летопись. М., «Наука», 1980, с. 49—50.
- Т. 35. Летописи Белорусско-литовские. Волынская краткая летопись. М., «Наука», 1980, с. 120.
37. Приседаков М. Д. Ханские ярлыки русским митрополитам. Пг., тип. «Науч. дело», 1916.
Гл. 2. Восстановление начального текста краткой коллекции ярлыков, с. 56.
38. Псковские летописи, вып. 1—2. М.—Л., изд-во АН СССР, 1941—1955.
39. Ржига В. Ф. Слово Софония Рязанца о Куликовской битве («Задонщина»). С прилож. текста Слова Софония и 28 снимков с текста по рукописи ГИМ XVI в.— «Уч. зап.» МГПИ, т. 43. М., 1947. 99 с. с илл.
40. Рукопись о Задонском побоище под заголовком: Сказание о Задонском побоище, како бысть то побоище за рекою Доном Великого князя Дмитрия Ивановича Московского с Мамаем, царем татарским.— «Русский вестник», 1810, ч. 9, № 3, с. 1—31.
41. Русская Летопись по Никонову списку, ч. 4 (до 1407 г.). СПб., 1788. 318 с.
42. Русская устная словесность, т. 2. Былины. Исторические песни под ред. и с введ. статьей и примеч. М. Сперанского. М., изд. М. и С. Сабашниковых, 1919.
Татарщина, с. 349—396.
43. Русские повести XV—XVI веков. Сост. М. О. Скрипиль. Ред. текстов, статей и примеч. Б. А. Ларин. М.—Л., Гослитиздат, 1958. 488 с.
Задонщина, с. 9—15; Сказание о Мамаевом побоище, с. 16—38.
44. Салмина М. А. «Летописная повесть» о Куликовской битве и «Задонщина». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 344—384.
45. Салмина М. А. Слово о житии и представлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьского. — ТОДРА, т. 20. М.—Л., 1970, с. 81—104.

46. Сахаров И. П. Сказания русского народа, изд. 3-е, т. I, кн. 4. СПб., 1841, с. 65—82.
Текст «Сказание о Мамаевом побоище» напечатан по списку XVI века, сооб- щенному автору Н. П. Морозовым.
47. Сборник Русского Исторического общества, т. 41. СПб., 1884.
48. Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития. М., 1915, с. 157—158.
Отрывок из Жития благоверного князя Дмитрия: Плач благоверной княгини Евдокии по муже.
49. Симиони П. Памятники старинного русского языка и словесности XV—XVIII столетий. Сб. ОРЯС, т. 100, вып. 2—3. «Задонщина» великого князя господина Дмитрия Ивановича и брата князя Володимира Андреевича по Кирилло-Бело- зерскому списку 1470 г. Пг., Рос. гос. акад. тип., 1922. 1, 34 с., XVII табл. фототипич. воспроизв. текста.
50. Синопис, или Краткое собрание от разных летописцев, о начале словенороссийско- го народа и первоначальных князех богоспасаемого града Киева, о житии святого благоверного Великого князя Киевского и всея России первейшаго самодержца Владимира, и о наследниках благочестивыя державы его Российския... Киев, тип. Киево-Печерской Лавры, 1674, с. 124—179.
51. Сказание о великом князе Дмитрее Ивановиче Московском како победи Божию помощью безбожного царя Мамаю со тмочисленными его воинствы.—ТОДРА, т. 34. Л., «Наука», 1979, с. 227—239.
52. Сказание о Мамаевом побоище и с бесчисленными татарами на Дону, на реке Непрядве, на поле Куликовом. Истинное происшествие XIV столетия. М., тип. В. Кирилова, 1837. 143 с.
53. Сказание о Мамаевом побоище (Летописная повесть).—В кн.: Древняя русская литература. Хрестоматия. Сост. Н. И. Прокофьев. М., «Просвещение», 1980, с. 139—148.
54. Сказание о Мамаевом побоище. С предисл. С. К. Шамбинаго.—ОЛДП, т. 125. СПб., тип. М. А. Александрова, 1907. 108 с., 74 л. илл.
55. Сказание о Мамаевом побоище (начало). К 600-летию победы на Куликовом поле.—«Журнал Московской Патриархии», 1980, № 9, с. 68—75. 4 илл. в тексте, 2 илл. 2-я и 3-я пол. обложки, 5 цв. фото на вкл.
То же. Окончание.—«Журнал Московской Патриархии», 1980, № 10, с. 59—72. Примеч. Н. Моисеева. 9 илл. в тексте: 2 илл. 2-я и 3-я пол. обложки, цв. фото на вкл.
56. Сказание о Мамаевом побоище. К 600-летию Куликовской битвы. Лицевая руко- пись XVII века из собрания ГИМ (Набор открыток — 16 шт.). Сост. Т. В. Диано- нова. М., «Сов. Россия», 1980.
57. Сказание о Мамаевом побоище. Лицевой летописный свод XV в. Фототипическое издание к 600-летию Куликовской битвы. Л., «Аврора», 1980.
58. Сказание о Мамаевом побоище, кн. 1—2. М., «Книга», 1980.
Кн. 1—факсимиле рукописи XVII в. из ГИМ. Кн. 2.—Историко-литера- туроведческий очерк (на пяти языках) М. Черниловской и М. Шульгиной. Палеографическое описание Т. Диановой. Текст в современной транскрипции Т. Диановой, М. Черниловской, М. Шульгиной. Перевод на современный рус- ский язык Т. Диановой и М. Черниловской. Список миниатюр. Вспомогательные указатели. Библиографический список.
Издание посвящено 600-летию победы на Куликовом поле.
59. Сказание о Мамаевом побоище. Лицевая рукопись XVII века из собрания Госу- дарственного Исторического музея (Фототипическое издание). Предисл. Т. В. Диано- вовой (на рус. и англ. яз.). М., «Сов. Россия», 1980. 270 с. с илл. и коммент. Библиография, с. 209.
Издание посвящено 600-летию победы на Куликовом поле.
60. Сказание о Мамаевом побоище. Лицевой список конца XVII века. Вступ. статья Л. А. Дмитриева. Л., изд-во «Художник РСФСР», 1980. 26 с. 19 л. с илл., в папке.
61. Сказание о побоище великого князя Дмитрия Иоанновича Донского.—«Русский зритель», №№ XVII—XX, ч. 5. М., 1829, с. 1—66.
62. Сказание о побоище великого князя Дмитрия Иоанновича Донского с нечестивым царем Мамаем и с бесчисленными татарами на Дону, на реке Непрядве, на поле Куликовом, 1380 года 8 сентября. Сочинение XV столетия. Издал Николай Головин. М., тип. А. Семена, 1835. 32 с.
63. Слово о великом князе Дмитрии Ивановиче и о брате его князе Володимере Анд- реевиче яко победили супостата своего царя Мамаю. Сообщ. В. М. Ундольским. С предисл. И. Д. Беляева.—ЧОИДР, 1852, кн. 14, разд. 2. Материалы, с. XIV, 1—8.
64. Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Рус- ского.—В кн.: Древняя русская литература. Хрестоматия. Сост. Н. И. Про- кофьев. М., 1980, с. 148—154.
65. Слово о полку Игореве (новейший буквальный перевод в стихах Н. Алябьева), и «Слово о Мамаевом побоище». М., «Грамотей», 1873. VIII, 52 с.

66. Смирнов А. 3-й список Задонщины по Синодальному скорописному сборнику XVII века. — «Русский филол. вестник», 1890, т. 23, № 2, отд. 1, с. 268—288.
67. Снегирев И. Сказание о побоище великого князя Дмитрия Ивановича Донского. — «Русский зритель», 1829, ч. 5, №№ 17—20, с. 3—68. Подпись: И. С.
68. Снегирев И. Древнее сказание о победе великого князя Дмитрия Иоанновича Донского над Мамаем. М., изд. И. Снегирева, 1829. 67 с.
69. Снегирев И. Поведание и сказание о побоище великого князя Дмитрия Донского. Слово о Житии и преставлении его, и Слово о полку Игореве. — «Русский исторический сборник», издаваемый Обществом истории и древностей Российских. М., 1838, т. 3, кн. 1, с. 1—128.
70. Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной Коллегии иностранных дел. М., 1813, ч. 1. №№ 27—34, с. 44—60.
71. Софоний Рязанец, [иереѣ]. Задонщина. Слово о великом князе Дмитрии Ивановиче и о брате его, князе Владимире Андреевиче, яко победили супостата своего царя Мамаю. Общая ред. Ф. М. Головенченко. Ред. Н. В. Водовозов. Примеч. и послесловие С. Шамбинаго. М., Гослитиздат, 1947. 47 с.
72. Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка. Общее повременное обозрение (X—XIV веков). СПб., тип. имп. Академии Наук, 1882, с. 240—246.
73. Срезневский И. И. Задонщина великого князя господина Дмитрия Ивановича и брата его Владимира Андреевича. — В кн.: «Известия» ОРЯС, т. VI, вып. 5. СПб., 1858, стлб. 337—362.
74. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды, т. 1—2. СПб. — М.—Л., тип. имп. Академии Наук, изд-во АН СССР, 1884—1941.
75. Тихонравов Н. Древние жития Сергия Радонежского, т. 1. М., 1892, 210 с.
76. Устюжский летописный свод: Архангелогородский летописец. Подгот. к печати и ред. К. Н. Серибиной. М.—Л., изд-во АН СССР, 1950. 127 с.
77. Шамбинаго С. Повести о Мамаевом побоище. — В кн.: Сб. ОРЯС, т. 81, № 7. СПб., тип. имп. Акад. Наук, 1906. VIII, 375, 190 с.
78. Шляпкин И. А. Сняодик 1552—1560 гг. Новгородской Борисоглебской церкви. Сб. Новгородского О-ва любителей древности, 1911, вып. 5, июль, с. 1—9.

И С С Л Е Д О В А Н И Я

79. Адрианова-Перетц В. П. Задонщина. К вопросу о реконструкции авторского текста. — «Известия» АН СССР, отд. лит. и яз., 1947, т. 6, вып. 2, с. 95—100.
80. Адрианова-Перетц В. П. Задонщина. Опыт реконструкции авт. текста. — ТОДРА, 1948, т. 6, с. 201—255.
81. Адрианова-Перетц В. П. Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича царя Руськаго. — ТОДРА, 1947, т. 5, с. 73—96.
82. Адрианова-Перетц В. П. Слово о полку Игореве и Задонщина. — «Рад. литературознство», 1947, № 7—8, с. 135—186.
83. Адрианова-Перетц В. П. «Слово о полку Игореве» и «Задонщина». — В кн.: «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. М.—Л., 1962, с. 131—168.
84. Азбелев С. Н. Две редакции Новгородской летописи Дубровского. — В кн.: Новгородский исторический сборник. Новгород, 1959, вып. 9, с. 219—228.
85. Азбелев С. Н. Изобразительные средства героических сказаний. — В кн.: Русский фольклор. Л., 1974, т. 14. Проблемы художественной формы, с. 144—165.
86. Азбелев С. Н. Куликовская битва в славянском фольклоре. — ИРЛИ (Пушкинский дом). Исторические связи в славянском фольклоре. Русский фольклор XI, М.—Л., 1968, с. 78—101.
87. Азбелев С. Н. Младшие летописи Новгорода о Куликовской битве. — В кн.: Проблемы истории феодальной России. Сб. статей к 60-летию проф. В. В. Мавродина. Л., 1971, с. 110—117.
88. Азбелев С. Н. Новгородские летописи XVII века. Новгород, 1960, 295 с.
89. Азбелев С. Н. Об устных источниках летописных текстов (на материале Куликовского цикла). — В кн.: Летописи и хроники. Сб. статей. 1976 г. М. Н. Тихомиров и летописеведение. М., 1976, с. 78—101.
90. Азбелев С. Н. Отзвуки Куликовской битвы в сербском и русском фольклоре. — «Сов. славяноведение», 1970, № 6, с. 50—57.
91. Азбелев С. Н. Повесть о Куликовской битве в Новгородской летописи Дубровского. — В кн.: Летописи и хроники. Сб. статей. 1973 г. М., 1974, с. 164—172. Посвящен памяти А. Н. Носова.
92. Азбелев С. Н. Сказание о помощи новгородцев Дмитрию Донскому. — В кн.: Русский фольклор. Л., 1972, т. 13. Русская народная проза, с. 77—102.
93. Азбелев С. Н. Текстологические приемы изучения повествовательных источников о Куликовской битве в связи с фольклорной традицией. — В кн.: Источниковедение отечественной истории. М., 1975, с. 163—190.

94. Азбелев С. Н. Устные героические сказания о Куликовской битве. — В кн.: Современные проблемы фольклора. Вологда, 1971, с. 35—48.
95. Амосов А. А. Сказание о Мамаевом побоище в Лицевом своде Ивана Грозного. (Заметки к проблеме прочтения миниатюр Свода). — ТОДРЛ, 1979, т. 34, с. 49—60.
96. Антонова М. Ф. «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руськаго». Вопросы атрибуции и жанра. — ТОДРЛ, 1974, т. 28. Исследования по истории русской литературы XI—XVII вв., с. 140—154.
97. Бегунов Ю. К. Об исторической основе «Сказания о Мамаевом побоище». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 477—523.
98. Белоброва О. А. О миниатюрах Куликовского цикла в Житии Сергия Радонежского. — ТОДРЛ, 1979, т. 34, с. 243—246.
99. Болотцева И. П. «Сказание о Мамаевом побоище» на иконе «Сергий Радонежский с житием» XVII века. — В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 120—128.
100. Виноградова В. Л. Лексическая вторичность «Задонщины» сравнительно со «Словом о полку Игореве». — ТОДРЛ, 1956, т. 12, с. 20—27.
101. Виноградова В. Л. Некоторые замечания по лексике «Задонщины». — ТОДРЛ, 1958, т. 14, с. 198—204.
102. Виноградова В. Л. «Слово о полку Игореве» и «Задонщина» по некоторым данным морфологии. — В кн.: «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. М.—Л., 1962, с. 255—275.
103. Виноградова В. Л. Сравнительный анализ лексики «Слова о полку Игореве» и «Задонщины». Автореф. канд. дисс. М., 1953. 16 с.
104. Воронкова О. Т. Морфология «Задонщины» по спискам XV—XVII вв. Автореф. канд. дисс. Л., 1954. 15 с.
105. Греков И. Б. Восточная Европа и упадок Золотой орды (на рубеже XIV—XV вв.). М., «Наука», 1975. 519 с. Библиография, с. 488—516.
106. Греков И. Б. О первоначальном варианте «Сказания о Мамаевом побоище». — «Сов. славяноведение», 1970, № 6, с. 27—36.
107. Пригорян В. М. «Слово о полку Игореве» и «Задонщина». Сопоставление текстов. — В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 72—91.
108. Грихин В. А. Отражение событий Куликовской битвы в «Летописной повести о побоище на Дону». — «Вестник МГУ, серия 9, филология, 1980, № 5, с. 3—16.
109. Гудзий Н. К. Ревизия подлинности «Слова о полку Игореве» в исследовании А. Мазона. — «Уч. зап.» МГУ, 1946, вып. 110, кн. 1, с. 153—187.
110. Демина Н. А., Вайншенкер П. Л. О сессии, посвященной 575-летию со дня Куликовской битвы. — ТОДРЛ, 1956, т. 12, с. 651—652.
111. Демкова Н. С. Заимствования из «Задонщины» в текстах Распространенной редакции «Сказания о Мамаевом побоище». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 440—476.
112. Дмитриев Л. А. Вставки из «Задонщины» в «Сказание о Мамаевом побоище» как показатели по истории текста этих произведений. — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 385—399.
113. Дмитриев Л. А. К литературной истории «Сказания о Мамаевом побоище». — В кн.: Повести о Куликовской битве. М., 1959, с. 406—448.
114. Дмитриев Л. А. «Книга о побоище Мамаея, царя татарского, от князя Владимирского и Московского Димитрия». — ТОДРЛ, 1979, т. 34, с. 61—71.
115. Дмитриев Л. А. Куликовская битва 1380 года в литературных памятниках Древней Руси. — «Русская литература», 1980, № 3, с. 3—29.
116. Дмитриев Л. А. Лондонский лицевой список «Сказания о Мамаевом побоище». — ТОДРЛ, 1974, т. 28. Исследования по истории русской литературы XI—XVII вв., с. 155—179.
117. Дмитриев Л. А. Миниатюры «Сказания о Мамаевом побоище». — ТОДРЛ, 1966, т. 22. Взаимодействие литературного и изобразительного искусства в Древней Руси, с. 239—263.
118. Дмитриев Л. А. О датировке «Сказания о Мамаевом побоище». — ТОДРЛ, 1954, т. 10, с. 185—199.
119. Дмитриев Л. А. Обзор редакций «Сказания о Мамаевом побоище». — В кн.: Повести о Куликовской битве. М., 1959, с. 449—480.
120. Дмитриев Л. А. Описание рукописных списков «Сказания о Мамаевом побоище». — В кн.: Повести о Куликовской битве. М., 1959, с. 481—509.
121. Дмитриев Л. А. Публицистические идеи «Сказания о Мамаевом побоище». — ТОДРЛ, 1955, т. 11, с. 140—155.
122. Дмитриев Л. А. Сказание о Мамаевом побоище. Автореферат. Л., 1953. 20 с.
123. Дмитриева Р. П. Был ли Софоний Рязанец автором Задонщины? — ТОДРЛ, 1979, т. 34. Куликовская битва и подъем национального самосознания, с. 18—25.

124. Дмитриева Р. П. Взаимоотношение списков «Задонщины» и текст «Слова о полку Игореве». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 199—263.
125. Дмитриева Р. П. Некоторые итоги изучения текстологии «Задонщины» в связи с вопросом о подлинности «Слова о полку Игореве». — «Русская литература», 1976, № 2, с. 87—91.
126. Дмитриева Р. П. Приемы редакторской правки книгописца Евфросина. К вопросу об индивидуальных чертах Кирилло-Белозерского списка «Задонщины». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 264—291.
127. Дмитриева Р., Дмитриев Л., Творогов О. По поводу статьи А. А. Зимина «Спорные вопросы текстологии «Задонщины»». — «Русская литература», 1967, № 1, с. 105—121.
128. Зиборов В. К. Хронографический вид Печатного варианта Основной редакции Сказания о Мамаевом побоище. — ТОДРЛ, 1979, т. 34. Куликовская битва и подъем национального самосознания, с. 240—242.
129. Зимин А. Спорные вопросы текстологии «Задонщины». — «Русская литература», 1967, № 1, с. 84—104.
130. Колесов В. В. Стилистическая функция лексических вариантов в Сказании о Мамаевом побоище. — ТОДРЛ, 1979, т. 34. Куликовская битва и подъем национального самосознания, с. 33—48.
131. Котляренко А. Н. «Задонщина» как памятник русского языка конца XIV века. — «Уч. зап.» ЛГПИ, т. 15, вып. 4, с. 131—160.
132. Котляренко А. Н. «Задонщина» как памятник русского языка конца XIV века. Морфология и синтаксис, автореф. канд. дисс. Л., 1957, 13 с.
133. Котляренко А. Н. К истории развития сложного предложения (по спискам «Задонщины»). — В кн.: «Уч. зап.» ЛГПИ, т. 173, Л., 1958, с. 43—54.
134. Котляренко А. Н. Сравнительный анализ некоторых особенностей грамматического строя «Задонщины» и «Слова о полку Игореве». — В книге: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 127—198.
135. Крбец М., Моисеева Г. Первое известие о Задонщине. — ТОДРЛ, 1979, с. 34. Куликовская битва и подъем национального самосознания, с. 406—408.
136. Курилов А. Открытие «Сказания». — «Огонек», 1980, № 36, с. 13.
137. Курилов А. С. «Сказание о Мамаевом побоище» и русская историко-литературная мысль 20—30-х годов XIX в. — Научные доклады высшей школы, филол. науки, 1980, № 4 (118), с. 3—8.
138. Лихачев Д. С. Взаимоотношение списков и редакций «Задонщины» (Исследование Анджело Данти). — ТОДРЛ, 1976, т. 31. «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы, с. 165—175.
139. Лихачев Д. С. «Задонщина». — «Лит. учеба», 1941, № 3, с. 87—100.
140. Лихачев Д. С. «Задонщина» и «Повесть о разорении Рязани Батыем». — В кн.: Древняя Русь и славяне. М., 1978, с. 366—370.
141. Лихачев Д. С. Методика изучения истории текста и проблемы взаимоотношения списков и редакций «Задонщины». (Об исследовании Анджело Данти). — В кн.: Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978, с. 278—295.
142. Лихачев Д. С. О названии «Задонщина». — В кн.: Исследования по отечественному источниковедению. Сб. статей. М.—Л., 1964, с. 474—475.
143. Лихачев Д. С. «Тактические умолчания» в споре о взаимоотношениях «Слова о полку Игореве» и «Задонщины». — «Русская литература», 1977, № 1, с. 87—91.
144. Лихачев Д. С. «Тактические умолчания» в споре о взаимоотношении «Слова» и «Задонщины». (По поводу работ С. Н. Азбелова). — В кн.: Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978, с. 329—340.
145. Лихачев Д. С. «Текстологический треугольник»: «Слово о полку Игореве», рассказ Ипатьевской летописи о походе князя Игоря в 1185 г. и «Задонщина». (К текстологическим замечаниям проф. Дж. Феннела). — В кн.: Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978, с. 296—309.
146. Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII вв. Л., изд-во АН СССР, 1962. 605 с.
147. Лихачев Д. Черты подражательности «Задонщины». (К вопросу об отношении «Задонщины» к «Слову о полку Игореве»). — «Русская литература», 1964, № 3, с. 84—107.
148. Лопарев Х. М. К литературной истории «Сказания о Мамаевом побоище». — В кн.: Памяти Л. Н. Майкова. Сб. статей. СПб., 1902. 15 с.
149. Марков А. Рецензия на диссертацию С. Шамбинаго. Повести о Мамаевом побоище. — ЖМНП, ч. XIV, апр. СПб., 1909, с. 433—446.
150. Мингалев В. С. Летописная повесть — источник «Сказания о Мамаевом побоище». — Труды МИАИ, т. 24, вып. 2, М., 1966. Вопр. источниковедения истории СССР, с. 55—72.

151. Мингалев В. С. «Сказание о Мамаевом побоище» и его источники: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Москва—Вильнюс, 1971. 16 с.
152. Мингалев В. С. Списки «Сказания о Мамаевом побоище» в ЦГАДА. — «Сов. архивы», 1970, № 6, с. 104—105.
153. Монсеева Г. Н. К вопросу о датировке Задонщины. (Наблюдения над пражским списком Сказания о Мамаевом побоище). — ТОДРА, 1979, т. 34. Куликовская битва и подъем национального самосознания, с. 220—239.
154. Назаревский А. А. «Задонщина» в исследованиях последнего десятилетия. — ТОДРА, 1956, т. 12, с. 546—575.
155. Орлов А. С. Литературные источники повести о Мамаевом побоище. — ТОДРА, 1935, т. 2, с. 157—163.
156. Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.—Л., 1950. 512 с. Куликовская битва, с. 419—420.
157. Ржига В. Ф. О Софонии Рязанце. — В кн.: Повести о Куликовской битве. М., 1959, с. 401—405.
158. Ржига В. Ф. Слово Софония Рязанца о Куликовской битве. — Доклады и сообщения филологического факультета МГУ, 1946, вып. 1, с. 37—38.
159. Ржига В. Ф. Слово Софония Рязанца о Куликовской битве («Задонщина») как литературный памятник 80-х годов XIV в. — В кн.: Повести о Куликовской битве. М., 1959, с. 377—400.
160. Ржига В. Ф. Слово Софония Рязанца о Куликовской битве («Задонщина») с прил. текста «Слова» Софония и 28 снимков с текста по рисункам ГИМ XVI в. М., 1947. 99 с. — «Уч. зап.» МГПИ, т. 43. Критический анализ текста: сопоставление Пространной и Краткой редакций и их сравнение со «Словом о полку Игореве». В приложении: текст слова Софония по двум спискам ГИМ, воспроизведение снимков с рукописей.
161. Ржига В. Ф. Слово Софония Рязанца о Куликовской битве. (Задонщина). Рец. А. Н. Робинсон. — «Сов. книга», 1948, № 5, с. 105—110.
162. Розанова Т. Формы глагола прошедшего времени в «Задонщине». — В кн.: «Уч. зап.» Великолукского пед. ин-та, т. 2. Великие Луки, 1956, с. 213—224.
163. Русские повести XV—XVI веков. Сост. М. О. Скрипица. Ред. текстов, статей и примеч. Б. А. Ларин. М.—Л., Гослитиздат, 1958. 488 с.
164. Салмина М. А. Еще раз о датировке «Летописной повести» о Куликовской битве. — ТОДРА, 1977, т. 32. Текстология и поэтика русской литературы XI—XVII вв., с. 3—39.
165. Салмина М. А. К вопросу о датировке «Сказания о Мамаевом побоище». — ТОДРА, 1974, т. 29. Вопросы истории русской средневековой литературы, с. 98—124.
166. Салмина М. А. «Летописная повесть» о Куликовской битве и «Задонщина». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 344—384.
167. Салмина М. А. Рассказ о битве под Оршей Псковской летописи и «Задонщина». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 524—525.
168. Салмина М. А. «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьского». — ТОДРА, 1970, т. 25. Памятники русской литературы X—XVII вв., с. 80—104.
169. Соболевский А. И. К «Слову о полку Игореве». — «Известия» ОРЯС, 1929, т. 2, кн. 1. С привлечением текста «Слова о Дмитрии Донском» и др. текстов, с. 181—184.
170. Соловьев А. В. Автор «Задонщины» и его политические идеи. — ТОДРА, 1958, т. 14, с. 183—197.
171. Соловьев А. В. К вопросу о взаимоотношениях произведений Куликовского цикла. («Задонщина», «Летописная повесть», «Сказание о Мамаевом побоище»). — «Русская литература», 1965, № 2, с. 243—245.
172. Соловьев А. В. Епифаний Премудрый как автор «Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьского». — ТОДРА, 1961, т. 17, с. 85—106.
173. Соловьев А. В. Кирилло-Белозерский список «Задонщины» и «Слово о полку Игореве». — В кн.: Культура Древней Руси. М., 1966, с. 257—262.
174. Срезневский И. И. Задонщина великого князя господина Дмитрия Ивановича и брата его Володимера Андреевича. Чтение И. И. Срезневского. — «Известия» ОРЯС, 1858, т. 6, вып. 5, табл. 337—362. То же. Отдельный оттиск. СПб., 1858. 52 с.
175. Срезневский И. И. Несколько дополнительных замечаний к слову о Задонщине. — «Известия» ОРЯС, 1858, т. 7, вып. 2, табл. 96—100.
176. Творогов О. В. О композиции вступления к «Задонщине». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 526—532.
177. Творогов О. В. «Слово о полку Игореве» и «Задонщина». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, с. 311—312.
178. Тимофеев С. П. Сказания о Куликовской битве. Опыт ист.-лит. исследования. —

- ЖМНП, 1885, ч. 240, № 8 (авг.), отд. 2, с. 203—231; 1885, ч. 241, № 9 (сент.), отд. 2, с. 19—46.
179. Филатов В. В. Изображение «Сказания о Мамаевом побоище» на иконе XVII в.— ТОДРА, 1960, т. 16, с. 397—408.
180. Хилл Е. Один вновь обнаруженный лицевой список «Похвалы Великому князю Димитрию Ивановичю и брату его Володимеру Андреевичю. Сказание о Донском бою. В лета 6889» (Hill E. A British museum illuminated manuscript of an early Russian literary work...—Cambridge: University press, 1958, 8 p.).— В кн.: IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. М., 1962, т. 1. Резюме докладов, с. 165—166. Обсуждение статьи, с. 169—173.
181. Хилл Е. Ф. Сообщение на IV Международном съезде славистов в Москве. Один вновь обнаруженный лицевой список древнерусского памятника. М., 1958. 8 с. с илл.
182. Черепнин Л. В. Договорные и духовные грамоты Дмитрия Донского как источник для изучения политической истории великого княжества Московского.— «Ист. зап.», 1947, т. 24, с. 225—266.
183. Чернецов А. В. Об одном изображении на монетах Дмитрия Донского.— В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 175—178.
184. Черный В. Д. «Мамаево побоище» в древнерусских миниатюрах (миниатюра как культурно-исторический феномен).— В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. науч. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 31—32.
185. Шамбинаго С. К. Исторические переживания в старинах о Сухане.— В кн.: Сборник статей, посвященных В. О. Ключевскому. М., 1909, с. 503—515.
186. Шамбинаго С. К. Повести о Мамаевом побоище. Обзор литературы. СПб., 1902. 35 с.— ЖМНП, 1902, № 9, отд. II.
187. Шамбинаго С. К. Положения исследования С. К. Шамбинаго «Повести о Мамаевом побоище». М., 1907.
188. Шахматов А. А. Отзыв о сочинении С. К. Шамбинаго «Повести о Мамаевом побоище». СПб., 1906. СПб., 1910. 126 с.— Отдельный оттиск из сб. ОРЯС, т. 31. Сост. А. А. Шахматов. Отдельный оттиск из «Отчета о 12-м присуждении премии Митрополита Макария».
189. Янин В. Л. Редчайший памятник московской сфрагистики XIV века. Печать Дмитрия Донского с изображением царя Давида.— В кн.: Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях. Ин-т истории материальной культуры АН СССР, 1954, вып. 53, с. 148—150.

ЛИТЕРАТУРА

А

190. Амвросий, архимандрит. История Российской иерархии, ч. 2. М., 1810, с. 55; ч. 3. М., 1815, с. 98, 464 и др.
191. Аверкиев Д. Г. Как отвечают гг. профессора.— «Эпоха», 1864, № 4, с. 287—291.
192. Аверкиев Д. Г. Мамаево побоище. Летописное сказание. Картины русской жизни XIV в. В стихах.— «Эпоха», 1864, № 10, с. 1—156.
193. Агафангел, архимандрит. В день памяти Преподобного Сергия Радонежского.— «Журнал Московской Патриархии», 1974, № 7, с. 24—25.
194. Адрианов Ю. Березы поля Куликова.— «Молодая гвардия», 1980, № 8, с. 256.
195. Ажгихина Н. Искусство древней Руси.— «Известия», 1980, 20 марта, с. 6.
196. Азбелев С. Н. Об устных источниках летописных текстов (на материале Куликовского цикла).— В кн.: Летописи и хроника, 1976 год. М., 1976, с. 78—101.
197. Азовцев Н. Н. Великая победа на Непрядве.— «Сов. патриот», 1980, 7 сент., с. 3.
198. Азовцев Н. Н. О полководческом искусстве Димитрия Донского.— В кн.: О начальных этапах развития русского военного искусства. Сб. статей. М., 1951, с. 101—123.
199. Акафист Пресвятой Богородице в честь чудотворных иконы Ея Донския.— Православный Церковный календарь. 1981. М., издание Московской Патриархии, 1980, с. 75—80.
200. Акафист Преподобному и Богоносному отцу нашему Сергию, игумену Радонежскому, Чудотворцу.— Православный Церковный календарь. 1978. М., издание Московской Патриархии. 1977, с. 55—62.
201. Акимов И. Александр Павлович Бубнов. Альбом. М., 1956. Картина «Утро на Куликовом поле».
202. Аксаков С. Т. Семейная хроника и воспоминания, изд. 4-е. М., 1870. 610, 1 с. Приложение. Оглавление 3-х номеров «Журнала наших занятий», 1806 г. Дмитрий при Доне.
203. Алгазин Д. А. Воспитание юных патриотов. М., 1979.

204. Александр, епископ. К торжеству 500-летия памяти преподобного Сергия Радонежского чудотворца, со дня блаженной кончины его. М., 1892.
205. Александров А. Русское поле. Стихотворение. — «Сов. Россия», 1980, 22 мая, с. 4.
206. Александров Б. Праздник русской победы. — «Огонек», 1980, № 37, с. 2.
207. Алексеева К. Родное поле. Записки экскурсовода. — «Сов. Россия», 1980, 30 авг., с. 4.
Из истории организации музея «Куликово поле».
208. Адешковский М. Х. и Альтшуллер Б. Л. Предварительные итоги раскопок в Коломне. — В кн.: Археологические открытия 1970 года. М., 1971, с. 91—92.
О церкви Воскресения Христова в Коломенском Кремле.
209. Алпатов М. Андрей Рублев. М., 1972, с. 205.
210. Алпатов М. Искусство Древней Руси. Памятники XI—XVII вв. Альбом. М., 1969.
211. Алпатов М. Феофан Грек. М., 1979, с. 124.
О Донской иконе Богоматери.
212. Алфеев С. Москва. — «Журнал Московской Патриархии», 1947, № 11, с. 21—26.
213. Альшиц Д. Роль Куликовской битвы в определении национального сознания русского народа. — «Уч. зап.», ЛГУ, Ленинград, серия истор. наук, вып. 3, 1939, с. 110—123.
214. Амосов А. Миниатюры Лицевого свода. — «Знание — сила», 1980, № 9, с. 43—45.
215. Андреев М. Дмитрий Донской. М., 1942. 39 с.
216. Андрей Рублев и его эпоха. Сб. статей. М., 1971. 287 с.
217. Андричкашвили Т. На поле Куликовом. — «Театральная жизнь», 1980, № 17, с. 24—25.
О постановке Брянского драматического театра «Дмитрий Донской».
218. Анисина А. Живопись — 300 лет. — «Вечер. Москва», 1980, 17 сент.
219. Аннинский С. А. Известия венгерских миссионеров XIII—XIV вв. о татарах в Восточной Европе. — «Ист. архив», 1940, т. 3, с. 71—112.
220. Антонова В. О Феофане Греке в Коломне, Переславле Залесском и Серпухове. Государственная Третьяковская галерея. Материалы и исследования, II, с. 10—27.
221. Арапов Д. Ю. Русское востоковедение и изучение истории Золотой орды в XIX в. — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конф. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 14—15.
222. Аренкова Ю. И., Мехова Г. И. Донской монастырь. Историко-архитектурный очерк. М., 1971.
223. Аристов С. Город Серпухов. М., «Моск. рабочий», 1947.
Гл.: «Куликовская битва и участие в ней серпуховичей».
224. Арцибашев Н. Дмитрий Донской. — «Вестник Европы», 1827, ч. 153, № 9, с. 3—26; № 10, с. 81—110; № 11, с. 161—190; № 12, с. 241—270; № 14, с. 159—160.
225. Арцибашев Н. С. Повествование о России, т. 2. XIII—XVI вв. М., тип. университета, 1838, с. 682.
226. Афанасьев А. Н. Русские народные сказки, изд. 2-е. М., 1873.
Кн. 4, № 182. Про Мамаю безбожного, с. 466.
Изд. 4-е. Под ред. Грузинского. Кн. 4, М., 1914, № 182.
Про Мамаю безбожного, с. 233—239.
227. Афанасьев В. Куликово поле — «Военно-ист. журнал». 1941, № 2, с. 153—156.
Современное состояние места битвы и исторических памятников на нем. К 560-летию Куликовской битвы.
228. Афанасьев К. Н. А. В. Щусев. М., 1978.
229. Афремов И. Историческое обозрение Тульской губернии с картой, планом города Тулы 1741 г., реставрированными планами: крепостей Тулы 1625 и 1685 гг.: Куликовской битвы 1380 г.: родословными таблицами князей Новосельских, Одоевских, Билевских, Воротынских и знаменитых дворян Демидовых, ч. 1. М., тип. В. Готье 1850 (опубликовано в 1857 г.), с. 8, 241, 112 с. карт., 1 табл.
230. Афремов И. Куликово поле, с реставрированным планом Куликовской битвы в 8-й день сентября 1380 года: Отрывок из Исторического обозрения Тульской губернии. М., тип. В. Готье, 1849. 72 с. с илл.
231. Афремов И. Куликовская битва. — «Тульские губ. вед.» 1844, №№ 1, 2, 3, 9.
232. А. Ш. Празднование 800-летнего юбилея Русской Православной Церкви. — «Журнал Московской Патриархии», 1947, № 11, с. 14—20.
233. Ахматова А. Воронеж. Фрагмент. Стихотворение. — «Лит. Россия», 1980, 14 марта.
234. Ахматова А. «По той дороге, где Донской...» — «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 7.
235. Ахматова А. «По той дороге, где Донской...» — «Огонек», 1980, № 36, с. 18.
236. Ашурков В. «Звучат лишь письма», — «Коммунар», 1980, 26 авг., с. 4.
Об истории создания памятника Димитрию Донскому на Куликовом поле.
237. Ашурков В. Когда было пятьсот. К 600-летию Куликовской битвы. — «Коммунар», 1980, 19 авг.
О праздновании 500-летия Куликовской битвы.
238. Ашурков В. Н. Куликовская битва. — «Коммунар». 1940, 8 сент.

239. Ашурков В. Н. Куликовская битва. 1380—1955. Тула, 1955. 56 с. с илл.
240. Ашурков В. Н. На поле Куликовом. Тула, 1967. 64 с. с илл. То же. Изд. 2-е. Тула, 1970. 83 с. с илл. и карт.
Рец. В. Каргалов — «Преп. истории в школе». 1970, № 6, с. 90—92.
То же. Изд. 3-е. Тула, 1976. 104 с. с илл.
То же. Изд. 4-е. Тула, Приок. книж. изд-во, 1980. 135 с. с илл.
241. Ашурков В. О чем рассказали старые письма... — «Коммунар», 1980, 16 июля, с. 4.
История создания монумента на Куликовом поле.
242. Ашурков В. Н. Памятники Куликова поля. — «Вопр. истории», 1971, № 4, с. 217—220.
243. Ашурков В. Н. Памятники Куликова поля. — В кн.: Куликовская битва. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 275—288.
244. Абрамзон И. Я. Реконструкция комплекса вооружения русского воина XIV в. и его использование в музейных экспозициях. — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 13—14.

Б

245. Барсуков Н. П. Источники русской агнографии. СПб., 1882, табл. 152—153.
246. Бажан М. Избранное. М., 1974.
Стихотворение «На поле Куликовом», с. 128—181.
247. Балашев Д. Великий стол. Роман. Петрозаводск, 1980. 447 с.
248. Баранович М. Рязанская губерния. Материалы для географии и статистики России, собранные офицером Генерального штаба. СПб., 1860. 551 с. с карт.
Гл. «Описание монастырей», с. 336—370; об основании в 1390 г. Солочинского монастыря в честь Рождества Пресвятой Богородицы, в память о дне Куликовской битвы.
Гл. «Данковский уезд», с. 547; о защите древнего местечка Данкова от орд Мамая.
249. Барсов Н. П. К пятистолетию Куликовской битвы (8 сентября 1380 года). Варшава, тип. Коначевского, 1880. 24 с.
Лекция, читанная 8 сент. 1880 года в Варшавском университете.
250. Бартенев С. П. Московский Кремль в старину и теперь, кн. 1. Альбом. М., изд-во Мин. имп. двора, 1912.
Виды храмов эпохи Куликовской битвы, кремлевские каменные стены и башни, с. 19—25.
251. Батура Р. К. Литва в борьбе народов против Золотой орды. От нашествия полчищ Батые до битвы у Синих Вод. Вильнюс, 1975. 383 с.
252. Бахрушин С. В. Дмитрий Донской. Ташкент, 1942. Филиал Ин-та языка, лит-ры и истории АН СССР.
253. Бегунов Ю. К. Греко-славянская традиция почитания Дмитрия Солунского и русский духовный стих о нем. — *Byzantinoslavica*, т. XXXV, № 2, 1975, с. 149—172.
254. Бегунов Ю. К. Об исторической основе «Сказания о Мамасвом побойще». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., «Наука», 1966, с. 477—523.
255. Безбах С. Куликовская битва. — «Ист. журнал», 1938, № 1, с. 52—60.
Описание битвы 1380 г. и предшествовавших ей сражений русских с татарами в конце 70-х гг. XIV в., с 5 илл., планом битвы и картой движения русских и татарских войск.
256. Безродный В. Рассвет над полем Куликовым. К 600-летию Куликовской битвы. — «Красн. звезда», 1980, 8 авг.
257. Беликов В. Навечно в памяти народной. — «Известия», 1980, 1 сент.
О тематическом печере «Куликовская битва и Московский Кремль».
258. Белов С., Ерохин О., Кочеткова И. «За Непрядвой лебеди кричали». — «Лен. знамя», 1980, 7 сент.
259. Белявский М. Победа русских воинов на Куликовом поле. — «Полит. самообразование», 1980, № 8, с. 122—126.
260. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений, в 12 томах.
Т. 1. М., 1953, с. 154.
Т. 3. М., 1953, с. 135—136.
Т. 4. М., 1955, с. 552.
Т. 5. М., 1954, с. 135, 429.
Т. 7. М., 1955, с. 375.
Т. 8. М., 1955, с. 589.
Т. 9. М., 1955, с. 209—210, 471, 740.
Т. 10. М., 1956, с. 24.
261. Бельх В. О судьбе памятника на Воже (Читатель тревожится). — «Лит. Россия», 1978, 18 авг.
О церкви Успения Пресвятой Богородицы на реке Воже.

262. Березин И. Н. Внутреннее устройство Золотой орды. По ханским ярлыкам. СПб., 1850. ЖМНП, 1850, № 10.
263. Березин И. Н. Очерк внутреннего устройства улуса Джучева. — Труды Вост. отд. Русского археолог. об-ва, т. 8, 1864, с. 387—494, илл.
264. Берже А. А. Памятник великому князю Дмитрию Ивановичу Донскому на Куликовом поле. — «Русская старина», 1880, окт., с. 437—440.
265. Беседа в день Куликовской битвы. К 600-летию победы на Куликовом поле. — «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 9, с. 53—55.
266. Бескровный Л. Г. Историография Куликовской битвы. — В кн.: Куликовская битва. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 6—25.
267. Бескровный Л. Г. Куликовская битва. — В кн.: Куликовская битва. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 214—245 с илл.
268. Бескровный Л. Г. Куликовская битва и ее историческое значение. К 600-летию Куликовской битвы. — «Вестник» АН СССР, 1980, № 8, с. 79—91.
269. Бескровный Л. Куликовская битва (1380 г.). — «Военно-ист. журнал», 1980, № 8, с. 17—24.
Схема Куликовской битвы, с. 21.
270. Бессмертный подвиг. К 600-летию Куликовской битвы. — «Лен. знамя», 1980, 7 сент. 4 илл.
271. Бессмертный подвиг. — «Труд», 1980, 7 сент.
Фото: скульптура В. Меньшова — памятник Дмитрию Донскому.
272. Бестужев-Рюмин К. Н. Дмитрий Иоаннович Донской. — Брокгауз Ф. А. и Ефрон И. А. Энциклопед. словарь, т. Ха. СПб., 1893, с. 613—614.
273. Бестужев-Рюмин К. Н. О злых временах татарщины и о страшном Мамаевом побойше, изд. 2-е, СПб., изд. и тип. тов-ва «Общественная польза», 1865. 64 с. То же. СПб., 1898. 40 с.
То же. Изд. 7-е. Пг., 1915. 48 с.
274. Битва задонская, или поражение Мамаю на полях Куликовских. Историческое событие, происшедшее 1380 года, сентября 8 дня. М., 1825. 174 с.
275. Благодарная память народа. — «Сов. культура», 1980, 9 сент. Фото: открытие праздника.
276. Благов. Дмитрий Донской (1380—1389 гг.) — «Ставропольские губ. вед.», 1859, № 44.
277. Блок А. А. На поле Куликовом. Собр. соч. в 8-ми тт., т. 1. М.—Л., Гослитиздат, 1960, с. 249—253, 373—374. Примеч.: с. 587—589, 636.
278. Бобров А. Боярышник. Стихи. М., 1979.
279. Бобров А. «Где нынче вызрели хлеба...» К 600-летию Куликовской битвы. — «Лит. Россия», 1980, 15 авг., с. 14.
280. Бобров А. На земле былинной. Ратная песня на Красном холме. Стихотворение. — «Наш современник», 1980, № 9, с. 58—59.
281. Бобров А. Поле победы. — «Лит. Россия», 1980, 12 сент., с. 4.
О торжествах в честь 600-летия на Куликовом поле.
282. Бобров А. Чистое поле. К 600-летию Куликовской битвы. Очерк. — «Октябрь», 1980, № 8, с. 180—186.
283. Бобров С. Копье с Куликова поля. — «Пионер, правда», 1980, 9 сент., № 72, с. 2 с илл.
284. Богословский Т. М. Московские святые. Донская икона Божией Матери. Очерк. — «Журнал Московской Патриархии», 1944, № 12, с. 59—61.
285. Болотцева И. Мастер «Куликовской битвы». Каталог выставки в музее имени Андрея Рублева, посвященной 600-летию Куликовской битвы. М., 1980.
286. Болотцева И. Мастер «Куликовской битвы». — 600-летие Куликовской битвы. — Памятники Отечества. (Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры). М., «Советская Россия», 1980, № 1, с. 96—98. 3 илл.
287. Борисевич Л. А. Памятники московской литературы XIV—начала XV в. (1326—1418). Автореф. канд. дисс. Тюмень, 1951. 17 с.
288. Борисов В. На поле русской славы. — «Труд», 1980, 16 авг., с. 4.
О русском оружии XIV в. в экспозиции музея «Куликово поле».
289. Борисов Н. С. Куликовская битва и некоторые вопросы духовной жизни Руси XIV—XV вв. — «Вестник» МГУ, серия 8, 1980, № 5, история, с. 56—66.
290. Борисов Н. С. Куликовская битва и общественная мысль Руси XIV—XV вв. — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., МГУ, 1980, с. 11—12.
291. Борисов Н. С. Русская культура и монголо-татарское иго. Автореф. дисс. на соиск. уч. степени канд. ист. наук. М., МГУ, 1977. 20 с.
292. Бородин С. П. Дмитрий Донской. Киносценарий. М., 1941. 124 с.
То же. М., 1944. 123 с.
293. Бородин С. П. Дмитрий Донской. М., 1942. 15 с., 2 илл.
294. Бородин С. П. Дмитрий Донской. Исторический роман. Гослитиздат, 1949. 393 с.
То же. М., 1977. 400 с.
То же. М., 1980. 381 с.
То же. Приокское книж. изд-во. Тула, 1980. 397 с., 2 илл.

295. Боцяновский В. Ф. Святой Сергий Радонежский. 1381—1891. — «Ист. вестник», 1891, сентябрь, с. 636—647.
Изображение креста, которым Преподобный Сергий благословил Дмитрия Донского.
296. Бочкарев В. Н. Борьба русского народа с монголо-татарскими завоевателями. Дмитрий Донской. М., Военгиз, 1946. 23 с.
297. Б. Р. Дмитрий Иванович Донской. — Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Новый Энциклопед. словарь, т. 16. СПб., [б. г.], с. 166—170.
298. Брагин А. Посреди России. История создания Куликовского мемориального комплекса. — «Наш современник», 1980, № 9, с. 180—185.
299. Брагин А. Преемственность времен. — «Комс. правда», 1980, 7 сент.
300. Бродский В. Михаил Иванович Авдлов. Альбом. М., 1956.
301. Буганов В. И. ... «И вознеслась слава русская». — «Вечер. Москва», 1980, 6 сент., с. 3.
О значении Куликовской битвы.
302. Буганов В. И. «И силы брали у родной земли...» К 600-летию Куликовской битвы. — «Смена», 1980, № 17, с. 20—22.
303. Буганов В. И. Куликовская битва. М., «Педагогика», 1980. 112 с. с илл.
Схема Куликовской битвы, с. 64—65.
304. Буганов В. И. Куликовская битва. — СИЭ, т. 8. М., 1965, с. 266—267.
Схема Куликовской битвы.
305. Буганов В. И. От Куликовской битвы до освобождения от ордынского ига (1380—1480) — В кн.: Куликовская битва. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 246—264.
306. Буганов В. И. Шестьсот лет спустя. — «Журналист», 1980, № 9, с. 16—18.
307. Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI—XIV вв.). М., 1960. 488 с.
308. Бузылев И. Поле Куликово. — «Сов. Союз», 1980, № 8, с. 36—39 с илл.
309. Булич О. П. Коломна. Пути исторического развития города. Общий очерк. М., 1928. 94 с. с илл.
310. Бунин И. После битвы. Стихи. — «Огонек», 1980, № 36, с. 18.
311. Бурсак А. На поле Куликовом, на Непрядве реке... — «Молодой коммунар», Тула, 1965.
312. Буслаев Ф. И. О преподавании отечественного языка. Вступ. статья, ред. и коммент. Е. Н. Петровой. Л., Учпедгиз, 1941. 248 с. Сказание о Мамаевом побоище, с. 149—152.
Похвальное слово князю Дмитрию, с. 152—153.
313. Буслаев Ф. И. Русская хрестоматия. Памятники древнерусской литературы и народной словесности для средних учебных заведений. М., 1870. 429 с.
№ 21. Житие преподобного Сергия Радонежского.
314. Бушуев С. Дмитрий Донской. — В кн.: Наши великие предки. Архангельск, 1942, с. 13—23.
315. Бабляк М. М. К вопросу об участии и роли народных масс в Куликовской битве 1380 г. — В кн.: Луцкий гос. ин-т, «Уч. зап.», т. 2, 1954, с. 19—36.

В

316. Вагнер Г. К. Спасо-Андроников монастырь. Альбом. М., 1972, 33 с. с илл.
317. Валов Е. Поле ратной славы. (День страны). — «Известия» (Московский вечерний выпуск), 1978, 22 сент.
О подготовке к 600-летию со дня исторической битвы на поле Куликовом.
318. Василевский А. Выдающиеся памятники истории. Факсимильное и миниатюрное издание «Сказания о Мамаевом побоище» и «Задонщины». — «Кн. обозрение», 1980, 5 сент., № 36, с. 16.
319. В. Б. Святой Сергий Радонежский. 1391—1891. — «Ист. вестник», М., 1891, т. 45, сент., с. 636—647.
Иллюстрация: Крест, которым Преподобный Сергий благословил великого князя Дмитрия Донского перед Куликовской битвой, его описание, с. 647.
320. Ведерников А. Великий строитель Московской Руси. — «Журнал Московской Патриархии», 1950, № 2, с. 20—35.
О Преподобном Сергии Радонежском.
321. Векслер А. В Москве на Кулишках. — «Сов. культура», 1979, 19 сент.
322. Векслер А. Памятник на площади Ногина. — «Известия», 1980, 9 сент.
323. Векслер А. Г., Николаева Т. В. Иконка Дмитрия Солунского из Подмосковья. — «Сов. археология», 1980, № 3, с. 308—311 с илл.
324. Векслер А. Г. и Станюкович А. К. Исследования в Подмосковье. — В кн.: Археологические открытия 1974 года. М., «Наука», 1975. О месте переправы русских войск через р. Москву (Брашевский или Боровский перевоз), с. 53.
325. Векслер А. Г. Отчет об археологических работах в Раменском районе в 1960 году. — Архив Института археологии АН СССР, р. 1 д. 2182, 2182а.
О месте переправы русских войск через реку Москву (Брашевский или Боровский перевоз).

326. Великая княгиня Евдокия, в иночестве преподобная Евфросиния, основательница Вознесенского девичьего монастыря в Московском Кремле. М., 1857. 109 с.
327. Великий князь Дмитрий Иванович Донской и славная битва Куликовская. Владимир-на-Клязьме, 1886.
328. Великий князь Дмитрий Иоаннович Донской и преподобный Сергей Радонежский. К 500-летию со дня кончины Дмитрия Донского. 1389—19 мая 1889. М., 1889. 72 с.
329. Великий князь Дмитрий Иванович Донской. 1363—1389. — «Моск. ведомости», 1850, № 21.
330. Вельтман А. Рисунки к описанию достопамятностей Московского Кремля. [Б. м., б. г.].
О храме Рождества Пресвятой Богородицы в Кремле, основанном супругой Дмитрия Донского в память о Куликовской битве.
331. Вельтман А. Достопамятности Московского Кремля. М., 1843. 79 с.
332. Вениамин, архимандрит. Троице-Сергиева Лавра — символ единства Руси. — «Журнал Московской Патриархии», 1947, № 10, с. 13—19.
333. Веневитинов М. А. По поводу 500-летия первого русского путешествия по Дону. — В кн.: Древности. Труды Моск. археолог. об-ва, т. XIV. М., 1890, с. 317—318.
334. Вертоградов Н. Ф. Возвышение Москвы. Издание Училищного при Святейшем Синоде совета, XXI. Пг., 1915, с. 7—22.
Фото: Крест Преподобного Сергия, врученный им Дмитрию Донскому; с. 10. Гробница схимонахов Пересвета и Осляби в церкви Рождества Богородицы Старого Симонова монастыря в Москве, с. 19.
335. Вершигора П. П. Военное творчество народных масс. Исторический очерк. М., 1961. 823 с.
О Куликовской битве, с. 107—114.
336. Веселовский Н. И. Заметки по истории Золотой Орды — «Известия» ОРЯС, т. XXI, кн. 1, 1916.
337. Веселовский Н. Куликовская битва (по поводу ее пятисотлетия). — «Древняя и новая Россия», 1880, т. 18, № 9, с. 5—23.
На вкл. илл.: фото памятника Дмитрию Донскому на Красном холме и план Куликовской битвы.
338. Веселовский С., Снегирев В., Коробков Н. Подмосковье. Памятные места в истории русской культуры XIV—XIX вв. М., 1955. 395 с.
Сведения о местах, связанных с Куликовской битвой.
339. Вечная слава поля Куликова. — «Комс. правда», 1980, 23 авг., с. 4.
О новых книгах к юбилею Куликовской битвы.
340. Вздорнов Г. И. Благовещенский собор или придел Василия Кесарийского. — «Сов. археология», 1966, № 1, с. 317—322.
О церкви Рождества Пресвятой Богородицы, построенной благоверной княгиней Евдокией в память о Куликовской битве.
341. Викулов Ф. Скульптурный портрет Дмитрия Донского. — «Кн. обозрение», 1980, 5 сент., с. 14.
342. Вилькошевский П. В. Борьба за родину в отражении древнерусской литературы. — Тр. Самарканд. гос. пед. ин-та им. А. М. Горького, т. 4, 1942, с. 1—12.
343. Виноградова В. Л. Лексическая вторичность «Задонщины» сравнительно со «Словом о полку Игореве». — ТОДРА, т. XII. М.—Л., 1956, с. 20—27.
344. Виноградова В. Л. Некоторые замечания о лексике «Задонщины». — ТОДРА, т. XIV. М.—Л., 1958, с. 198—204.
345. Виноградова В. Л. Сравнительный анализ лексики «Слова о полку Игореве» и «Задонщины». Автореферат. М., 1953. 16 с.
346. Виноградов И. Ф. О содействии духовенства Московским князьям в деле собирания Северо-Восточной Руси. Екатеринбург, 1903.
347. Витовт Н. В. Топографическое известие о Куликовом поле. — «Тульские губ. вед.», 1838, № 16.
348. В какой день происходила Куликовская битва. — «Ист. вестник», 1880, окт., с. 427—429.
349. В каком уезде Тамбовской губернии лежит Космин гать, на которой стоял станом Мамай перед Куликовской битвой? — «Тамбовские епарх. вед.», 1863, № 24.
350. Владимирский А. Огонь под пеплом. — «Комс. правда», 1980, 4 сент., с. 2.
О повести С. Гагарина «Память крови». Челябинск, 1979.
351. Владычество татар и освобождение от них Земли Русской. — «Чтение для солдат», 1853, кн. 3, с. 13—19.
352. В. Н. Из истории Москвы. Очерки. М., 1896.
353. В несколько строк (информация ТАСС). — «Труд», 1980, 2 сент. с. 2.
Об открытии юбилейной выставки, посвященной 600-летию Куликовской битвы, в Государственной публичной исторической библиотеке.
354. Водозов В. Рассказы из русской истории, вып. 1. СПб., 1861, III. 184 с.
Переложение рассказов о нашествии Батые, об Александре Невском, Дмитрии Донском по летописям и другим источникам, с. 138—169.
355. Водозов Н. В. Русская литература и народное творчество. — «Уч. зап.» МГПИ, т. 178. М., 1962. 220 с.

356. Вознесенский Девичий монастырь в Москве. — «Всемирная иллюстрация», 1869, № 25.
357. Возвышение Москвы и свержение татарского ига. Пг., 1915. 31 с. с илл.
358. Воздвиженский Т. Историческое обозрение Рязанской губернии, разделенное на пять периодов в виде Летописца. М., 1822. 405 с.
О событиях, связанных с Куликовской битвой.
359. Воздвиженский Т. Историческое обозрение Рязанской епархии и всех церковных дел сей епархии от учреждения ее до нынешних времен; с присокуплением исторического обозрения о бывших в ней и ныне существующих монастырях. М., 1829. 349 с.
Сведения о Богоявленском Голутвином монастыре, основанном в 1385 году, с. 31.
Солотчинском монастыре, с. 304—311.
Ольговом монастыре, с. 325.
Рязском Дмитриеве монастыре, с. 326.
360. Возовиков В. Поле Куликово. — «Мол. гвардия», 1980, № 8, Роман, с. 3—92; № 9, с. 15—103; № 10.
361. «Военно-исторический вестник», 1912, кн. 1, с. 5—19; 1913, кн. 1, с. 5—22.
362. Воинам поля Куликова. — «Правда», 1980, 29 июля, с. 3.
Сообщение ТАСС об утверждении проекта реставрации церкви Рождества Богородицы в Старом Симонове монастыре в Москве.
363. Воинские повести Древней Руси. Под ред. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1949.
364. Воинские повести Древней Руси. Серия «Лит. памятники». М.—Л., 1949. 358 с. с илл.
Повесть о разорении Рязани и «Задонщина».
365. Волков В. «Вздываются светлые мысли...» (Заметки с научной конференции). — «Учит. газета», 1980, 13 сент., с. 4.
366. Волков О. Московская память. — «Лит. Россия», 1980, 29 авг., с. 16.
О памятных местах Москвы, связанных с Куликовской битвой.
367. Волков Б. Поле русского мужества. — «Учит. газета», 1980, 6 сент., с. 4.
368. Волянский Н. Великая общерусская святыня. (Троицкая Сергиева Лавра в прошлом и настоящем). — «Журнал Московской Патриархии», 1946. № 5, с. 28—36.
369. Волянский Н. Святой Митрополит Алексий — великий поборник возвышения Москвы. — «Журнал Московской Патриархии», 1947, № 5, с. 36—43.
370. Волянский Н. Созвездие великих ревнителей объединения Руси. (Московские Святители Петр, Алексий, Иона и Филипп). — «Журнал Московской Патриархии», 1945, № 4, с. 11—18.
371. Вольгин А. К 500-летию освобождения Руси от татаро-монгольского ига. — «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 2, с. 72—78, 1 дв. илл.
372. Вольгин А. Святыня Земли Русской. — «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 8, с. 61—68, 3 илл. в тексте.
Статья посвящена юбилеям трех выдающихся событий в жизни нашей страны: 850-летие принесения во Владимир иконы Божией Матери, написанной Евангелистом Лукою; 600-летие победы на Куликовом поле; 500-летие освобождения нашей Родины от золотоордынского ига.
373. Вольный [псевдоним]. На Куликовом поле. — «Новое время», 1880, № 14 (26), с. 1639.
374. Вопросы церковной жизни. — «Русское обозрение», кн. 9, 1892, с. 384—390.
О чествовании в Москве памяти преподобного Сергия Радонежского в 500-летие со дня его смерти.
375. Воробьев Г. В каком году скончался преподобный Сергий Радонежский? — «Русский архив», 1892, вып. 11, с. 350—351.
376. Воронин Н. Н. Зодчество северо-восточной Руси XII—XV веков, т. 2 (XIII—XV столетия). М., 1962. 558 с.
О строительстве в Коломне и Серпухове церкви Рождества Богородицы в Кремле.
377. Воронин Н. Н. Троице-Сергиева Лавра. Художественные памятники. М., 1968, с. 7—8.
378. Воронин Н. Н. К характеристике архитектурных памятников Коломны времен Дмитрия Донского. — В кн.: Материалы и исследования по археологии СССР. Сб. 12. М., 1949, с. 217—237.
379. Воронкова О. Морфология «Задонщины» по спискам XV—XVII вв. Автореферат. Л., 1954. 15 с.
380. Воскресенский С. Сокольник или поколебание владычества татар над Руснею. Исторический роман XIV в. Эпизод из княжения Дмитрия Донского. Соч. Сергея ...ского, 1—3. М., 1832.
381. Воспеваю подвиг народный. — «Сов. Россия», 1980, 9 сент.
О выставке в Государственной Третьяковской галерее, посвященной 600-летию Куликовской битвы.
382. Восточная Европа в древности и средневековье. Сб. статей. М., 1978.
Статьи, посвященные эпохе Куликовской битвы.

383. В память о битве. — «Моск. правда», 1979, 25 марта.
О реставрации церкви «Всех святых на Кулишках» (пл. Ногина в г. Москве).
384. В преддверии 600-летия Куликовской битвы... — «Правда», 1980, 13 авг., с. 6.
Краткая информация о работе художника А. Плотнова над картиной «За землю Русскую» и об экспозиции Тульского Краеведческого музея, посвященной Куликовской битве.
385. Всеобщая история архитектуры, т. 6. Архитектура России. М., 1968.
Об архитектуре, связанной с Куликовской битвой.
386. В Совете Министров СССР. О подготовке к 600-летию Куликовской битвы. — «Правда», 1979, 27 окт.
387. В честь 600-летия народного подвига. — «Учит. газета», 1980, 6 сент., с. 1.
388. Высоцкий С. Крылья художника. — «Огонек», 1980, № 23, с. 8—9.
О творчестве художника И. С. Глазунова и его работе над циклом картин о Куликовской битве.
389. Высоцкий А. и Павлов Г. Наши великие предки. Новосибирск, Новосибиргиз, 1942.
18 с.
- Г**
390. Гагарин С. Памяти крови. Челябинск, 1979, 134 с.
391. Гаева Л. Лебеди Непрядвы. Со съемочной площадки. — «Правда», 1980, 6 авг.
с. 6.
392. Г — в А. О значении Преподобного Сергия Радонежского в истории русского монашества. — ОЛДП, 1892, сент., с. 295—339.
393. Гейсман, генерал-лейтенант. Краткий курс истории военного искусства в средние и новые века. СПб., 1907. 512 с.
Описание и разбор Куликовской битвы, с. 92—102.
394. Гейсман П. А. Поход великого князя Дмитрия Иоанновича Донского от Москвы к верховьям реки Дона и сражение на Куликовом поле 8 сентября 1380 года. — «Военно-ист. вестник», кн. 1, 1912, с. 5—19; кн. 1, с. 5—22.
395. Гейсман П. А. Поход великого князя Дмитрия Иоанновича Донского от Москвы к Дону и сражение на Куликовом поле 8 сентября 1380 года (Сообщ. ... в собрании членов Киевского отд. Русского Воен.-ист. об-ва 7 февраля 1911 года). Киев, 1913. 32 с., 1 л. илл.
396. Генисаретский О. Пространство подвига. — «Наш современник», 1980, № 9,
с. 189—191.
О книге: Куликовская битва и подъем национального самосознания. Л., «Наука», 1979.
397. Георгиевский В. Копье, летящее в века... — «Учит. газета», 1980, 6 сент., с. 4.
398. Гераков Г. Герои русские за 400 лет. СПб., 1801. 32 с.
399. Гераков Г. Отрывок из Российской истории. Победа великого князя Дмитрия Иоанновича Донского, над Мамаем одержанная. СПб., 1908.
400. Героническая поэзия Древней Руси. Сборник. Вст. статья В. Чичерова. Л., Лениздат, 1944. 106 с.
401. Героническое прошлое русского народа. Воениздат НК Оборони, 1943.
402. Герцен А. И. Собр. соч., т. 7. М., 1956, с. 159.
403. Гильдебрандт П. Житие Александра Македонского и Сказание о Дмитрии Донском с рисунками. — «Древняя и Новая Россия», 1877, № 11, с. 281—288.
404. Гиляровский В. А. Грозный год. М., 1916.
405. Глазунов И. Времен связующая нить. — «Огонек», 1980, № 40, с. 16, илл.
О работе художника над серией картин «Поле Куликово».
406. Глазунов И. Поединок Пересвета с татарским богатырем Темир-Мурзой (Челубеем). Засадный полк. Из серии картин «Поле Куликово». Цветные репродукции. — «Огонек», 1980, № 40, вкл. между с. 16—17.
407. Глинка Ф. Н. Краткое начертание «Военного журнала». СПб., 1816.
408. Глухов А. Здесь хранилась «Задонщина» (О библиотеке Кирило-Белозерского монастыря). — «Север», 1974, № 3, с. 104—110.
409. Глухов А. Русь книжная. М., 1979. 237 с.
Гл.: Заботы Сергея Радонежского, с. 86—114; гл.: Там, где хранилась «Задонщина», с. 115—140.
410. Гозенпуд А. Оперный словарь. М.—Л., 1975, с. 128.
Об опере Рубинштейна «Дмитрий Донской, или Куликовская битва».
411. Голищев-Кутузов А. А. Мамаево побоище. Стихотворение. — «Русская мысль», 1881, кн. 6, отд. 1, с. 295—298.
412. Голицын Н. С. Русская военная история. Часть 1 (до Иоанна III). СПб., 1877.
с. 174—196.
Сведения о военном устройстве русского войска, родах войск, вооружении. В приложении: Карта движения русского войска от Москвы и Коломны на Куликово поле в августе—сентябре 1380 г. Походный и боевой порядок русских войска до и во время Куликовской битвы; план местности и битвы на Куликовом поле.
413. Голицын Н. С. Николо-Угрешский монастырь и Куликовская битва. — «Церковно-общественный вестник», 1880, №№ 103—104.
То же. «Странник», 1880, № 1, с. 35—49.

414. Голицын С. «За всю землю Русскую». — «Дружба народов», 1980, № 9, с. 176—191.
415. Головнев Л. Благодарная память потомков. Торжества на Куликовом поле. — «Красн. звезда», 1980, 9 сент., с. 4.
416. Головкин А. Куликовская битва. (К 560-летию дня сражения). — «Моск. большевик», 1940, 8 сент.
417. Голубева Е., Гужов А. Путеводитель по Коломне. М., «Моск. рабочий», 1962. 95 с. с илл.
418. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. 353 с.
419. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Первый период, т. 2, ч. 1. М., 1900.
420. Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Сергиев Посад, 1892.
421. Горбачев Н. О скульптуре В. Шмелева и его работе над темой битвы на Куликовом поле. — «Сов. Россия», 1980, 5 сент., с. 2.
422. Гордин Я. Куликовская битва. — «Пионер», 1980, № 9, с. 41—45 с илл.
423. Горелик М. В. Монголо-татарское вооружение второй половины XIV в. — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конф. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 15—16.
424. Горелик М. В. Оружие и доспехи русских и монголо-татарских воинов конца XIV в. К 600-летию Куликовской битвы. — «Вестник» АН СССР, 1980, № 8, с. 102—103.
425. Горицкий Я. Угреша. Воспоминание об Угрешской Николаевской пустыни. М., 1862. 63 с. с илл.
Текст предания об основании обители благоверным князем Димитрием Донским в 1380 году, с. 14—16. Изображение: явление иконы святителя Николая благоверному князю Димитрию; подробное описание чудотворного образа.
426. Горский Александр, протоиерей. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, составленное по рукописным и печатным источникам, ч. 1—2. М., 1890.
427. Горский А. Д. Куликовская битва 1380. (Некоторые итоги и задачи ее изучения). — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбилейной научн. конф. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 3—6.
428. Горский А. Д. Куликовская битва 1380 г. (Некоторые итоги и задачи ее изучения в исторической науке). — «Вестник» МГУ, серия 8, история, 1980, № 4, с. 3—18.
429. Горский А. Д. Отражение татаро-монгольского ига в русских актах XIV—XV вв. Феодалная Россия во всемирно-историческом процессе. Сб. статей, посвященных Л. В. Черепнину. М., 1972, с. 48—58.
430. Грабарь И. История русского искусства, в 4-х томах, т. 2. М., [б. г.].
Архитектура церкви Рождества Богородицы в Старом Симоновом монастыре, с. 22+фото; Церковь в селе Беседах, с. 76; Донской монастырь, с. 117. Т. 4, с. 78, 82.
431. Гребенюк В. П. Борьба с ордынскими завоевателями после Куликовской битвы и ее отражение в памятниках литературы первой половины XV века. — В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 52—71.
432. Греков Б. Д. Татарское нашествие. — «Ист. журнал», 1937, № 6, с. 46—63, илл.
433. Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая орда и ее падение. М.—Л., 1950. 479 с., 16 л. илл. и карт.
О Куликовской битве, с. 241—243.
434. Греков И. Б. Место Куликовской битвы в политической жизни Восточной Европы конца XIV в. — В кн.: Куликовская битва. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 113—141.
435. Греков И. Б. Восточная Европа и упадок Золотой орды (на рубеже XIV—XV вв.). М., 1975. 518 с.
436. Греков И. Б. Куликовская битва — важная веха в политической жизни Восточной Европы второй половины XIV в. — «Сов. славяноведение», 1980, № 5, с. 3—22.
437. Греков И. Б. Очерки по истории международных отношений в Восточной Европе. М., 1963. 373 с.
438. Грихин В. А. Древнерусские княжеские жития. — «Русская речь», 1980, № 2, с. 106—110.
439. Гришин В. Судьбы. Поэмы. Саратов, 1976.
Поэма «Поле славы» — о Куликовом поле, с. 10—41.
440. Грызлова И. Сочинение юного Толстого. — «Коммунар», 1980, 4 сент., с. 4.
Сообщение о юношеском сочинении Л. Н. Толстого, посвященном Куликовской битве, приведен текст.
441. Гулыга А. Дорога к полю славы. (К 600-летию Куликовской битвы). — «Комс. правда», 1980, 2 сент., с. 2.
Об историко-культурных памятниках города Богородицка Тульской области, в частности, о восстановлении дворца Бобринских и о музее «Куликово поле».

442. Гулыга А. О Карамзине.— «Огонек», 1980, № 36, с. 12.
Выдающийся русский историк Н. М. Карамзин и Куликовская битва.
443. Гурьянов В. П. Сказание о блаженной великой княгине Евдокии, во инокинях Евфросинии. Выпись из лицевого царственного летописца. М., 1907.
444. Гурьянов И. Димитрий Иоаннович Донской или ужасное Мамаево побоище. Повесть XIV столетия. М., 1839. 141 с.
То же. Изд. 2-е. М., 1845. 127 с. с илл.
То же. Изд. 3-е. М., 1847.
То же. Изд. 7-е. М., 1868.
Рец.: «Библиотека для чтения», 1839, т. 37, с. 25—31.
«Отечественные записки», 1839, т. 5, № 9, с. 137; 1845, т. 43, № 12, с. 97; 1852, т. 83, с. 89; «Современник», 1846, т. 41, с. 139.

Д

445. Давыдов Л. Дорогами героев.— «Коммунар», 1980, 26 апр., с. 4.
О походе русских войск на поле Куликово.
446. Давыдов Л. И оживет скульптура.— «Коммунар», 1980, 21 июня, с. 4.
Памятник в г. Брянске на родине схимонаха Пересвета.
447. Давыдов Л. Навечно в памяти народной. Торжественное собрание в г. Туле, посвященное 600-летию Куликовской битвы.— «Коммунар», 1980, 7 сент., с. 1—2.
448. Давыдов Л. Ожившие страницы истории. К 600-летию Куликовской битвы.— «Коммунар», 1980, 12 авг., с. 1, 4.
Открытие музея на Куликовом поле.
449. Давыдов Л. Поле русской славы принимает гостей. Торжества, посвященные 600-летию Куликовской битвы.— «Коммунар», 1980, 9 сент., с. 1—2.
450. Давыдов Л. Удивительные шкатулки.— «Коммунар», 1980, 2 февр., с. 4.
Роспись на темы Куликовской битвы.
451. Дагуров В. Сроки. Стихи и поэмы. М., 1978.
Поэма «Поле Куликово», с. 82—94.
452. Данилевич В. Е. Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV столетия. Киев, 1896.
453. Данилевский В. В. Димитрий Донской. М., 1942. 19 с.
То же. М., 1943. 22 с.
То же. М., 1944. 23 с.
454. Данилов В. В. Чешский славист Ян Фрчек.— ТОДРЛ, АН СССР, 1956, т. 12, с. 642—644.
455. Д. Б. Николо-Угрешский монастырь.— «Чтение для детей», 1875, № 5, с. 65—69.
456. Д. Б. Угреша. Исторический очерк. М., 1875. 103 с.
457. Дегтярев А. Я., Дубов И. В. От Калки до Угры. Научно-художественная книга. Л., «Детлит.», 1980. 159 с. с илл.
Гл. 6: «Куликовская битва», с. 93—145.
458. Дегтярев А., Дубов И., Кирпичников А. «О, светло светлая и красно украшенная земля русская!».— «Знание — сила», 1980, № 8, с. 12—15 с илл.
459. Демина Н. А. Андрей Рублев и художники его круга. М., 1972. 171 с. с илл.
460. Демина Н. А. «Троица» Андрея Рублева. М., 1963. 96 с.
461. Денисов И. Л. Православные монастыри Российской империи. М., 1908.
О Николо-Угрешском монастыре, с. 435—436; Богоявленском Старо-Голутвине монастыре, с. 481—482; Рождественском Богородичном Бобреневе монастыре в Коломне.
462. Державина О. А. Куликовская битва в русской драматургии второй половины XIX века.— В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 247—257.
463. Десятников В. Имени Андрея Рублева.— «Вперед» (г. Загорск), 1980, 22 июля, с. 3.
464. Дианова Т. В., Шульгина Э. В., Черниловская М. М. Использование памятников письменности из собрания ГИМ в подготовке 600-летнего юбилея Куликовской битвы.— В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 16—17.
465. Дивногоорцев И. На поле Куликовом.— «Соц. индустрия», 1978, 2 февр.
Информация о подготовке к 600-летию Куликовской битвы.
466. Димитрий. Исторический очерк Николо-Угрешского общежительного мужского монастыря. М., 1872. 121 с.
467. Димитрий Донской. Портрет по «Титулярнику».— «Ист. журнал», 1940, кн. 9, с. 45.
Воспроизведен портрет из кн. «Титулярник» или «Корень российских государей», содержащей портреты всех русских князей и царей от Рюрика до Петра I.
468. Димитрий Донской. Госполитиздат, 1945.
469. Димитрий Иванович Донской.— Из храма славы Петра Великого.— «Новости русской литературы», 1802, ч. IV, с. 38.

470. Дмитрий Иоаннович великий князь Московский и Куликовская битва. СПб., ред. журн. «Мирской вестник», 1871. 27 с.
471. Дмитрий Иоаннович Донской. Изображение по «Титулярнику». — В кн.: Нечволодов А. Сказания о Русской земле, ч. 2. СПб., 1913, с. 461.
Там же. Дмитрий Иванович Донской перед Куликовской битвой, с. 437.
472. Дмитрий Донской. Из «Титулярника», 1672 г. (Цветн. изображ.) — «Огонек», 1980, № 28, с. 16—17.
473. Дмитрий Иоаннович Донской. — Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания, под ред. С. Н. Южакова. СПб., 1902, т. 8, с. 462—464.
474. Дмитрий Иоаннович Донской или История о Мамаевом побоище. М., 1843.
То же. Изд. 3-е. М., 1854.
475. Дмитрий Иоаннович Донской, первоначальник русской славы. М., 1837. 157 с.
476. Дмитрий Самбикин, архиепископ. Месяцеслов святых, всюю Русскою Церковью или местно чтимых, и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и святых угодников Божиих в нашем Отечестве. Вып. IX, часть 1 (май). Тверь, 1899, с. 181—186.
О почитании в лике святых благоверного великого князя Московского Дмитрия Иоанновича Донского (память 9 мая).
477. Динабургский В. На земле Пересвета. Стихи. — «Брян. рабочий», 1980, 7 сент., с. 3.
478. Диттель И. Ф. Святини, древности и достопримечательности города Рязани. [Б. м. и б., г.]. 36 с.
479. Дмитриев Д. Святая княгиня Евфросиния. (К 500-летию юбилею). Сергисв Посад, тип. Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1907. 19 с.
Оттиск из журнала «Христианин», 1907, № 6.
480. Дмитриева Н. Предстояние. К 600-летию Куликовской битвы. — «Лит. Россия», 1980, 6 июня, с. 14.
Тема Куликовской битвы в творчестве художника Ю. Ракши.
481. Дмитрий Иванович Донской. — БСЭ., т. 8. М., 1972, с. 259.
482. Дмитрий VII Иванович Донской. Историческая подпись к нему. — Разные письменные материи, [б. м.], 1791, с. 109—112.
483. Дмитрий VII Иванович Донской. Биограф. свед. Словарь исторический. М., 1791, ч. 5 (Д—Е), с. 156.
484. «Дмитрий Донской» на Московской сцене. — «Сов. Россия», 1980, 20 ноября.
Сообщение ТАСС о постановке героической драмы, посвященной 600-летию победы на Куликовом поле. Автор произведения — брянский драматург Н. Витарский.
485. Добролюбов Иоанн, священник. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, т. 1, Зарайск, 1884.
486. Дмитрий Иоаннович Донской и Преподобный Сергей Радонежский. К 500-летию дня кончины Дмитрия Донского 1389—19 мая 1889 г. М., 1889.
487. Добролюбов Н. А. Собр. соч., т. 2. М.—Л., 1962, с. 341.
488. Дозорцев С. Брянцы в Куликовской битве. — «Брян. рабочий», 1980, 7 сент., с. 4.
489. Долгов С. Грамоты Дмитрия Донского. — «Лен. знамя», 1980, 7 сент.
О выставке документов, посвященных 600-летию Куликовской битвы в ЦГАДА.
490. Древнерусская миниатюра. 100 листов миниатюр с описанием и статьями М. Владимиров и Г. П. Георгиевского. Academia, 1933.
Миниатюры из лицевого Жития Преподобного Сергия Радонежского (XV в.).
491. Древнее сказание о победе великого князя Дмитрия Иоанновича Донского над Мамаем. — «Моск. телеграф», 1829, ч. 27, с. 260—261.
492. Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. 368 с.
493. Древнерусское искусство. Рукописная книга. Сб. второй. М., 1974. 342 с.
494. Древние царские врата. — «Ист. вестник», 1885, окт., с. 224—225.
Врата, сохранившиеся в церкви Рождества Богородицы близ Куликова поля, присланные, по преданию, Преподобным Сергием Радонежским Дмитрию Донскому, цветное фото. — «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 12.
495. Древности Московского Кремля. М., 1971. 291 с.
Памятники эпохи Куликовской битвы.
496. Дробижев В. Э., Ковальченко И. Д., Муравьев А. В. Историческая география СССР, учебное пособие для студентов ист. факультетов. Л., 1973. 318 с.
497. Душеприказчики Донского. Письмо А. Н. Попова к М. П. Погодину. — «Москвитянин», 1850, ч. 3, № 9 (май), кн. 1, с. 1—4. (Выписка из Разрядной книги).
498. Дружинина-Георгиевская Е. В., Корнфельд Я. А., Зодчий Цусев. — М., АН СССР, 1955. 199 с.
499. Д..... . Освящение соборной церкви в Вознесенском женском монастыре. — «Моск. епарх. вед.», 1871, № 451, с. 450—451.

Е

500. Евстафий, архимандрит Московский мужской старопигнальный Симонов монастырь, изд. 2-е испр. М., 1867. 33 с.
То же. Изд. 4-е, испр. и доп. М., 1874. 28 с.

501. Егоров А. Мастерит белорусский умелец.— «Коммунар», 1980, 4 сент., с. 4.
Об изготовлении макетов оружия XIV в. О. В. Соловьевым.
502. Егоров В. Л. Развитие центробежных устремлений в Золотой орде.— «Вопр. истории», 1974, № 8, с. 36—50.
503. Ежегодник общества архитекторов-художников. СПб., 1906, вып. 1, с. 29.
Проект храма на месте Куликовской битвы, автор — архитектор А. В. Щусев.
504. Езерский М. Дмитрий Донской. [Б. м. и б. г.].
505. Елизаветина Г. Г. Тема Куликовской битвы в литературно-общественной борьбе середины XIX в. Научные доклады высшей школы, филол. науки, 1980, № 4, (118), с. 9—13.
506. Елчанинов А. Дмитрий Донской перед Мамаем в 1380 году.— «Русский инвалид», 1908, с. 234—235.
507. Енишерлов В. Вечное поле.— «Огонек», 1980, № 36, с. 10—11.
508. Енишерлов В. На поле Куликовом.— «Огонек», 1979, № 35, с. 8 с илл.
509. Епифанцев В. «Слово о полку Игореве» в филателии.— «Брян. рабочий», 1980, 26 авг., с. 4.
510. Еромилов А. Поле, русское поле...— «Правда», 1980, 5 сент., с. 6.
Фото: памятник-обелиск Дмитрию Донскому на Куликовом поле.
511. Еромилов А. Поле русской славы. Отечество мое.— «Правда», 1978, 12 сент.
Навстречу 600-летию Куликовской битвы.
512. Еромилов А. Храним как святыню.— «Правда», 1980, 16 июля, с. 6.
О посохе схимонаха Александра (Пересвета), хранящемся в Рязанском краеведческом музее.
513. Ефремов В. Поле русской славы.— «Студ. меридиан», 1980, № 9, с. 8—10.
514. Ефимова Н. Вторая пламенная страсть.— «Коммунар», 1980, 5 апр., с. 4.
515. Ефремов И. Куликово поле с реставрированным планом Куликовской битвы.— В кн.: Историческое обозрение Тульской губернии... М., 1849. С порт., план.

Ж

516. Жалованная грамота Олега Рязанского. Древнейший документ Московского архива Министерства юстиции. Снимок и текст со статьями Д. В. Цветаева и А. И. Соболевского. М., 1913.
517. Жгун Т. История в камне.— «Лен. знамя», 1980, 7 сент., с. 4.
О творчестве художника и скульптора Ф. В. Видулова и его работе над темой Куликовской битвы.
518. Живая память поколений.— «Лит. газета», 1980, 10 сент., с. 1.
Сообщение о торжествах на Куликовом поле 7 сентября 1980 года.
519. Живописная Россия, т. 6, ч. 1. М.—СПб., 1898.
Изображение памятника Дмитрию Донскому, с. 83, с илл.
520. Жидков Г. В. Дмитрий Донской. М., 1947, 49 с., 10 л. илл.
521. Житие Преподобного Сергия, Радонежского чудотворца (1319—1392 гг.).— «Журнал Московской Патриархии», 1972, № 7, с. 63—68.
522. Житие Сергия Радонежского (отрывки).— В кн.: Древняя русская литература. Хрестоматия. Сост. Н. И. Прокофьев. М., 1980, с. 160—166.
523. Жуков Ю. Вернулся с наградой.— «Коммунар», 1980, 21 июня, с. 4.
О документальном фильме, посвященном Куликовской битве.
524. Жукова Л. И сошлась грозно. Навстречу 600-летию Куликовской битвы.— «Правда», 1979, 16 марта.
525. Жуковская Н. Обелиск на Куликовом поле. 600 лет со дня Куликовской битвы.— «Моск. комс.», 1979, 29 сент.
526. Жуковский В. Певец в стане русских воинов. СПб., Морская типография, 1813.
527. Жуковский В. Стихотворения. М., 1974.
«Певец в стане русских воинов», с. 79.

З

528. З. Симонов монастырь в Москве.— «Нива», 1878, № 41.
529. Забелин И. «Братина Мамай». Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским Археологическим Обществом под ред. А. В. Оршеникова и С. К. Богоявленского. М., 1897, № 12, с. 369—374.
530. Забелин И. Историческое описание Московского ставропигиального Донского монастыря, изд. 2-е. М., 1893, 192 с. с илл.
Приведено изображение Донской иконы Божией Матери.
531. Забелин И. Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы, ч. 1—2. М., 1884—1891.
Ч. 1.— Материалы из книг и дел патриарших приказов. Вознесенский монастырь, с. 285—339, годы 1712—1737; Донской монастырь, с. 907—914, годы 1701—1737; Симонов монастырь, с. 855—861, годы 1737—1743; Ч. 2 — Вознесенский монастырь, с. 376—380, 734, 737, 851, 902, 935, 951; Донской монастырь, с. 964; Симонов монастырь, с. 1057.

532. Завитневич В. В. Крест, которым Преподобный игумен Сергей благословил великого князя Дмитрия Ивановича Донского. Киев, 1889. 19 с.
533. Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. СПб., 1890—1897.
Т. 1. СПб., 1890, № 430.
Т. 2. СПб., 1892, №№ 722, 785, 1007, 1212.
Т. 3. СПб., 1897, № 1990.
534. Звонарева Л. Как твоё имя, воин? К 600-летию Куликовской битвы. — «Моск. комс.», 1980, 6 сент., с. 4.
535. Зиборов В. К. Хронографический вид печатного варианта основной редакции «Сказание о Мамаевом побоище». Л., 1979, с. 240—242.
536. Завещано историей. — «Вечер. Москва», 1979, 10 апреля.
О мероприятиях по подготовке к 600-летию Куликовской битвы.
537. Звенигородский Г. Великая гробница (У мощей Преподобного Сергия). — «Журнал Московской Патриархии», 1946, № 8, с. 27—81.
538. Здесь гремела Куликовская битва. — «Известия», 1980, 4 авг., с. 3.
Информация ТАСС об экспозиции нового музея в храме Преподобного Сергия Радонежского на Куликовом поле.
539. Земля Тульская. Фотоальбом. М., 1977.
540. Зенин Д. Не числом, а умением. — «Техника—молодежи», 1980, № 9, с. 10—11.
О военном искусстве русских войск.
541. Зерчанинов Ю. Тесно было на том поле. — «Юность», 1980, № 9, с. 86—89.
Илл.: Мемориальный храм и памятник-obelisk Дмитрию Донскому.
542. Знаменский П. Учебное руководство по истории Русской Церкви. СПб., 1896.
543. Золотухин Н. М. Куликовская битва и становление русской национальной государственности. (К 600-летию Куликовской битвы). — «Сов. государство и право», 1980, № 9, с. 105—112.
544. Зонова О. В. Ранние фрески Успенского собора Московского Кремля и русская культура 80-х годов XV века — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 17—18.
545. Зотов Р. В. О Черниговских князьях по Любецкому Синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. Летопись занятий Археологической комиссии за 1882—1884 гг., вып. 9. СПб., 1893, с. 144—145.
546. Зубков В. И. Битва на Воже. Рязань, 1961, 20 с. с илл.

И

547. Иванов В. Московский Кремль. М., 1971. 226 с.
548. Иванов Н. Совершение надежд. — «Огонек», 1980, № 27, с. 8. О художнике Ю. М. Ракше и о создании им триптиха «Поле Куликово». На цветной вкладке одна из частей триптиха.
549. Иванов Т. Связь времен. — «Комс. правда», 1980, 20 сент. О литературном вечере в ЦДСА, посвященном 600-летию Куликовской битвы.
550. Ивановка у Красного холма. — «Сов. Россия», 1980, 28 авг., с. 1. Фоторепортаж А. Одноколкина: скульптура Дмитрия Донского из музея «Куликово поле». То же. Фоторепортаж Е. Назарова: храм в честь Преподобного Сергия Радонежского на Куликовом поле; экспонат из музея «Куликово поле», с. 4.
551. Иващенко Ю., Сердюков М. То поле засеяно славой. — «Комс. правда», 1980, 12 авг., с. 4.
Об открытии нового музея на Куликовом поле в канун 600-летия Куликовской битвы.
552. Иванчин-Писарев Н. Вечер в Симонове. М., 1840.
С. 62, 67, 72—73, 75, 77, 80, 89, 209.
553. Иванчин-Писарев Н. Материалы для русской истории. Еще несколько воспоминаний о Коломенском пути и о самом городе. [Б. м., б. г.]. 40 с.
Приложение: Предание об основании Николо-Угрешской обители. Отмечено значение Святителя и Чудотворца Николая в победе над татарами. Приведено описание чудотворной иконы, явившейся Дмитрию Донскому перед Куликовской битвой. В настоящее время икона хранится в Государственной Третьяковской галерее.
554. Иванчин-Писарев Н. Прогулка по древнему Коломенскому уезду. М., 1843, 165 с.
О Богоявленском Голутвином монастыре, основанном в память о Куликовской битве, с. 152—154.
555. Ивлев А. Куликовская битва. М., 1938. 31 с. с илл., карта.
556. Ивен. «Куликовская битва» (фрагмент картины французского художника). — «Сов. Союз», 1980, № 8, с. 39.
557. И грянул бой! — «Техника — молодежи», 1980, № 9, с. 5—7, с илл. Приведена схема Куликовской битвы, с. 6—7.

558. «Изборник». Сборник произведений литературы Древней Руси. Серия «Библиотека всемир. литературы». М., 1969. 798 с. с илл.
559. Извольский С. Дмитрий Донской, славный и храбрый великий князь Московский, изд. 3-е. М., 1879.
560. Изотов И. Т. О жанровых особенностях романа С. Бородина «Дмитрий Донской». — «Уч. зап.» Пермского Гос. пед. ин-та, Оренбургский Гос. пед. ин-т, вып. 42. Оренбург, 1972, с. 18—32.
561. Из Рязани. — «Моск. ведомости», 1824, 1825, 1826, 1827, 1828 гг. Списки приношений на сооружение памятника на Куликовом поле.
562. Изюмский Б. Град за Лукоморьем. Исторические повести. Ростов-на-Дону, 1972. 359 с.
563. Иконников В. Опыт русской историографии, кн. 1—2. Киев, 1908. Кн. 2. О Куликовской битве, с. 1068.
564. Иловайский Д. И. Пятидесятилетие Куликовской битвы (Как праздновать этот юбилей) Заметка. — «Русский архив», 1879, вып. 1, с. 142—144.
565. Иловайский Д. И. История России, т. 2. М., 1884.
То же. М., 1896. Гл.: Дмитрий Донской и начало освобождения.
566. Иловайский Д. И. История Рязанского княжества. М., 1858. 329 с.
То же. М., 1884. Гл.: Олег Иванович Рязанский, с. 158—200.
567. Иловайский Д. И. Куликовская победа Дмитрия Ивановича Донского. Исторический очерк, изд. 2-е. М., 1880. 74 с. с илл., карт., с планом Куликова поля.
Рец.: Ф. Б. — «Ист. вестник», 1880, т. 3, окт., с. 408.
568. Ильин В. Поле Русской славы. Завтра открывается музей Куликовской битвы. — «Сов. культура», 1980, 8 авг., с. 1.
569. Ильин М. А. Из истории московской архитектуры времени Андрея Рублева. — «Вопр. истории», 1960, № 12, с. 89—98.
570. Ильин М. А. К вопросу о первоначальном виде собора XIV в. в Коломне. — «Сов. археология», 1963, № 1, с. 116—124.
571. Ильин М. А. Москва. М., 1963. 515 с.
572. Ильин М. А. Москва. Памятники архитектуры XIV—XVII веков. Альбом. М., 1973.
573. Ильин М. А. Подмосковье. М., 1966. 314 с.
574. И. К. Донской монастырь в Москве. М., 1887.
То же. Изд. 3-е. М., 1901. 20 с.
575. Иосиф Левитский, архимандрит. Путеводитель к святыне и священным достопамятностям города Москвы и ее окрестностей, изд. 6-е. М., 1896, с. 140—144.
То же. Изд. 7-е. М., 1898.
576. Иосиф, иеромонах. Московские соборы и монастыри, изд. 4-е, исправ. и дополн. М., 1875. 114 с.
Сведения о храмах и монастырях, связанных с Куликовской битвой.
577. И. С. Сказание о побоцше великого князя Димитрия Ивановича Донского. — «Русский зритель», 1829, ч. 5, № 17, с. 1—67.
578. Исаев Е. За волной памяти. — «Лит. газета», 1980, 3 сент., с. 1, 6.
579. Искусство и военно-патриотическое воспитание школьников. Книга для учителя. М., 1975.
580. Исторический очерк Николаевского Угрешского общежительного мужского монастыря. М., 1872. 121 с.
581. Историческое известие о всех соборных, монастырских, ружных, приходских и домовых церквах, находящихся в столичных городах Москве и Санкт-Петербурге, изд. 2-е, доп. М., 1848. 218 с.
582. Историческое известие о всех церквах столичного города Москвы, собранное из показаний духовенства и начальства, при оных обретающегося, также с надписей и летописей российских, с означением месяцев и числ тем Господским, Богородичным и Святым праздником, во имя которых оныя построены, и для удобнейшего оных приискания словарем расположенное. М., 1976. 219 с.
583. Историческое и топографическое описание городов Московской губернии с их уездами с прибавлением исторического сведения о находящихся в Москве соборах, монастырях и знаменитейших церквах. М., 1787. 368 с.
Прибавление к историческому и топографическому описанию г. Москвы: О находящихся в оной соборах, монастырях и знаменитейших церквах со сказанием, когда и кем оныя построены, при которых государях и какие в них находятся мощи, с. 114.
584. Историческое описание Московского Спасо-Андроникова монастыря. М., 1865. 98 с.
585. История военного искусства в России от начала Руси до царствования государя Алексея Михайловича. — «Воен. журнал», 1856, № 1, с. 1—78; № 3, с. 65—134; № 4, с. 1—48.
К статье приложены: план осады города Казани царем Иоанном IV в 1552 году и реставрированный план Куликовской битвы 1380 г.
То же. Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений. СПб., СХХIII, № 491—492 (история), с. 308—335; 409—436.

586. История военного искусства. Сб. статей, т. 1. М., 1963.
Гл.: Военное искусство в период развитого феодализма (XII—XV вв.), с. 60—81.
587. История военного искусства. Учебное пособие. М. 1979.
Военное искусство в эпоху феодализма, с. 19—26.
588. История Москвы, тт. 1—6. М., изд-во АН СССР, 1952.
Т. 1. О Дмитрии Донском и Куликовской битве, с. 48—54.
589. История Москвы. Краткий очерк. Изд. 3-е, испр. и доп. М., 1978. 542 с.
590. История о походе великого князя Дмитрия Ивановича Донского против Мамаю, его же Божию помощью на Куликовом поле до конца победидша. М., 1839.
24 с. с илл. Лубочное издание. Содержание илл. см.: Ровинский Д. А. Русские народные картины, кн. 2. СПб., 1881, с. 52—54. (№ 304).
То же. М., 1853. 24 с. с илл.
591. История русской литературы. М., 1956. 614 с.
592. История русского искусства, в 13-ти т. М., «Наука», 1953—1968.
Т. 1. Искусство Новгорода, 1954. 425 с.
Т. 2. Искусство среднерусских княжеств XIII—XV вв., 1955. 746 с.
593. История русской литературы, в 3-х тт. Т. 1. Литература X—XVIII вв. М.—Л., изд-во АН СССР, 1958. 730 с.
594. История русской литературы, в 12-ти тт. Т. 2, ч. 1. Литература 1220—1580-х гг. М.—Л., изд-во АН СССР, 1945. 531 с.
595. История СССР с древнейших времен до наших дней, в 2-х сериях, 12-ти тт. М., «Наука», 1966.
Первая серия, т. 2. О Куликовской битве, с. 91—94.
596. Иткина Е. И. Рукописный настенный текст с изображением Мамаева побоища из собрания ГИМ.—В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбилейн. науч. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 18—19.

К

597. Кабанов В. Память в бронзе. — «Комс. правда», 1980, 4 сент., с. 2.
О медали, посвященной 600-летию Куликовской битвы.
598. Казакевич А. Н. Советская литература по летописанию (1960—1972 гг.).— В кн.: Летописи и хроники. 1976 год. М. Н. Тихомиров и летописание. М., 1976, с. 294—356.
599. Казаринов В. О русской ратной славе. — «Сов. воин», 1980, № 20, с. 35.
Отзыв о книге Ф. Шамагонова «На Куликовом поле».
600. Как Русь освободилась из-под татарского ига в 1480 году. М., Ступин, 1886.
601. Каплунов М. Памятник на Красном холме. — «Сов. культура», 1980, 5 сент., с. 2.
История создания монумента на Куликовом поле.
602. Караамзин Н. М. Великий князь Дмитрий Иоаннович, прозванием Донской. М., «Народная библиотека» В. Н. Маракуева, 1890. 98 с.
603. Караамзин Н. М. Великий князь Дмитрий Иоаннович, прозванием Донской. М., М. В. Калюкин, 1905.
604. Караамзин Н. М. Доколе существует Россия.— «Огонек», 1980, № 36, сент., с. 12—13.
Отрывок из «Истории государства Российского», посвященный Куликовской битве. Илл.: О. А. Кипренский. «Дмитрий Донской на Куликовом поле», 1805 г.
- 605а. Караамзин Н. М. История государства Российского. Великий князь Дмитрий Иоаннович, прозванием Донской. СПб., тип. Суворина, 1884. 100 с.
- 605б. Караамзин Н. М. История государства Российского, т. V. СПб., 1817. 592 с.
О Куликовской битве, с. 59—74; о Дмитрии Донском. с. 5—120.
То же. Изд. 3-е. СПб., 1830.
То же. СПб., 1903.
606. Карасев А. В., Оскин Г. И. Дмитрий Донской. М., 1950. 64 с. с илл.
О государственной и полководческой деятельности Дмитрия.
Книга написана к 600-летию со дня его рождения.
607. Каргалов В. Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. Феодальная Русь и кочевники. М., 1967. 260 с.
608. Каргалов В. Вторая ошибка Мамаю. Повесть. — «Мол. гвардия», 1979, № 8, с. 55—76.
609. Каргалов В. Куликовская битва. Героическое прошлое нашей Родины. М., Воспиздат, 1980. 125 с. с илл.
610. Каргалов В. Конец ордынского ига. М., «Наука», 1980. 152 с.
611. Каргалов В. Куликовская битва. М., 1980. 124 с.
612. Каргалов В. Куликовская битва.— «Преп. ист. в школе», 1972, № 5, с. 18—25.
613. Каргалов В. Куликовская битва и ее место в отечественной истории.— «Преп. ист. в школе», 1979, № 5, с. 15—23.
614. Каргалов В. Монголо-татарское нашествие на Русь. XIII век. М., 1966. 134 с.
615. Каргалов В. Москва и Куликовская битва. Очерк.— «Москва», 1980, № 8, с. 187—200.
616. Каргалов В. Народ — богатырь. М., 1971.
На поле Куликовом, с. 174—184.

617. Каргалов В. Освободительная борьба Руси против монголо-татарского ига. Из цикла: «Героические страницы боевого прошлого народов нашей страны». — «Вопр. истории», 1969, № 2, с. 145—157; № 3, с. 105—118; № 4, с. 121—137.
618. Каргалов В. От Непрядвы до Угры. К 500-летию освобождения России от татаро-монгольского ига в 1480 году. — «Наш современник», 1980, № 9, с. 160—179.
619. Каргалов В. Под Московским стягом. К 600-летию Куликовской битвы. М., «Моск. рабочий», 1980. 108 с., илл.
620. Каргалов В. Отсюда начиналась Русь. — «Работница», 1980, № 9, с. 24—25.
621. Каргалов В. Последствия монголо-татарского нашествия XIII в. для сельских местностей северо-восточной Руси. — «Вопр. истории», 1965, № 3, с. 53—58.
622. Каргалов В. Ратная слава России. Раздумья о Куликовом поле. — «Наш современник», 1980, № 6, с. 172—179.
623. Каргалов В. Свержение монголо-татарского ига. (Для учащихся VII—VIII кл. средн. школы). М., «Просвещение», 1973. 144 с. с илл.
О Куликовской битве, с. 63—73.
624. Каргалов В. Слово о «Донском побойще». — «Турист», 1980, № 9, с. 8.
625. Каргалов В. Художественная летопись поля Куликова. — «Мол. гвардия», 1980, № 9, с. 297—311.
626. Кардашов В. Поле русской славы. — «Нева», 1980, № 9, с. 173—185 с илл.
627. Карышковский П. О. Куликовская битва. М., 1955. 64 с. с илл.
628. Катаев И. Дмитрий Донской и Куликовская битва. Иркутск, тип. штаба войск, 1863. 21 с.
629. Кельснев В. Александр Невский и Дмитрий Донской. — «Нива», 1872, № 3, с. 41—43; № 11, с. 170—171.
630. Киевский. Сказание о происхождении Донской иконы Божией Матери. Новочеркасск, 1904.
631. Киприан. Всероссийский митрополит, и великий князь Дмитрий Иоаннович Донской (1376—1389 гг.). — «Православный собеседник», Казань, 1862, ч. 1, № 1, с. 3—46.
632. Киреев А. Ф. Описание Богородице-Рождественского Бобренева монастыря. М., 1892.
633. Кирпичников А. Н. Военное дело на Руси в XIII—XV вв. Л., 1976. 104 с. с илл.
634. Кирпичников А. Н. Оружие времени Куликовской битвы. К 600-летию Куликовской битвы. — «Вестник» АН СССР, 1980, № 8, с. 92—101.
635. Кирпичников А. Н. Русская рать перед битвой. — «Знание — сила», 1980, № 9, с. 32—33.
Илл.: Миниатюра — Устроение полков в Коломне.
636. Кирпичников А. Н. Куликовская битва. Под ред. Б. А. Рыбакова. Л., «Наука», 1980. 124 с., илл.
637. Киселев Б. Неудаваемая слава поля. — «Гудок», 1980, 7 сент., с. 3.
638. Клибанов А. «О, светлая светлая и красно украшенная Земля Русская!» — «Новый мир», 1980, № 9, с. 175—184.
639. «Клич» [журнал]. М., 1915, с. 104.
Репродукция с картины В. М. Васнецова «Единоборство Пересвета с Челибеєм».
640. Ключевский В. О. Благодатный воспитатель русского народного духа. — «Троицкий листок» Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1899, № 9.
О Преподобном Сергии Радонежском.
641. Ключевский В. О. Благодатный воспитатель русского народного духа. Речь, произнесенная в торжественном собрании Московской Духовной Академии 26 сентября 1892 года в память Преподобного Сергия. — В кн.: Преподобный Сергий Радонежский. Берлин, 1922.
То же. Отдельное издание.
642. Ключевский В. О. Древнеоусские жития святых как исторический памятник. М., изд. К. Солдатенкова, 1871. III, 465. IV, II и I с. Гл. 5. Житие Дмитрия Донского, с. 169.
643. Ключевский В. О. Значение Сергия Радонежского для русского народа и государства. — В кн.: Ключевский В. О. Очерки и речи. Второй сб. статей. М., 1913, с. 199—215.
644. Ключевский В. О. Курс русской истории, ч. 2. М. 1906.
645. Ключевский В. О. Сочинения, тт. 1—8. М., Госполитиздат, 1957. Т. 2. Курс русской истории. М., 1957. 468 с.
О Куликовской битве, с. 21, 23.
646. Кноблок К. Древнейшие постройки Рязанской губернии. — «Всемирная иллюстрация», [1874], т. II, № 280, с. 314.
О Солотчинском монастыре.
647. Князь литовский Яков Андреевич, так называемый Ягайла. — «Вестник Западной России», 1869, № 3, с. 75—81.
648. Князков С. А. Москва-город и Москва-народ в XIV и XV вв. Москва в ее прошлом и настоящем. вып. 1. М., 1909, с. 75—143.
Илл.: Шарлемань — Дмитрий Донской на Куликовом поле.
649. Кобзев И. Витязи. М., 1971.
«Куликово поле», с. 15—16.

650. Кобзев И. Между Доном и Непрядвой. — «Красн. звезда», 1980, 2 сент., с. 4.
651. Кобзев И. От Каялы до Непрядвы. — «Турист», 1980, № 9, с. 9.
652. Кобзев И. Радонежье. М., 1968. 142 с.
653. Кобзев И. «Я думал о зле великом...» [стихи]. — «Турист», 1980, № 9, с. 9.
Илл.: И. Лизуро — центральная часть триптиха «Куликово поле».
654. Ковалева Т. Незабвенный для России день. — «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 5.
О книгах, посвященных 600-летию Куликовской битвы.
655. Коган А. М. Куликовская битва (1380 г.). — В кн.: Сборник статей студентов исторического факультета МГПИ. 1939, вып. 3, с. 15—34.
656. Ко дню Церковного празднования 800-летия Москвы. М., издание Московской Патриархии, 1948. 54 с. с илл.
Содержание: Послание Святейшего Патриарха Алексия по случаю Церковного празднования 800-летия Москвы, с. 5—10;
Празднование 800-летнего юбилея Москвы Русскою Православною Церковью, с. 11—26;
Житие Преподобного Сергия, Радонежского чудотворца (1319—1391), с. 27—42;
Житие святителя Алексия, Митрополита Московского и всея Руси (1293—1378), с. 43—54.
657. Козловский Н. Великий князь Московский Дмитрий Донской. Историческая быль в стихах, изд. 3-е. СПб., 1890. 31 с.
3 илл.: Дмитрий Донской у Преподобного Сергия в пустыни;
Дмитрий Донской объезжает воинство перед Куликовской битвой;
найденный князь Дмитрий после Куликовской битвы.
658. Козполянский О. Требование закона и совести. — «Человек и закон», 1980, № 1, с. 88—95.
О необходимости сохранения и реставрации церкви Рождества Богородицы в Старом Симоновом монастыре в Москве: памятника Куликовской битвы и места захоронения героев битвы — Пересвета и Ослябю.
659. Колесникова Н. Чаша Дмитрия Донского. — «Сов. Россия», 1980, 3 сент., с. 1.
Сообщение о выставке в ГИМ, посвященной 600-летию Куликовской битвы. Чаша, найденная в гробнице Дмитрия Донского. Приведен фрагмент картины Н. Присекина «Куликовская битва».
660. Колесов В. В. «Слово о Мамаевом побоище». — «Русская речь», 1980, № 5, с. 97—104.
661. Комахова И. В память о поле Куликовом. — «Моск. правда», 1978, 19 февр.
662. Кондратьев И. К. Московский Кремль, святини и достопримечательности. М., 1910, с. 77—92.
О Вознесенском монастыре, основанном преподобной Евфросинией.
663. Концов А. Поле Русской славы. — «Неделя», 1980, № 36, с. 8—9. Фоторепортаж В. Ахломова.
664. Кончаловская Н. Наша древняя столица. Картины из прошлого Москвы. М., 1972.
Слово о Куликовом поле, стихи, с. 37—40.
665. Корабиков В. Молодая Русь. — «Правда», 1979, 23 мая.
О выставке художника Василия Павловича Криворучко, посвященной 600-летию Куликовской битвы. В экспозиции — 80 картин.
666. Корин П. Д. Как гражданин России... — «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 7.
О Куликовской битве.
667. Корин П. Д. Эскизы триптиха «Дмитрий Донской»; эскиз мозаики «Дмитрий Донской» для станции метро «Комсомольская-кольцевая», 1951 г. — В кн.: А. Михайлов, Павел Корин. М., «Сов. художник», 1965, с. 167—169, 181, 185—187.
На с. 167 изображен первый эскиз триптиха 1942 г.: в центре — Преподобный Сергий и благоверный князь Дмитрий Донской под стягом с изображением Спасителя. Справа — схимонахи Пересвет и Ослябя, левая часть — русский ландшафт с рекой, лесом и древним городом; на с. 168—169 — второй эскиз, 1944 г.: в центре — Дмитрий на коне. В правой части — схимонахи Пересвет и Ослябя на конях; на с. 182—187 — эскиз 1951 г.: в центре — великий князь Дмитрий на фоне Куликовского знамени с изображением Спасителя, внизу — схимонахи Пересвет и Ослябя на конях.
668. Корсаков А. Село Коломенское. Исторический очерк. М., 1870, с. 85.
669. Корсунская Е. Дмитрий Донской. — «Моск. комс.», 1980, 19 нояб.
670. Корсунский А. Память о богатырях. Страницка истории города. — «Вечер. Москва», 1979, 26 сент., с. 3.
Ослябинский переулоч в Москве, храм Всех Святых на Кулишках, Старый Симонов монастырь.
671. Косачевская Е. М. «Песнь из Дмитрия Донского» Н. А. Маркевича. — «Сов. архивы», 1980, № 5, с. 65—66.
Сообщение о неизданной поэме Н. А. Маркевича († 1860), хранящейся в ИРЛИ, ф. 488 (Пушкинский дом).
672. Костомаров Н. И. Куликовская битва. Месяцеслов на 1864 год. Приложение, с. 3—24.

673. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей, отд. 1—2. СПб., 1873—74, отд. 1. Господство дома святого Владимира. Вып. 1, XIV столетие. XI. Великий князь Дмитрий Иванович Донской, с. 205; о Куликовской битве, с. 216—221.
674. Костомаров Н. И. Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования, кн. 1—8 (тт. 1—21). СПб., 1903—1906.
Кн. 1 (тт. 1—3). Мысли о феодальном начале. Куликовская битва, с. 519—541.
675. Костомаров Н. И. Куликовская битва. Разбор статьи.— «Голос», 1863, № 335.
676. Костомаров Н. И. Куликовская битва. Разбор статьи.— «Журнал для родителей и наставников», 1864, № 3.
677. Костомаров Н. И. Что такое знаменитый ученый? Апология Дмитрия Донского гг. Аверкиева и Аскоченского.— «Голос», 1864, № 124.
678. К Костомарову Н. И.:
- 678а. Аверкиев Д. Г. Костомаров разбивает народные кумиры.— «Эпоха», 1864, № 3, с. 276—297.
- 678б. Переписка Погодина и Костомарова.— «Голос», 1864, №№ 32, 62.
- 678в. Погодин М. Два слова о статье Н. Костомарова «Куликовская битва». — «День», 1864, № 4.
- 678г. Погодин М. Ответ г. Костомарову на его возражение, помещенное в газете «Голос». — «День», 1864, № 7.
679. Красовский М. Очерк истории московского периода древне-русского церковного зодчества (от основания Москвы до первой четверти XVIII в.). М., 1911. 432 с. с илл.
С. 19—21, 22, 86—88, 119—122.
680. Косточкин В. В. Крепостное зодчество Древней Руси. Альбом. М., 1969.
681. Косточкин В. В. Русское оборонное зодчество конца XIII — начала XVI веков. М., 1962. 187 с. с илл.
682. Костров В. Поле народной судьбы. Цикл стихотворений.— «Знамя», 1980, № 9, с. 50—52.
683. Костров В. 1380 год. Стихи.— «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 6.
684. Костюхина Л. М. Русская рукописная книга и книжное письмо конца XIV — 1 четв. XV вв. (по материалам ГИМ). — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 19—20.
685. Котенко И., Семенов И. Здравствуй, Куликово поле.— «Правда», 1968, 14 нояб.
686. Котков С. Еще одно древнерусское свидетельство о «зегзице». Докл. и сообщ. Ин-та языкознания АН СССР, 1956, № 10, с. 81.
687. Котов В. Медаль в честь предков.— «Коммунар», 1980, 4 сент., с. 4.
О юбилейной медали, посвященной 600-летию Куликовской битвы, отлитой на Монетном дворе Ленинграда.
688. Кочетков В. Гридя Хрулец. К 600-летию Куликовской битвы.— «Наш современник», 1979, № 10, с. 63.
689. Коялович М. О. Куликовская битва и ее значение в истории русской государственности и Русской Церкви. СПб., 1880. 30 с. Извлечено из «Церковного Вестника», 1880, № 39, неофиц. часть.
690. К 575-летию Куликовской битвы.— «Вопр. истории», 1955, № 12, с. 197—198.
691. Краеведение на уроках истории. Тула, 1961.
692. Краснов Н. В. Беседы по искусству в начальной школе. М., 1965.
693. Красовский М. Очерк истории московского периода древнерусского церковного зодчества от основания Москвы до конца первой четверти XVIII века. Л., 1911. 432 с. с илл.
694. Крбещ М., Моисеева Г. Первое известие о «Задонщине». — ТОДРЛ, т. 34. Л., 1979, с. 406—408.
О 3-м списке «Задонщины» в рукописном сборнике XVII в., хранящемся в собрании ГИМ, Московской Синодальной биб-ки, № 790.
695. Крест Дмитрия Донского.— «Ист. вестник», 1890, апр., с. 243—245.
Описание Креста, которым Преподобный Сергий Радонежский благословил великого князя перед Куликовской битвой.
696. Круг чтения.— «Комс. правда». 1980, 4 сент., с. 2.
О новых книгах, посвященных Куликовской битве.
697. Крупин В. Н. «Вздымаются светлые мысли...» — «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 6.
О сборнике, изданном к 600-летию Куликовской битвы.
698. Крупин В. Н. Здравствуй, поле Куликово.— «Правда», 1979, 25 окт., с. 3.
699. Крупин В. Н. Меж Доном и Непрядвой.— «Сельск. жизнь», 1980, 7 сент., с. 4.
Фото: памятник Дмитрию Донскому; храм во имя Преподобного Сергия на Куликовом поле.
700. Крупин В. Н. На поле легендарном.— «Сов. Россия», 1980, 3 авг., с. 2.
О подготовке к 600-летию Куликовской битвы.
701. Крупин В. Н. О подвиге народном. Издания, посвященные 600-летию Куликовской битвы.— «Сов. Россия», 1978, 13 дек.
702. Крупин В. Н. Поклон героям.— «Сов. Россия», 1980, 21 авг., с. 3.

- О новом сборнике литературных памятников «Меж Непрядвой и Доном», посвященном юбилею Куликовской битвы.
703. Крупин В. Н. Поле Куликово.— «Комс. правда», 1979, 13 сент., с. 4.
704. Кр — ский П. Куликово поле.— «Воронжский листок», 1865, № 1.
705. К 500-летней годовщине Куликовской битвы.— «Тульские губ. вед.», 1880, № 62.
706. Кудрявцев М., д и а к о н. История православного монашества в Северо-Восточной России со времен преподобного Сергия Радонежского. Часть 1. М., 1881, 254 с. О Старом Симонове монастыре и его основателе, святителе Феодоре, архиепископе Ростовском, духовном отце благоверного князя Дмитрия Донского, с. 117—133.
707. Кузнецов Ф. Поле русской славы.— «Лит. газета», 1980, 10 сент., с. 1.
708. Кузнецов Ю. Знамя с Куликова. Стихи.— «Комс. правда», 1980, 7 сент.
709. Кузнецов К. Из музыкального прошлого Москвы.— «Сов. музыка», 1947, № 5, с. 35—41.
710. Кузнецова М. Связь времен.— «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 8.
Об экспонатах выставки, посвященной 600-летию Куликовской битвы в ГИМ.
711. Кузюкина Л. Поле Куликово. Поэма. К 600-летию Куликовской битвы.— «Вперед» (г. Загорск), 1980, 11 сент., с. 3.
712. Кузьмин А. Д. Рязанское летописание. Сведения летописей о Рязани и Муроме до середины XVI века. М., 1965. 284 с.
713. Куйбышева К. С., Сафонова Н. И. Альбом по истории СССР (с древнейших времен до середины XIX в.). М., «Просвещение», 1967, 294 с. с илл.
На с. 56—57: Кольчуга, найденная на Куликовом поле (№ 66); щит (№ 67); фотография списка «Задонщины» первой половины XVI в.
714. Куликово поле. Исторический рассказ об этой местности. Сост. И. Турбин.— «Досуг и дело», СПб., 1868. 34 с.
715. Куликово поле. К 600-летию Куликовской битвы (1380—1980). Буклет. Автор статьи Каргалов В., составитель Прудников Ю. Ф. М., «Сов. Россия», 1980, 45 с. с илл.
716. Куликово поле. 600 лет битвы на Куликовом поле. Буклет. Худ. сост. Э. В. Якубенко, автор текста О. Л. Васильева, фото Е. К. Дмитриева. Тула, Приок. кн. изд-во, 1980.
717. Куликовская битва.— «Нива», 1876, № 46, с. 766—769.
718. Куликовская битва. Ист. справка.— «Воен. вестник», 1950, № 16, с. 37—39.
719. Куликовская битва в литературе и искусстве. Исследования и материалы по древнерусской литературе. Отв. ред. А. Н. Робинсон. М., «Наука», 1980, 288 с. с илл.
720. Куликовская битва 1380.— БСЭ, т. 13. М., 1973, с. 587.
721. Куликовская битва или Мамаево побоище. (Из рукописей, доставленных в редакцию по распоряжению покойного В. И. Даля).— «Семейные вечера», 1873, № 2, с. 133—151.
722. Куликовская битва и подъем национального самосознания. (Отв. ред. Лихачев Д. С.).— ТОДРА. Л., «Наука», 1979. 413 с., 4 л. илл.
723. Куликовская битва. (По поводу 500-летия).— «Древняя и Новая Россия», 1880, № 9.
724. Куликовская битва. Сборник статей. Отв. ред. Л. Г. Бескровный. М., «Наука», 1980. 319 с.
725. Куликовская битва — скульптура В. Я. Меньшова.— В кн.: Тульский областной краеведческий музей. Путеводитель по экспозиционным залам. Тула, 1969, с. 32.
726. Культура Древней Руси. Сб. статей. М., 1966. 327 с.
727. Культура и искусство Древней Руси. Сб. статей. М., изд-во МГУ, 1967. 174 с. с илл.
728. Культура Средневековой Руси. Сб. статей. Л., 1974. 215 с.
729. Культурное наследие Древней Руси. Истоки, становление, традиции. Сб. статей. М., 1976. 460 с.
730. Куняев С. Голоса с Куликова поля. К 600-летию Куликовской битвы.— «Вперед» (г. Загорск), 1980, 11 сент., с. 3.
731. Куняев С. Голоса с Куликовского поля. Иван Калита. Мамай. Пересвет. [Поэма].— «Наш современник», 1980, № 9, с. 60—61.
732. Куняев С. Князь Дмитрий.— «Комс. правда», 1980, 12 окт.
733. Курбатова В. «Русская сила будто большая река».— «Моск. правда», 1980, 27 апр., с. 3.
- О поездке на Куликово поле сотрудников Московского городского экскурсионного бюро для уточнения деталей туристских маршрутов.
734. Курмачева М. Д. Крепостной интеллигент о Куликовской битве.— «Вопр. истории», 1981, № 1, с. 178—180.
735. Кусков В. В. Великий подвиг русского народа. К 600-летию Куликовской битвы.— «Русская речь», 1980, № 4, с. 46—51.
736. Кучин П. Куликовская битва. М., 1939. 30 с. с илл.
737. К 600-летию со дня Куликовской битвы.— «Искусство», 1980, № 9, с. 55.
738. К 600-летию Куликовской битвы. Памятник, овеянный славой Куликовской битвы. Донская икона Богоматери. [На обороте изображено «Успение»]. Текст

- Н. Б. Салько. В серии: Публикация одного памятника, № 11. Л., «Аврора», 1978.
- В настоящее время икона хранится в Государственной Третьяковской галерее.
739. К 600-летию Куликовской битвы. 1. Рассвет на реке Гепрядве. Место переправы Дмитрия Донского на Куликово поле. 2. Памятник на Куликовом поле. 3. Перед битвой. Горельеф, хранящийся в архитектурном музее Донского монастыря.— «Наука и жизнь», 1980, № 8, вкладка № 4 между с. 32—33, цветн. фото.
740. К 600-летию Куликовской битвы.— «Московская правда», 1980, 7 сент., с. 3, с илл.
741. К 600-летию Куликовской битвы.— «Лит. газета», 1980, 11 июня, с. 14. Хроникальная заметка о вечере в ЦДА, посвященном юбилею.
742. К 600-летию победы на Куликовом поле.— «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 12.
- С о д е р ж а н и е:
- Слово Святейшего Патриарха Пимена на торжественном акте в Покровском храме Московской Духовной Академии 21 сентября 1980 года.
- Речь Святейшего Патриарха Пимена на приеме в Троице-Сергиевой Лавре 21 сентября 1980 года, с. 7—8.
- Празднование юбилейной даты [хроника], с. 8—11+3 фото.
- Слова, проповеди, речи, произнесенные по случаю празднования юбилея:
- Слово митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия в Богоявленском соборе в г. Коломне 14 сентября 1980 года, с. 12—13.
- Слово митрополита Таллинского и Эстонского Алексия в Иоанно-Богословском храме в пос. Куркине Тульской епархии 17 сентября 1980 года, с. 13.
- Слово митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия в Успенском храме в г. Богородицке Тульской епархии 17 сентября 1980 года, с. 13—14.
- Слово митрополита Киевского и Галицкого Филарета во Всехсвятском кафедральном соборе в г. Туле 18 сентября 1980 года, с. 14—15+1 фото.
- Слово митрополита Таллинского и Эстонского Алексия на торжественном акте в Покровском храме Московской Духовной Академии 21 сентября 1980 года, с. 15—16.
- Слово профессора архиепископа Волоколамского Питирима на торжественном акте в Покровском храме Московской Духовной Академии 21 сентября 1980 года, с. 17—19.
- Актовая речь преподавателя А. И. Чижова на годичном акте в ЛДА 9 октября 1980 года, с. 20—21.
- Проповедь игумена Иннокентия в Успенском соборе Троице-Сергиевой Лавры 21 сентября 1980 года, с. 21—22.
- Иллюстрации: К 600-летию победы на Куликовом поле.
- 2-я пол. обложки: 17 сентября 1980 года. Преосвященные архиереи, клирики и миряне у обелиска благоверному князю Дмитрию Иоанновичу Донскому на Красном холме Куликова поля. На нижнем снимке: Панихиду у обелиска совершает митрополит Киевский и Галицкий Филарет.
- Вкладка: 21 сентября 1980 года. На торжественном акте, посвященном юбилею Куликовской победы, в храме Покрова Пресвятой Богородицы Московских Духовных Академии и Семинарии 18 сентября 1980 года. Божественная литургия во Всехсвятском кафедральном соборе в г. Туле.
- Вкладки цветные: 1-я полоса — К 500-летию освобождения Руси. Владимирская икона Божней Матери.
- 2-я полоса — Царские врата (ГИМ). Благословение Преподобного Сергия благоверному князю Дмитрию Донскому на построение храма Рождества Пресвятой Богородицы на Куликовом поле.
- 3-я полоса обложки: Святитель и Чудотворец Николай «Угрешский». Эта чудотворная икона, прообразуя грядущую победу и освобождение русского народа, явилась благоверному князю Дмитрию Донскому накануне Куликовской битвы, 1380 г. Хранится в Государственной Третьяковской галерее.
743. К юбилею битвы.— «Моск. правда», 1980, 31 авг.
- Об открытии выставки, посвященной 600-летию Куликовской битвы, в Государственной Исторической библиотеке.

Л

744. Лазарев В. Звездная ночь (Из цикла «Куликовский триптих»).— «Комс. правда», 1980, 4 сент., с. 2.
745. Лазарев В. 7 сентября 1980 года. Стихотворение.— «Коммунар», 1980, 9 сент., с. 2.
746. Лазарев В. Тульские истории. Тула, 1977. Семь малых путешествий. Путешествие второе. Где оно, поле Куликово? Очерк, с. 22—30.
747. Лазарев В. Н. Андрей Рублев и его школа, М., 1966. 169 с. с илл.
748. Лазарев В. Н. Феофан Грек и его школа, М., 1961.
- Донская икона Богоматери, с. 48, 63—68, 80, 100.

749. Лангуева И. Живая память. — «Комс. правда», 1980, 3 сент.
О выставке «600-летие Куликовской битвы» в ГИМ.
750. Лангуева И. Лебеди Непрядвы. — «Комс. правда», 1980, 7 сент.
О мультипликационном фильме «Лебеди Непрядвы», созданном к юбилею Куликовской битвы.
751. Ларина Д. Юбилей Куликовской битвы. — «Кн. обозрение», 1980, 6 июня, № 23, с. 16.
О торжественном вечере в ЦДА, посвященном 600-летию Куликовской битвы.
752. Латышева Г., Рабинович М. Москва и Московский край в прошлом. М., 1973. 232 с. с илл.
753. Лебедев А., Леднев В. Во поле чистом, во поле Куликовом. — В кн.: Навечно в памяти народной. М., «Мол. гвардия», 1975, с. 16—19.
754. Лебедев В. Искупление. Роман. — «Наш современник». 1980, № 8, с. 47—156; № 9, с. 62—155.
755. Лебедев В. Пересвет. — «Сов. Россия», 1980, 7 сент., с. 4. Отрывок из романа «Искупление».
756. Лебедев Г. Русская живопись первой половины XVIII века. Л.—М., 1938, с. 56—57.
757. Левина А. На поле Куликовом. Края заповедныс. — «Комс. правда», 1980, 3 февр., с. 4.
758. Левикова И. Путешествие в историю. — «Лит. Россия», 1979, 6 июня.
О книге О. Тихомирова «На поле Куликовом», худож. О. Перцов.
759. Леднев В. Во поле чистом, во поле Куликовом... — «Сов. культура», 1965, 16 нояб.
Создание музея в память о Куликовской битве.
760. Левинтон Г. А., Смирнов И. П. «На поле Куликовом» А. Блока и памятники Куликовского цикла. — ТОДРА, т. XXXIV. Л., 1979, с. 72—95.
761. Левит С. Юрий Александрович Шапорин. Очерк жизни и творчества. М., 1964.
О работе Ю. А. Шапорина над кантатой «На поле Куликовом».
762. Легенды поля Куликова. — «Вечер. Москва», 1980, 17 мая, с. 3.
О подготовке музейной экспозиции в церкви Преподобного Сергия Радонежского на Куликовом поле.
763. Лейбенгруб П. С. Урок о великом подвиге. — «Преп. ист. в школе», 1980, № 4, с. 7—12.
Методика проведения урока о Куликовской битве.
764. Лейкин А. Л. Путешествие в Гардарику. Рассказы — предания из истории русских городов. Рис. М. Саморезова. М., «Дет. лит.», 1980. 158 с. с илл. 8 л. Гл. 7. Великая победа, с. 107—129.
765. Леонид Кавелин, архимандрит. Духовники великих князей и царей Московских и всея России. — ЧОИДР. М., 1876, № 1, отд. V, с. 216—219.
766. Леонид Кавелин, архимандрит. Заметка для почитателей памяти иноков-вигтязей, погребенных на Старом Симонове. О Дмитриевском заштатном монастыре в 7 верстах от Скопина, к северу от Куликова поля. — «Моск. епарх. вед.», 1870, № 41, с. 8.
767. Леонид Кавелин, архимандрит. Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия Чудотворца и Похвальное ему слово, написанное учеником его Епифанием Премудрым в XV веке.
Печатаются по Троицким спискам XVI века, с разночтениями из Синодального списка Макарьевских Четви-Миней, с присоединением стихир Преподобному Сергию, по напеву, именуемому «Трезвон», положенных на церковные минейные ноты в начале XVIII столетия. СПб., 1885. — ПДПИ, VIII.
768. Леонид Кавелин, архимандрит. Киприан до восшествия на Московскую Митрополию. — ЧОИДР, 1867, кн. 2, отд. 1, с. 11—32.
769. Леонид Кавелин, архимандрит. Святая Русь или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси до XVIII века, обще- и местнотчтимых. Справочная книга по русской агиографии. СПб., 1891. 220 с.
770. Леонтьев А. К. «Стояние на Угре». 1480 год и освобождение Руси от ордынского ига. — В кн.: 600-летие Куликовской битвы.
Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 62—69.
771. Летописец, содержащий в себе Российскую историю от 6360 (852) до 7106 (1598) года, то есть по кончине царя и великого князя Феодора Иоанновича. М., Синодальная типография, 1819. 230 с.
772. Летопись ратной славы. — «Моск. комс.», 1980, 6 сент., с. 1.
773. Лившиц Л. И. Икона Донской Богоматери. — В кн.: Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств XIV—XVI вв. М., 1970, с. 87—114.
774. Линдер В. И будет сечь жестокая. — «Шахматное обозрение», 1980, № 17, сент., с. 16—17, с илл.
775. Липатов В. Андрей Рублев. — «Комс. правда», 1980, 4 окт., с. 4.
776. Лихачев Д. С. Мировое значение Куликовской битвы. — «Художник», 1980, № 10, с. 38—48, с илл.
777. Лихачев Д. С. Заметки о русском. — «Новый мир», 1980, № 3.

778. Лихачев Д. С. Культура Руси на рубеже XIV—XV веков. — «Ист. журнал», 1943, № 1, с. 40—45.
779. Лихачев Д. С. Культура Руси эпохи образования Русского национального государства (конец XIV — нач. XVI в.). — Л., Госполитиздат, 1946. 160 с., 14 л. илл.
780. Лихачев Д. С. Литературная судьба Повести о разорении Рязани Батием в первой четверти XV века. — В кн.: Исследования и материалы по древнерусской литературе. Сб. статей. М., 1961, с. 9—22.
781. Лихачев Д. С. Национальное самосознание древней Руси. Очерки из области русской литературы XI—XVII вв. М.—Л., АН СССР, 1945. 120 с.
782. Лихачев Д. С. Мир Куликова поля. — «Лит. газета», 1980, 9 июля, № 28, с. 2.
783. Лихачев Д. С. Победа на Куликовом поле. — «Русская речь», 1980, № 4, с. 52—55.
784. Лихачев Д. С. Предвозрождение на Руси в конце XIV — первой половине XVI века. — В кн.: Литература эпохи Возрождения. Сб. статей. М., 1967, с. 136—182.
785. Лихачев Д. С. Прошлое должно служить современности. — «Неман», 1977, № 10, с. 168—171.
786. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. 254 с.
787. Лихачев Д. С. Русская культура и сражение на Куликовом поле. За Доном. «Звезда», 1980, № 9, с. 3—8.
788. Лихачев Д. С. Русь перед Куликовской битвой. — «Знание — сила», 1980, № 8, с. 15—17.
789. Лихачев Д. С. Себе и потомкам. — «Правда», 1979, 10 ноября, с. 6.
790. Лихачев Д. С. Шесть веков памяти. — «Юный художник», 1980, № 8, с. 1—2.
791. Лихачев Д. С. Эпос поля. — «Сов. Россия», 1980, 24 авг., с. 4.
792. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. 180 с.
793. Лихачева В. Д., Лихачев Д. С. Художественное наследие Древней Руси и современность. Л., 1971. 120 с. с илл.
794. Лихачев Н. П. Манера письма Андрея Рублева. Реферат. М., 1907. 104 с. с илл.
795. Лихачев Н. П. Разрядные дьяки XVI в. СПб., 1888.
796. Лихачев Д. С. Куликовская битва в истории русской культуры. — В кн.: Памятники Отечества, кн. 4. М., 1979, с. 244—256, 6 илл.
797. Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV — начало XV в.). М.—Л., 1962. 172 с. с илл.
798. Лозинский Ростислав, протоиерей. К 600-летию победы на Куликовом поле. «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 8, с. 68—74. 3 илл.
Содержание: 1. Золотоордынцы на Руси. 2. Куликовская битва и ее вдохновители. 3. Куликово поле и его архитектурные памятники. 4. Тема Куликовской битвы в искусстве.
799. Ломоносов М. В. Избранные произведения. М.—Л., 1965.
800. Ломоносов М. В. Тамара и Салим. Трагедия в 5 действиях. СПб., 1751.
801. Ломоносов М. В. Полн. собр. соч., т. 6. — Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии, 1747—1765 гг. М.—Л., 1952.
802. Лошци Ю. М. Дмитрий Донской. — ЖЗЛ, серия биографий, вып. 17 (610). М. «Мол. гвардия», 1980. 367 с. с илл.
803. Лошци Ю. М. Навечно в памяти народной. — «Красн. звезда», 1978, 24 сент. О Куликовом поле.
804. Лошци Ю. М. Свидетели славы. — «Юный художник», 1980, № 8, 2 илл.
805. Лошци Ю. М. Слушание земли. — «Вокруг света», 1980, № 9, с. 12—16.
806. Луговской В. Стихотворения и поэмы. М., 1977.
«Непрядва», с. 247—248.
807. Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976. 283 с.
808. Луцкий Е. А. Куликово поле. — «Ист. журнал», 1940, № 9, с. 44—54, с илл.
809. Луцкий Е. А. Куликово поле. — «Уч. зап.» МГПИ, т. 2, вып. 1. М., 1941, с. 169—182.
810. Лылов А. Скифская история, изд. 2, ч. 1. М., 1787. 196 с.
Куликовская битва, с. 54.
811. Львов П. Дмитрий Донской. Из храма русской славы. — «Новости русской литературы», 1802, ч. 4, с. 38—48.
812. Ляхов В. А., Анкудинова А. М. За Землю Русскую. 1380—1980. Северо-восточная Русь в борьбе против монголо-татарского ига. (К 600-летию Куликовской битвы). Ярославль, 1980. 143 с.
813. Лясковский В. Д. Русские походы в степи в удельно-вечное время и поход князя Витовта на татар в 1399 году. СПб., 1907. 122 с. (Извлечение из ЖМНП за 1907 г.)

М

814. Мавродин В. В. Дмитрий Донской. Серия «Наши великие предки». [Б. м.], Госполитиздат, 1942. 35 с.
815. Мавродин В. В. Куликовская битва. М., «Знание», 1980. 64 с.

816. Мавродин В. В. Куликовская битва.— К кн.: За родную землю XIV—XVII века. Сборник статей. М., Воениздат, 1949, с. 3—34, с илл.
Военно-исторический очерк, предназначался для использования курсантами военных и военно-морских училищ при изучении истории СССР.
817. Мавродин В. В., Волянкин Н. М., Ежов В. А. Кто с мечом к нам войдет, от меча и погибнет. М., 1972. 318 с.
Куликовская битва, с. 25—40.
818. Мавродин В. В. Образование единого Русского государства. Л., 1951.
Библиография, с. 320—327.
819. Мавродин В. В. Образование русского национального государства, изд. 2-е. М., 1941. 208 с. с илл.
820. М. Д. Дмитрий Донской. Исторический роман. Соч. М. Д., тт. 1—3. М., 1837—1838.
821. Майков А. Н. О святых Московских Митрополитах Петре и Алексее и о славном Мамаевом побоище. СПб., 1869. 18 с.
822. Макарий Булгаков, архиепископ Харьковский. История Русской Церкви (в период монгольский), т. V, кн. II. СПб., 1866. 475 с.
823. Макарий Булгаков, Митрополит Московский. История Русской Церкви, т. IV, кн. I. М., 1886, с. 190—192, 233; т. VII, кн. II, М., 1891, с. 1488.
824. Макаров. Записка о памятнике великому князю Дмитрию Иоанновичу Донскому.— «Моск. губ. вед.» 1843, № 48, с. 657—665.
Прибавл. к № 27, с. 657—665.
История проекта памятника на Куликовом поле (1820—1826 гг.).
825. Макаров А. Народ и битва в древнерусской книжной миниатюре.— «Юный художник», 1980, № 8, с. 6—11, 8 цв. илл.
826. Макаров М. Н. Великая княгиня Евдокия Дмитриевна, супруга великого князя Дмитрия Ивановича Донского.— «Дамский журнал», 1826, ч. 13, № 5, с. 177—182; ч. 14, № 12, с. 241—242.
827. Макаров М. Н. Материал для истории памятника великого князя Дмитрия Ивановича Донского на поле Куликовом. Письмо И. П. Мартоса — «Моск. наблюдатель», 1837, ч. 14, с. 450—457.
828. Макаров М. Н. Разные разности.— «Лит. газета», 1840, № 44.
О находках на Куликовом поле.
829. Макаров М. Н. Село Рождественно-Монастырщина и поле Куликово. М., тип. имп. моск. театра, 1826. 32 с.
830. Маковская Н. К. К вопросу об авторе картины «Куликовская битва». — Труды Всерос. Академии художеств, 1947, I, с. 98—112, с илл.
831. Максимов П. Н. К характеристике памятников Московского зодчества XIII—XV вв. Материалы и исследования по археологии Москвы, т. 2. М.—Л., 1949, с. 209—216.
Собор Старого Симонова монастыря, с. 214—216.
832. Максимович и Щекатов А. Географический словарь Российского государства, изд. 2-е, ч. 1—7. М., 1801—1809.
Ч. 1. Вознесенский монастырь в Кремле, с. 947—948.
Ч. 2. Голутвин монастырь, с. 56—58; Донской монастырь, с. 270—279.
Ч. 3. Куликово поле, с. 961—962.
Ч. 4, отд. 1. Николо-Угрешский монастырь, с. 640.
Ч. 5. Старый Симонов монастырь, с. 957—960; Стромьинский монастырь, с. 1210.
833. Малахов М. Куликовская битва.— «Воен. вестник», 1948, № 16, с. 36—38, схемы.
834. Малахов Н. Оживает история.— «Сов. Россия», 1980, 26 окт., с. 4.
Репортаж о картине художника А. Седова «Стояние на Угре, 1480 год», посвященной 500-летию освобождения Руси от иноземного ига. Фото: фрагмент картины.
835. Малышев И. Поле русской славы.— «Техника — молодежи», 1980, № 9, с. 8—10.
Куликовская битва. Полтавская победа, Бородинское сражение, сражение на Курской дуге.
836. Малышев И. Рассвет на Куликовом.— «Сов. Россия», 1980, 27 июля, с. 4.
837. Малышев И. Слава русского воинства. К 600-летию Куликовской битвы.— «Наука и жизнь», 1980, № 9, с. 26—27.
838. Максимов С. Рассказы из русской истории. (Рассказы 1-й и 2-й, от основания государства до Иоанна IV). — «Народное чтение», 1860, кн. 1, с. 97—125; кн. 2, с. 46—72.
839. Мамаево побоище. По поводу пятисотлетней годовщины Куликовской битвы.— «Нива», 1880, № 37, с. 743—746.
На с. 737 — изображение памятника на Куликовом поле. Рис. Н. Каразина, гравюра М. Рашевского. На с. 737 — план битвы с обозначением движения войск 7 и 8 сентября 1380 г.
Памятник Дмитрию Донскому на Красном холме освящен 8 сентября 1850 г., описание памятника.
840. Маркина Н. Д. Списки иконы Богоматери Владимирской рубежа XIV—XV вв. — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 22—23.

841. Марков А. Татарский шлем, найденный на Куликовом поле. — «Вестник археологии и истории». СПб., 1885, кн. III, с. 63—66.
842. Мартынов А. Во славу Отечества. К 600-летию Куликовской битвы. — «Ленинец», Липецк, 1980, с. 4.
843. Мартынов А. Пятисотлетие Симоновской обители. — «Моск. вед.», 1870, №№ 53, 54, 145, 195.
844. Мартынов А. Еще о Старом Симонове. — «Моск. вед.», 1871, № 27.
845. Мартынов П. Куликово поле в Епифанском уезде и битва на поле в 1380 году. — «Тульские губ. вед.», 1871, №№ 67, 68, 69.
846. Мартынов П. Река Непрядва. — «Тульские губ. вед.», 1873, № 11.
847. Маршруты на поле Куликово. — «Труд», 1980, 4 сент., с. 4.
848. Масловский Д. Ф. Из истории военного искусства в России. Опыт критического разбора похода Дмитрия Донского 1380 года до Куликовской битвы включительно. — «Воен. сб.», 1881, № 8 отд. 1, с. 207—235; № 9, с. 19—28.
849. Матвеевский П. Е. Дмитрий Донской. Попул. очерк. Чкалов, 1942. 36 с.
850. Махаринцев Н. Помнят потомки. Репортаж с Красного Холма. — «Правда», 1980, 15 авг., с. 6.
О новом музее «Куликово поле».
851. Машгафаров А. В. Документы ЦГАДА по истории Куликовской битвы. К 600-летию Куликовской битвы. — «Сов. архивы», 1980, № 5, с. 35—39.
Характеристика хранящихся в ЦГАДА рукописных материалов об участниках Куликовской битвы.
852. Меж Непрядвой и Доном. Сборник. М., «Современник», 1980. 268 с.
853. Меж Непрядвой и Доном. Стихотворения Н. Тихонова, Н. Старшинова, В. Кострова, А. Ахматовой, К. Рылеева о Куликовской битве. — «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 7.
854. Мелентьев Ю., министр культуры РСФСР. Поле судьбы народной. — «Сов. культура», 1980, 5 сент., с. 2.
855. Мельгунов П. П. О Донском побоище. — «Православное обозрение», М., 1880, ноябрь, с. 546—577.
856. Мельгунов П. П. О Донском побоище. Речь, произнесенная 11 сентября в Практической акад. коммерч. наук и 2 октября в гимназии Фр. Креймана. М., Унив. тип., 1880. 32 с.
857. Меренкова Т. Дорога длиною в 600 лет. — «В мире книг», 1980, № 9, с. 71—72.
О раскопках по дороге к Куликову полю.
858. Меренкова Т. По пути воинов. — «Гурист», 1980, № 9, с. 8—9.
859. Мерзляков А. Ф. Стихотворения. Л., 1958.
«Пребывание Каллопы на берегах Непрядвы», с. 250—252.
860. Мерзон А. Дмитрий Донской. Ист. очерк. М., Воснздат, 1940. 56 с.
861. Мертепт Н. Я., Пашуто В. Т., Черешнин Л. В. Чингис-хан и его наследие. Ист. СССР, 1962, № 5, с. 92—119.
862. Место Куликовской битвы. — «Ист. вестник», 1880, авг., с. 799—800.
863. Метательная артиллерия и оборонительные сооружения древней Руси. М., АН СССР, 1958. 251 с. и илл.
864. Мизинов П. Историко-литературные статьи и речи. Вып. I. Рыбинск, 1886. 48 с.
«Куликовская победа» — речь, произнесенная в Брянской гимназии в день 500-летия битвы, с. 29—48.
865. Миллер О. Ф. История русской литературы. СПб., 1887.
- 865а. М. И. Кутузов Сборник документов, т. IV, ч. 2. М., 1955, с. 651.
Кутузов М. И. о Куликовской битве.
866. Миловидов А. Заметки о Куликовом поле. Воспоминания, находки, памятники, раскопки. — «За ленинизм», 1960, 10, 13, 17, 31 янв. и 3 февр.
867. Миловидов А. Заметки о Куликовом поле. Воспоминания, находки, памятники, раскопки. — «Вперед», 1965, 21, 23, 25, 28, 30 июля; 1, 4 авг.
868. Милосердов С. Колоколов набатный звон. — «Наш современник», 1980, № 9, с. 158—159.
869. Мингалев В. С. К методике решения некоторых гуманитарных задач с помощью ЭВМ. — В кн.: Применение комплекса вычислительных средств «Рута-110» в народном хозяйстве. Материалы науч.-техн. семинара 20—22 окт. 1970 г. Вильнюс, 1970, с. 102—110.
[На примере «Сказания о Мамаевом побоище»].
870. Миняя Сентябрь. М., издание Московской Патриархии, 1978. 800 с. с илл. цветн. прилож.
Краткое житие Преподобного Сергия Радонежского, с. 649.
871. Михайлов А., Тихомиров Б. Дмитрий Донской. Саратов. обл. гос. изд-во, 1942.
872. Михайлов А. Михаил Васильевич Нестеров. Жизнь и творчество. М., 1938.
«Благословение Преподобным Сергием Дмитрия Донского на Куликовскую битву», 1827, с. 123.
873. Михайлов А., Павел Корин. М., 1965.
Эскиз мозаики «Дмитрий Донской» для станции метро «Комсомольская-кольцевая», 1951, с. 182.
«Дмитрий Донской», с. 167—169.

874. Михайлов Иоанн, д и а к о н. Мамай низверженный, или подробное описание битвы и знаменитейшей победы великого князя Дмитрия Иоанновича над татарским ополчением на Куликовом поле, между рек Мечи и Дона, взятое из разных авторов дьяконом Иваном Михайловым. М., 1798. 119 с.
875. Михайлов Иоанн, д и а к о н. Низверженный Мамай. обстоятельное описание победы, бывшей в царствование великого князя Московского Дмитрия Иоанновича над Мамаем, изд. 2. СПб., тип. Крайя, 1837. 77, III с.
876. Михин А. Поле русской славы. — «Культ.-просвет. работа», 1980, № 8, с. 3—5. О работе, проводимой в Тульской области, в связи с 600-летием Куликовской битвы.
877. Михневич Н. П. Основа русского военного искусства. Сравнительный очерк состояния военного искусства в России и Западной Европе в важнейшие исторические эпохи. СПб., 1898.
878. Мишина Н. Воспевающие подвиг. — «Правда», 1980, 7 сент., с. 6. О выставке к 600-летию Куликовской битвы в Государственной Третьяковской галерее.
879. Могила Мамаю. — В кн.: Легенды Крыма. Предисл. М. Ф. Рыльского. Крым, Симферополь, 1968, с. 46—49.
880. Мокеев Г. Я., Черный В. Д. Красная площадь в Кремле времени Дмитрия Донского. 600-летие Куликовской битвы. — Памятники Отечества (Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры). М., «Сов. Россия», 1980, № 1, с. 92—94. 6 илл.
881. Молитва ко Пресвятей Троице от Преподобного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца. Молитва ко Преподобному отцу нашему Сергию, игумену Радонежскому и всея России чудотворцу. К 600-летию победы на Куликовом поле. — «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 1, с. 65—67. 2 цв. вкл.: 1. Икона Живоначальной Троицы. Творение преподобного Андрея Рублева, созданное в похвалу Преподобному Сергию Радонежскому. 2. Преподобный Сергий, игумен Радонежский и всея России Чудотворец. Надгробная пелена XV в.
882. Моложавенко В. Поле русской славы. — «Соц. индустрия», 1980, 31 авг.
883. Морозова Э. П. Прорись иконы «Явление Николы на древе князю Дмитрию Ивановичу перед Куликовской битвой». — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 23—24.
884. Мосин Н. В честь Куликовской битвы. — «Коммунар», 1980, 29 февр., с. 4.
885. Москва. Снимки с видов местностей, храмов, зданий и других сооружений. Альбом. I—II, 1886.
То же. III—IV.
886. Москва. Соборы, монастыри и церкви. Альбом. II. Белый город, 1882.
То же. I. Кремль и Китай-город. 1883; III. Земляной град, 1883 (Замоскворечье).
887. «Моя Русь». — «Правда», 1979, 7 сент.
Сообщение о художественной выставке в г. Туле живописца В. Криворучко, посвященной битве на Куликовом поле.
888. Мужественные образы наших великих предков, изд. полит. управ. северо-зап. фронта, 1941. 29 с.
Дмитрий Донской, с. 9—13.
889. Музеи Московской области. Сб. М., 1961.
Монастырь Серпуховской, с. 151.
Монастырь Коломенский, с. 391.
890. Музей славы русского оружия открыт. — «Сов. культура», 1980, 15 авг., с. 8.
Фотонформация о новом музее на Куликовом поле.
891. Музыкальная эстетика России XI—XVIII веков. Сост. текстов, переводы и общая вступит. статья А. И. Рогова. М., 1973. 245 с.
892. Муравьев А. Н. Жития святых Российской Церкви, также иверских и славянских и местнотимых подвижников благочестия. Месяц май. СПб., 1858.
Житие благоверного князя Дмитрия Донского.
893. Мусиенко Н. Крепость становится музеем. — «Моск. комс.», 1980, 1 авг.
О церкви Всех Святых на Кулишках, на площади Ногина в Москве.
894. Мюллер Л. Особая редакция жития Сергия Радонежского. — Зап. Отд. рукописей, ГБЛ, 1973, вып. 34, с. 71—100.

Н

895. Н. А. Задонщина или Слово о Мамаевом побоище. — «Грамотей», 1872, № 12, с. 46—57.
896. Навозов А. Палехское чудо. М., 1976.
Миниатюры «За землю Русскую» и «Поединок» (281), с. 178.
897. Надеждин А. Великий князь Дмитрий Иванович Донской, 1363—1389 гг. — «Мирское Слово», 1874, № 28.

898. Назаревский В. В. Государственное значение Преподобного Сергия. Речь, сказанная 25 сентября в лицее цесаревича Николая. М., 1892. 5 с. Также. — «Моск. вед.», № 271.
899. Назаренко А. В. Русь и монголо-татары в хронике сплитского архидьякона Фомы (XIII в.). Ист. СССР, 1978, № 5, с. 149—159.
900. Назаров В. Д. Русь накануне Куликовской битвы. К 600-летию сражения на реке Воже. — «Вопр. истории», 1978, № 8, с. 98—114.
901. Назаров Е. Гордость поколений. К 600-летию Куликовской битвы. — «Сов. Россия», 1980, 5 сент.
О научной юбилейной конференции в г. Туле.
902. Назаров Е. Позвало Куликово. — «Сов. Россия», 1980, 6 сент.
Беседа с участниками юбилейных торжеств в г. Туле, посвященных 600-летию Куликовской битвы.
903. Назаров Е. К полю Куликову. — «Сов. Россия», 1980, 10 авг., с. 6.
Интервью с председателем Тульского обл. совета по туризму и экскурсиям Л. Н. Мельниковым.
904. Назаров Е. На легендарной земле. К 600-летию Куликовской битвы. — «Сов. Россия», 1980, 7 сент.
О торжественном собрании представителей трудящихся и общественности г. Тулы; о республиканской выставке «Памятники Отечества в произведениях художников России».
905. Назаров Е. Пафос подвига. — «Сов. Россия», 1980, 4 сент., с. 2.
О выставке в Туле. Приводится изображение медали, выпущенной к 600-летию Куликовской битвы.
906. Назаров Е. Поле русской славы. — «Сов. Россия», 1979, 13 февр.
907. Назаров Е. Пора поспешать. После обсуждения в Совете Министров РСФСР. — «Сов. Россия», 1980, 17 мая, с. 2.
О ходе реставрационных работ на Куликовом поле.
908. Назаров Е. Праздник на Красном Холме. — «Сов. Россия», 1980, 9 сент.
О торжествах на Куликовом поле 7 сентября 1980 г.
909. На Куликовом поле. — «Комс. правда», 1980, 9 сент.
О празднике на Куликовом поле 7 сентября 1980 г.
910. На поле Куликовом. К 600-летию Куликовской битвы. Методич. рекомендации массовым б-кам. Составитель Е. А. Крестина. М., ГПИБ 1980. 10 с.
911. На поле Куликовом. Рассказы русских летописей и воинские повести XIII—XV ввков. Перевод с древнерусского. Худож. сост. А. Шмаринюв. Предисл. и коммент. Л. А. Дмитриева. М., «Мол. гвардия», 1980. 239 с. с илл.
912. На поле Куликовом. — «Моск. комс.», 1980, 10 сент., с. 1.
О премьере нового хроникально-документального фильма, посвященного 600-летию Куликовской битвы.
913. На поле Куликовом. Фоторепортаж А. Ахломова. — «Неделя», 1980, № 37, с. 24.
914. На поле Куликовом. Письмо в редакцию. — «Сов. Россия», 1979, 9 сент.
Подписи: В. Астафьев, В. Белов, В. Распутин, С. Зальгин, В. Каргалов, В. Крупин.
915. На поле русской славы. — «Лен. знамя», 1980, 9 сент.
О юбилейных торжествах на Куликовом поле.
916. Наровчатов С. «И бысть сеча велика...» — «Коммунист», 1980, № 12, с. 71—79.
917. Наречинский А. Л. Куликово поле. Здесь 600 лет назад русский народ совершил великий подвиг. — «Известия», 1980, 6 сент., с. 3.
918. Насонов А. Н. Монголы и Русь. (История татарской политики на Руси.). М.—Л., 1940. 177 с.
919. Насонов А. Н. История русского летописания XI—начала XVIII века. Очерки и исследования. М., «Наука», 1969. 555 с.
920. Насонов А. Н. Татарское иго на Руси в освещении М. Н. Покровского. Сб. статей, ч. 2. М.—Л., 1940, с. 59—90.
921. Настольная книга священнослужителя. Месяцеслов (сентябрь—февраль), том 2. М., издание Московской Патриархии, 1978, с. 119.
Житие Преподобного Сергия Радонежского.
922. Наумов Н. А. Об отношениях Российских князей к монгольским и татарским ханам от 1224 по 1480 год. СПб., 1823. 83 с.
923. Научная конференция, посвященная 600-летию Куликовской победы. «Искусство и культура эпохи Куликовской битвы». Тезисы докладов. М., 1980 7 с.
924. Недумов А. Д. Московский придворный Архангельский собор. М., 1910, с. 24.
925. Наши великие предки. ОГИЗ, 1942. 40 с.
Дмитрий Донской, с. 9—15.
926. Невзорова Л. Памяти Пересвета и Осляби. — «Сов. Россия», 1980, 29 мая, с. 4.
927. Неизвестный. Другое письмо к издателю «Дамского журнала». О новых приношениях от дам на сооружение памятника Дмитрию Донскому. Статья Неизвестного. — «Дамский журнал», 1825, ч. II, № 17, с. 183—184.
928. Некрасов А. И. Возникновение Московского искусства, т. 1, М., 1929.
Памятники Коломны, с. 11—43.

929. Некрасов А. И. Города Московской губернии. М., 1928.
Коломна, с. 164—188; Серпухов, с. 248—265.
930. Некрасов А. И. Древнерусское изобразительное искусство. ОГИЗ, 1937. 395 с.
с илл.
Донская икона Богоматери, с. 228.
931. Некрасов А. И. Московское каменное церковное зодчество до Архистотеля Флораванти. М., 1916. 15 с.
932. Некрасова М. А. Палехская миниатюра.
Куликовская бигва, 1928, с. 57; Борьба русских против татар, 1945, с. 206; Бой Пересвета с Челубеем, 1945, с. 208.
933. Немеркнущая слава. — «Вечер. Москва», 1980, 9 сент.
Репортаж о юбилейном праздновании.
934. Немеркнущая страница истории. — «Известия», 1980, 9 сент.
935. Немеркнущая страница истории. — «Коммунар», 1980, 9 сент.,
936. Немеркнущая страница истории. — «Комс. правда», 1980, 9 сент.
О торжественном собрании, посвященном 600-летию Куликовской битвы в Москве, в Колонном зале Дома Союзов, 8 сентября 1980 года.
937. Немеркнущая страница истории. — «Лен. знамя», 1980, 9 сент.
938. Немеркнущая страница истории. — «Лит. газета», 1980, 10 сент., № 37, с. 1.
О торжественном собрании в Москве, посвященном 600-летию Куликовской битвы.
939. Немеркнущая страница истории. — «Лит. Россия», 1980, 12 сент., с. 4.
940. Немеркнущая страница истории. — «Моск. правда», 1980, 9 сент., с. 3.
941. Немеркнущая страница истории. Торжественное собрание в честь 600-летия Куликовской битвы. — «Правда», 1980, 9 сент., с. 3.
942. Немеркнущая страница истории. Торжественное собрание в Колонном зале Дома Союзов. — «Сов. Россия», 1980, 9 сент.
943. Немеркнущая страница истории. — «Труд», 1980, 9 сент., с. 1.
944. Неподписанный шедевр. — «Сов. Россия», 1980, 11 сент.
Об иконе XVII в. «Преподобный Сергей Радонезский с житием и Сказанием о Мамаевом побоище».
945. Несколько слов о предстоящем праздновании 500-летней годовщины Куликовской битвы. — «Тульские губ. вед.», 1880, № 72 (13 сент.).
То же. — «Ист. вестник», 1880, кн. 10, окт., с. 422—424.
946. Несколько слов об Успенском Дубенском монастыре. — ЧОИДР, 1860, I, с. 45—50.
947. Нечаев С. Д. Некоторые замечания о месте Мамаева побоища. — «Вестник Европы», 1821, № 14, с. 125—129.
948. Нечаев С. Д. О найденных на Куликовом поле двух старинных оружия. — «Вестник Европы», 1823, № 8, с. 307—311.
Приводятся изображения оружия.
949. (С. Нечаев). С. Н. Описание вещей, найденных на Куликовом поле. — «Вестник Европы», 1821, ч. СХХI, № 24, с. 348—350.
В конце журнала изображение бердыша, наконечника стрелы, а также крестов и складней.
950. Нечаев С. Д. Проект памятника на Куликовом поле. — «Старина и новизна», 1905, кн. 9, с. 1—6.
951. Низверженный Мамай, или обстоятельное описание победы, бывшей в царствование великого князя Московского Дмитрия Иоанновича над Мамаем, татарским ханом, и о совершенном истреблении сильного ополчения его россиянами на Куликовом поле между рек Мечи и Дона, собранное из разных достоверных писателей. СПб., 1833.
То же. Изд. 2-е. СПб., 1837. 77 с.
952. Никитин А. Летописцы поля Куликова. Поиски, находки. — «Правда», 1980, 3 сент., с. 6.
953. Никитин А. Сопричастность. (Заметки писателя). — «Культ. просвет. работа», 1980, № 8, с. 6—9.
954. Николаев В. «...Став вперед всех». — «Техника — молодежи», 1980, № 9, с. 14—15.
Илл.: 6 изображений Дмитрия Донского.
955. Николаева Л. История народа — источник патриотизма и мужества.
К 600-летию Куликовской битвы. — «Коммунар», 1980, 5 сент., с. 1—3.
О научной конференции в г. Туле, посвященной 600-летию Куликовской битвы.
956. Николаева Л. Подвигу посвящается. — «Коммунар», 1980, 7 сент., с. 2.
Выставка в Тульском обл. художеств. музее, посвященная 600-летию Куликовской битвы.
957. Николай. Дмитрий Иванович Донской. М., 1837.
То же. — «Северная пчела», 1838, № 6.
958. Николай, митрополит. На алтарь Родины. — «Журнал Московской Патриархии», 1944, № 4, с. 12—16.
959. Николай, митрополит. Танковая колонна Русской Православной Церкви имени Дмитрия Донского. — «Журнал Московской Патриархии», 1943—1944, № 2, с. 30—32.

960. Никольская О. Преданья старины глубокой. — «Вечер. Москва», 1980, 9 окт.
О реставрации церкви Рождества Пресвятой Богородицы в Старом Симоновом монастыре.
961. Никольская Т. Н. К пятисотлетию «стояния на Угре». — «Сов. археология», 1980, № 4, с. 102—119.
962. Никон, иеромонах. Житие и подвиги Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского. М., 1885.
963. Никон С. И. Житие и подвиги Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца, изд. 2-е. М., 1891.
Иллюстрация: Изображение Креста, которым Преподобный Сергий благословил великого князя Дмитрия Донского перед Куликовской битвой.
964. Никонов В. Троице-Сергиев монастырь на службе русскому народу и государству. — «Журнал Московской Патриархии», 1954, № 6, с. 33—44.
965. Новосельцев А. П. Борьба русского государства за освобождение от золотоордынского ига и ее значение для народов Кавказа и Закавказья. — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конферен. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 24—25.
966. Новосельцев А. К 600-летию Куликовской битвы. — «Агитатор», 1980, № 16, с. 32—35.
967. Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Пути развития феодализма (Закавказье, Средняя Азия, Русь, Прибалтика). М., 1972. 337 с.
968. Н. Ч. 500-летний юбилей Николо-Угрешского монастыря. — «Русская газета», 1880, № 115.

О

969. Оболенский Д. Д. Наброски из прошлого. — «Ист. вестник», 1893, кн. XII, дек.
970. Об отношениях Российских князей к монгольским и татарским ханам. СПб., 1823.
971. Овсянников В. К 600-летию первой русской Родительской субботы. — «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 12, с. 26—27, 1 фото.
972. Овчинникова Е. С. Куликовская битва в древнеруской миниатюре и иконе. — В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 115—119.
973. Озеров В. А. Дмитрий Донской. Трагедия в 5-ти действиях, в стихах. СПб., 1807.
974. Озеров В. А. Сочинения, т. 2. Дмитрий Донской. Трагедия в 5-ти действиях. изд. 2-е. СПб., 1819 и др. издания.
975. Оленин А. А. Исторические воспоминания о нашествиях на Россию. СПб., 1816, 41 с.
976. Оль Г. А. Архитектор Брюллов. Л.—М., Госстройиздат. 1955. 131 с. с илл.
О создании А. П. Брюлловым памятника Дмитрию Донскому на Куликовом поле, с. 85, 88—90. Проект памятника.
977. О начальных этапах развития русского военного искусства. Сб. статей. М., 1951. 123 с.
Статья полковника Н. Н. Азовцева «О полководческом искусстве Дмитрия Донского», с. 101—123.
978. Описание монастырей в Российской империи находящихся, изд. 5. М., 1819, 208 с.
Сведения о Вознесенском, Дмитриевом, Голутвинном, Богоявленском или Новом монастырях, основанных в память о Куликовской битве.
979. О подвиге народном. К 600-летию Куликовской битвы. — «Коммунар», Тула, 1980, 4 сент., с. 4.
Русский воин, XIV в., с. картины В. Верещагина.
980. О подвиге народном. (В честь 600-летия Куликовской битвы). — «Моск. комс.», 1980, 3 сент.
981. О поле русской славы. — «Коммунар», 1980, 9 февр., 15 марта, 12 апр., 21 июня (викторина).
982. О походах великого князя Дмитрия Ивановича Донского. — «Владимирские губ. вед.», 1854, № 15, с. 113.
983. Орлов А. Дмитрий Донской или начало Российского величия. Героическая поэма. М., 1857.
984. Орлов А. С. Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII веком). — ЧОИДР, 1902, кн. 4, отд. II.
985. Орлов А. С. Героические темы древней русской литературы. М.—Л., АН СССР, 1945. 143 с.
986. Орлов А. С. Героические темы древней русской литературы. Обзор стиля воинских повестей XI—XVI вв. — «Известия» АН СССР, отд. лит. и яз., 1945, т. 4, вып. 2, с. 69—85.
987. Орлов С. С. Монолог воина с поля Куликова. — В кн.: Орлов С. С. Стихотворения. Серия «Поэтическая Россия». М., «Сов. Россия».
988. О сборе и использовании документальных памятников по истории и культуре родного края. Рекомендация учителю — руководителю поисковой и музейной работы. М., 1977.

989. Осипов К. Куликовская битва. — «Красн. звезда», 1937, 24 нояб.
 990. Осипов Ю. Из глубины столетий. — «Огонек», 1980, № 36, с. 15.
 991. Осипов К. Наши великие предки. [Б. м.], 1942.
 992. Основные проблемы этноса восточных славян. М., АН СССР, 1958. 347 с.
 993. О содействии духовенства Московским князьям в деле собирания Северо-Восточной Руси. Екатеринбург, 1903.
 994. Осодкий В. На поле Куликовом. (Перечитывая роман Сергея Бородина). К 600-летию Куликовской битвы. — «Знамя», 1980, № 9, с. 234—241.
 995. Остроумов И. В. Храм Рождества Пресвятыя Богородицы, что на Старом Симонове, как исторический памятник древней московской церкви. М., 1913. 162 с. с илл.
 996. Оськин Г. И., Марачев Н. Н. Изучение боевого прошлого нашей страны. М., 1971.
 997. Отин Е. С. Топонимия поля Куликова. — «Русская речь», 1980, № 4, с. 56—61.
 998. Отин Е. С. Топонимия поля Куликова. — «Русская речь», 1980, № 5, с. 113—115.
 999. Откуда пошла Русская Земля и как стала бить. Русская история в повестях, начатая А. Разным и продолженная В. Ланиным. СПб., 1875 и 1876. Разд. 21—Мамаево побоище. 1380 год. 48 с.
 1000. Открытие памятника на Куликовом поле. — «Тульские губ. вед.», 1850, № 37.
 1001. Отрывок из Российской истории. Победа, великим князем Дмитрием Иоанновичем над Мамаем одержанная. СПб., «Медицина», 1808. 26 с.
 1002. Очерки истории СССР. Период феодализма. IX—XV вв., в 2-х частях. Часть 2-я (XIV—XV). М., АН СССР, 1953. 811 с.
 О Куликовской битве, с. 222—228.
 1003. Очерки русской культуры XIII—XV веков, в 2 частях. М., МГУ, 1970.

П

1004. Павел, епископ Тотемский. Поучение. — «Волог. епарх. вед.», 1871, № 12, с. 475—483. Произнесено 3 июля 1871 года на литургийном архиерейском служении в Спасо-Прилуцком монастыре в день преподобного Дмитрия Прилуцкого и празднования 500-летнего юбилея монастыря.
 1005. Падалка А. Каменный затон и Белозерское городище на Днепре. — «Киевская старина», 1891, т. 35, с. 384—390.
 1006. Палькин Н. На поле Куликовом. Стихотворение. 1980, № 8, с. 3.
 1007. Палькин Н. Сила духа. Отрывок из поэмы. — «Сов. Россия», 1980, 20 авг., с. 4. О Куликовской битве.
 1008. Памятник великому князю Дмитрию Иоанновичу Донскому. — «Москвитянин», 1850, 4.5, кн. 1, № 19, с. 66—67.
 1009. Памятник великому князю Дмитрию Ивановичу Донскому на Куликовом поле. — ЖМНП, 1851, 4. XIX, отд. VII, № 1, с. 17—18; Лит. прибавление, № 1, с. 27—28; рис. памятника Дмитрию и подпись на памятнике.
 1010. Памятник Дмитрию Ивановичу Донскому на Куликовом поле. По фотографии С. Лаптева, резал на дереве А. Шлишсер. — «Древняя и Новая Россия», 1880, т. 18, № 9, с. 9.
 1011. Памятник Дмитрию Ивановичу Донскому на Куликовом поле. — «Русский художественный листок», 1852, № 14, 10 мая, с. 3—4.
 1012. Памятник на Куликовом поле. Оригинальный рисунок Н. Каразина. — В кн.: Живописная Россия, т. 6, ч. 1—8. СПб.—М., изд. М. О. Вольф. 1898, с. 83.
 1013. Памятник на Куликовом поле. — «Нива», 1880, № 37, с. 737, 748.
 1014. Памятники архитектуры Московской области, Каталог в 2-х т. М., «Искусство», 1975, с. 333—338.
 О Николо-Угрешском монастыре, с. 238—240; О Богоявленском Голутвинском монастыре, с. 245; О церкви Воскресения в Коломенском Кремле, с. 231; об Успенском соборе в Коломенском Кремле, с. 269—271; о Богородице-Рождественском Бобрине монастыре, с. 215—219; о Владычьем монастыре (Введения Богородицы во храм) в Серпухове, с. 220—224.
 Т. 2. О церкви Уснения и часовне в с. Стромынь (бывший Дубенский монастырь), с. 350.
 1015. Панюшкин Ф. Поле русской славы. — «Лен. знамя», 1980, 30 авг.
 1016. Параска П. Ф. Золотая Орда и образование Молдавского федерального государства. Юго-Восточная Европа в средние века. Сб. статей. Кишинев. 1972, с. 175—190.
 1017. Пассек В. В. Историческое описание Московского Симонова монастыря. М., 1843. 234 с.
 1018. Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., издание Московской Патриархии, 1947. 416 с. с илл.
 Послание Святейшего Патриарха Сергия, с. 77—91; Образ Святейшего Патриарха Сергия по его шермам, с. 92—98.

1019. Пауткин А. А. Воинские описания в «Повести временных лет». — «Русская речь», 1980, № 3, с. 104—108.
1020. Пашуто В. Т. Борьба народов нашей страны за независимость в XIII—XV вв. Страницы боевого прошлого. Очерки военной истории России. М., 1968, с. 8—36.
1021. Пашуто В. Т. Борьба против татаро-монгольского нашествия и других иноземных захватчиков. Очерки истории СССР XII—XIII вв. Пособие для учителей. М., 1960, с. 103—168.
То же. Установление игоземного ига и борьба народов страны за независимость (до конца XIII в.), с. 164—217.
1022. Пашуто В. Т. Героическая борьба русского народа за независимость (XIII век). М., 1956, 278 с. с карт.
1023. Пашуто В. Т. «И всякие земля русская...» К 600-летию Куликовской битвы. Ист. СССР, 1980, № 4, с. 66—91.
Содержание: 1. Упадок Орды, с. 66—68. 2. Возрождение Великороссии, с. 68—75. 3. Провал литовских походов на Москву, с. 76—79. 4. Начало открытой борьбы с Ордой, с. 80—84. 5. Славная победа, с. 84—87. 6. Значение битвы и ее исторические последствия, с. 87—91.
1024. Пеньков В., Стукунов С. Край наш Тульский. Тула, 1975.
То же. Изд. 2-е. Тула, 1977.
1025. Переверзев В. Ф. Литература Древней Руси. М., 1974. 302 с.
1026. Песиков Ю. «Утро на Куликовом поле». История одной картины. — «Неделя», 1980, № 34, с. 11.
О картине художника А. П. Бубнова.
1027. Песков В. От Вожи к Дону. — «Комс. правда», 1980, 24 авг.
О сражении на Воже в 1378 г.
1028. Песков В. Поле за Доном. — «Комс. правда», 1980, 6 сент., с. 3—4.
1029. Песков В. Старая Рязань. — «Комс. правда», 1980, 5 сент., с. 4.
1030. Песков В. и Степанова В. На Куликовом поле. — «Комс. правда», 1980, 9 сент., с. 4.
О праздновании 600-летия Куликовской битвы.
1031. Петренко В. Славная победа. — «Техника — молодежи», 1980, № 9, с. 2—3.
1032. Петров К. Русская историческая хрестоматия (862—1850). С теоретическими указаниями. СПб., тш. Морского мин-ва, 1866, 1, VI, 615, 9 с.
1033. Петров Л. «Богатыри России». — «Коммунар», Тула, 1980, 4 сент., с. 4.
О театрализованном празднике, посвященном 600-летию Куликовской битвы.
1034. Петров В. Поле русской славы. — «Огонек», 1980, № 33, авг., с. 5.
Об открытии музея «Куликово поле».
1035. Петров А. Помним о героях. — «Коммунар», 21 июня 1980, с. 4.
Выставка в Ленинграде, заседание Союза писателей в Москве.
1036. Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. 235 с.
Прибавление: «Поучения Серапиона Владимирского» по древнейшим их спискам.
1037. Печать Дмитрия Донского. — «Сов. Союз», 1980, № 8, с. 36—37.
1038. Пимен, архимандрит. Воспоминания. М., 1877. 416 с.
Вознесенский монастырь, с. 151—153; Богоявленский Старо-Голутвин монастырь, с. 241—244; Николо-Угрешский монастырь, с. 270—272.
Приложение: Свидетельства о благодатной помощи чудотворного образа свяителя Николая в XIX веке.
1039. Пимен, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения. 1957—1977. М., издание Московской Патриархии, 1977. 455 с. с илл.
Поместный Собор Русской Православной Церкви 1971 года в Троице-Сергиевой Лавре.
Слово Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена в Троицком соборе Лавры 30 мая 1971 года, с. 5.
1040. Писцовые книги Московского государства. Писцовые книги XVI в. Под редакцией Н. Н. Калачова, ч. 1, отд. 1, СПб., 1872.
О Богородице-Рождественском Бобреевском монастыре, основанном в 1381 г., по преданию Дмитрием Михайловичем Волинцем-Боброком по обету, с. 323.
1041. Письмо А. Балашова: О сооружении памятника великому князю Дмитрию Донскому. — Труды и Летописи ОИДР, 1827, ч. 3, кн. 2, с. 129.
1042. Питирим, архиепископ Волоколамский. Слово перед панхидой. К 600-летию победы на Куликовом поле. — «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 9, с. 52—53.
1043. Пламенное слово. Проза и поэзия Древней Руси. — «Моск. рабочий», 1978.
1044. Пляшakov В. Реставраторы за работой. — «Коммунар», 1980, 19 янв., с. 4.
О реставрации памятника Дмитрию Донскому на Куликовом поле.
1045. Плугин В. А. Мировоззрение Андрея Рублева. (Некоторые проблемы). Древнерусская живопись как исторический источник, изд-во МГУ. М., 1974, 161 с.
1046. Плугин В. А. «Троица» Андрея Рублева. (Проблема исследования).

- В кн.: «600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 25—27.
1047. Повести о Куликовской битве. М., 1959.
Рец.: Мавродин В. В. — «Вопр. истории», 1960, № 8, с. 145—149.
1048. Погодин В. Высокое вдохновение. — «Комс. правда», 1980, 7 сент., с. 4.
Картины, подготовленные к выставке, посвященной 600-летию Куликовской битвы.
1049. Погодин М. П. Борьба не на живот, а на смерть с новыми историческими срезами. М., тип. Ф. Б. Миллера, 1874, XVI. 392 с. «Два слова о статье «Куликовская битва», помещенной в Календаре (к Н. И. Костомарову)», с. 107—126; «Н. И. Костомарову» (по поводу его ответа на мою статью, напечатанную в 4 номере «Дня», о Куликовской битве)», с. 127—136.
1050. Подвиг народа. — «Кн. обозрение», 1980, 5 сент., № 36, с. 1.
О юбилейных изданиях к 600-летию Куликовской битвы. Илл. художн. С. Харламов «На поле Куликовом».
1051. Подмосковная старина. М., изд. А. Марьинова, 1889, с. 47—49 с илл.
Село Беседы, церковь Рождества Христова XVI в. В 1380 году, по преданию, на этом месте, готовясь к Куликовской битве, князь Дмитрий Донской совещался с князем Владимиром Андреевичем Серпуховским по поводу предстоящего сражения.
1052. Подобсдова О. И. Миниатюры русских исторических рукописей. К истории русского лицевого летописания. М., «Наука», 1965.
Лицевой летописный свод второй половины XVI ст., с. 102—314.
1053. Поединки на Куликовом поле. Картина М. И. Авилова. Л., 1949. 11 с.
1054. Поединок Пересвета с Челибеем на Куликовом поле в 1380 г. Лубок из собр. ГИМ. — «Пограничник», 1942, № 13, с. 33.
1055. Покровский В. С. История русской политической мысли. Конспект лекций, выш. 1. М., Госюриздат, 1951. 130 с.
1056. Покровский М. Н. Русская история с древнейших времен, т. 1, кн. 1—2. Великая российская равнина в прошлом. Образование Московского государства. М., «Мир», 1913. 259 с.
То же. Т. 1. М., Госиздат, 1924. 292 с.
1057. Покровский Феофилакт. Дмитрий Иоаннович Донской, великий князь Московский. Историческое повествование. Тула, типогр. губери. правл., 1823. 282 с.
Книга освещает события от начала рождения Донского до его смерти. В конце книги подробное оглавление и примечания.
То же. Тула, 1828.
1058. Полсвой Н. История русского народа, т. 5. М., 1833.
О Дмитрии Донском, с. 74—160.
О святителе Алексисе, Митрополите Московском, и его выдающейся роли в освобождении Руси, с. 111—132.
1059. Полсвой П. Н. История русской словесности с древнейших времен до наших дней, т. 3. СПб., 1900.
Период от начала татарщины до времен Грозного, с. 106—167.
1060. Поле Куликово, методические рекомендации для проведения лит. вечера. М., 1980. 31 с.
1061. Поле Куликово. Стихи М. Матусовского, муз. Т. Хренникова. — «Коммунар», 1980, 9 сент., с. 2.
Текст, ноты.
1062. Поле нашей славы. К 600-летию Куликовской битвы. — «Комс. правда», 1980, 7 сент., с. 4.
1063. Полсвой Ф. На поле Куликовом. — «Труд», 1980, 25 февр., с. 3.
Реставрационные работы в музее «Куликовская битва».
1064. Поле Родины. 1380—1980. Сборник. Вступ. статья В. Примерова. М., «Мол. гвардия», 1980. 207 с. илл.
В составе сборника произведения русских поэтов и писателей.
1065. Поле Родины. К 600-летию Куликовской битвы. — «Лит. Россия», 1980, 14 марта, с. 4.
1066. Поле русской славы. — «Вечер. Москва», 1979, 14 марта.
Сообщение ТАСС о подготовке к юбилею 600-летия битвы на Куликовом поле.
1067. Поле русской славы. Книжки издательства страны, посвященные 600-летию Куликовской битвы. — «Лит. обозрение», 1980, № 8, с. 34—36.
1068. Поле русской славы. К 600-летию Куликовской битвы. (Иллюстрации). М., 1980, № 9.
1069. Поле русской славы. — «Лит. Россия», 1980, 15 авг., с. 14.
О новом музее «Куликово поле».
1070. Поле русской славы. — «Неделя», 1980, № 36, с. 8—9.
1071. Поле русской славы. — «Правда», 1980, 7 сент., с. 6.
Заметка о праздновании 600-летия на Тульской земле.
1072. Поле русской славы. — «Советы народн. деп.», 1980, № 9, с. 51.
Подготовка Совстлов депутатов трудящихся Тульской области к знаменательной дате.

1073. Поле славы. Лит.-худож. сборник о битве на Куликовом поле. Сост. В. В. Количин. Предисл. П. А. Бугаенко. Саратов, Приволж. кн. изд-во, 1980. 230 с.
1074. Подубояринова М. Д. Русские люди в Золотой Орде. М., «Наука», 1978. 130 с. с илл.
1075. Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII—XIV вв. М., 1974. 299 с.
1076. Поместный Собор Русской Православной Церкви. 30 мая—2 июня 1971 г. Документы, материалы, хроника. М., издание Московской Патриархии, 1972. 320 с. с илл.
Слово Патриаршего Местоблюстителя, Митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена в Троицком соборе 30 мая 1971 г., с. 154.
1077. Попов М. Патриотический подвиг предков. К 600-летию Куликовской битвы. — «Вперед», Загорск, 1980, 19 авг., 21 авг., с. 3.
1078. Порошин А. Обитель святого Сергия. — «Журнал Московской Патриархии», 1948, № 10, с. 29—38.
1079. Посвящается Куликовской битве. — «Кн. обозрение», 1980, № 38, 19 сент., с. 2. О выставке изобразительного прикладного искусства и книг, посвященной 600-летию Куликовской битвы, в селе Монастырщина Тульской области.
1080. Посвящается подвигу народному. — «Лит. Россия», 1980, 12 сент., с. 11. О юбилейной научной конференции «600-летие Куликовской битвы», о выставке в Государственной Третьяковской галерее в Москве.
1081. Посвящается подвигу народному. — «Моск. правда», 1980, 9 сент. О юбилейной научной конференции в Москве «600-летие Куликовской битвы».
1082. Посвящается юбилею. — «Сов. Россия», 1980, 9 сент., с. 2. Об изданиях, посвященных 600-летию Куликовской битвы.
1083. Поселянин Е. Богоматерь. Полное иллюстрированное описание Ее земной жизни и посвященных Ее имени чудотворных икон. СПб., изд-во П. П. Сойкина, [6. г.]. Статья о Донской, Владимирской, Елецкой и др. иконах Божией Матери.
1084. Поселянин Е. Сказания о святых вождях Земли Русской. М., 1900. 192 с с илл. О Куликовской битве, с. 156—162; 171—184.
1085. Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена и Священного Синода Русской Православной Церкви к 600-летию победы на Куликовом поле. Москва, 8 августа 1980 года. М., 1980. 4 с.
Текст послания опубликован в «Журнале Московской Патриархии», 1980, № 9, с. 5—6.
1086. Последнее побоище с татарами. — В кн.: Старостин В. Илья Муромец. Богатырские быльи. М., 1979, с. 129—149.
1087. Посислов М., Дьяконов Э. Память о героическом прошлом. — «Огонек», 1979, № 24, с. 17.
Фотоочерк о памятниках Москвы, связанных с Куликовской битвой.
1088. Посислов М., Дело нашей чести. — «Огонек», 1980, № 26, с. 15.
Об истории и реставрации Симонова монастыря.
1089. Потехия А. А. Слово о полку Игореве. Текст и примечания, 2-е изд. с доп. из черновых рукописей «О Задонщине». Объяснение малорусской песни XVI века, Харьков, 1914. 33 с. Задонщина, с. 159—179.
1090. Правда о религии в России. М., «Московская Патриархия», 1942. 557 с. с илл. Содержание: Часть 1. Русская Православная Церковь верна своей Родине. Православная Церковь и война. Велико патриотическое воодушевление среди верующих и духовенства. Православная Церковь в России в порыве патриотизма не одинока.
Часть 2. Фашистские новоявленные «крестоносцы» глумятся над православными святынями, священнослужителями и верующими. Приложения.
1091. Псаев Л. Донская икона Божией Матери. — «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 12, с. 23—26, с. 34 илл.
1092. Православные русские обители, изд-во П. П. Сойкина. СПб., [6. г.]. См.: с. 287—288, 281—282, 295—297, 324—327, 335—343, 396—399.
1093. Православный церковный календарь на 1980 год, издание Московской Патриархии. М., 1980 (издание посвящено 600-летию Куликовской битвы).
1094. Празднование 500-летия годовщины Куликовской победы. — «Ист. вестник», 1880, окт., с. 422—424.
1095. Празднование 600-летия Куликовской битвы. Хроника. — «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 10, с. 3.
1096. Празднование 500-летней годовщины Куликовской битвы. Хроника. — «Тульск. губ. вед.», 1880, 13 сент., № 72.
1097. Празднование 500-летней годовщины Куликовской битвы. — «Тульские епарх. вед.», Прибавление, 1880, № 19, с. 199—214.
Хроника, речь: историка профессора Д. И. Иловайского, нач. штаба Московского военного округа генерал-майора Духовского, председателя губернской земской управы А. Н. Кислинского, губернского предводителя дворянства Ф. А. Спечина, проповедь (начало) иеромонаха Троице-Сергиевой Лавры Аарона.

1098. Празднование 500-летия Куликовской битвы в Москве и в Коломне (хроника).— «Моск. церк. вед.», 1880, № 3, с. 461.
1099. Предмет большого патриотического внимания.— «Коммунист», 1978, № 1, с. 53—66.
1100. Преображенский А. Бессмертие подвига.— «Сов. культура», 1980, 5 сент., с. 2—3.
1101. Преображенский Василий, священник. Преподобный Сергий, игумен Радонежский. М., 1892.
1102. Преподобный Сергий Радонежский. По поводу 500-летия со времени его блаженной кончины.— «Христианское чтение», 1892, сент.—окт., с. 217—255.
1103. Пресняков А. Е. Образование Великорусского государства. Очерки по истории XIII—XV столетий. Пг., тит. Я. Башмакова и К^о, 1918, VI, 458 с. Московская вотчина потомков Калиты, с. 160—190; Рязанское великое княжество, с. 223—258.
1104. Пресняков А. Е. Образование великорусского государства. Очерки по истории XIII—XV столетий. Пг., 9-я гос. тип., 1920, VI, 494 с. Летопись занятий Археологической комиссии за 1917 г., вып. 30.
1105. Пресняков А. Е. Речь перед защитой диссертации под заглавием «Образование великорусского государства». Пг., 9-я гос. тип., 1920, 10 с. Летопись занятий Археологической комиссии за 1917 г., вып. 30.
1106. Примеров Б. Поле русской славы.— «В мире книг», 1980, № 9, с. 68—71, с илл.
1107. Прищепенко В. Память одного дня.— «Неделя», 1980, № 35, с. 6—7. Илл. художника А. Шмарнинова.
1108. Проект памятника на Куликовом поле. Из бумаг С. Д. Нечаева.— «Старина и новизна, 1905», кн. 9, с. 1—6. Приведены тексты двух писем автора проекта И. Мартоса (1820) и список с проекта.
1109. Проект церкви на поле Куликовской битвы.— В кн.: Ежегодник общества архитекторов-художников. СПб., 1911, вып. 1, с. 128—132.
1110. Прозоровская В. Дмитрий Донской. М., 1901. Очерки по русской истории для школ и народного чтения. Под ред. А. И. Киришчинова, А. А. Кизевветера и М. В. Довнар-Запольского. М., 1901. 24 с.
1111. Прокудин-Горский М. Петр Горский, один из участников Куликовской битвы.— «Русская старина», 1880, т. XXIX, окт., с. 441—442.
1112. Проскурин П. Набат истории.— «Лит. газета», 1980, 3 сент., с. 6.
1113. Прохоров Г. М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы.— ТОДРА, т. XXXIV, Л., 1976, с. 3—17.
1114. Прохоров Г. М. Памятники литературы византийско-русского общественного движения эпохи Куликовской битвы. Авторск. диссерт. на соиск. учен. степени доктора филол. наук. Л., 1977. 30 с.
1115. Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., «Наука», 1978. 238 с. 8 л. илл.
1116. Проценко Н. Ф. Монастыри в России и соборы в Москве. М., 1863. 71 с. О Вознесенском, Донском, Никола-Угрешском, Старом Симоновом монастырях.
1117. П. П. Холдерное кладбище на Куликовом поле, 1831 год.— «Русская старина», 1878, № 7, с. 482—490.
1118. Пунип Н. Андрей Рублев. Пг., 1916. 24 с. с илл.
1119. Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в первой половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским, вып. 2. М., 1896, с. 146, 148—149. О церкви Воскресения в Коломенском Кремле и об Успенском соборе.
1120. Путешествия в восточные страны Плаано Каринни и Рубрука. Джиованни дель Плаано Каринни, «История монголов»; Гиальом де Рубрук «Путешествие в восточные страны». М., 1957. 270 с.
1121. Путилов Б. Н. Куликовская битва в фольклоре.— ТОДРА, т. XVII. М.—Л., 1961, с. 107—129.
1122. Путилов Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков. М.—Л., изд-во АН СССР, 1960. 300 с.
1123. Путилов Б. Н. Сказка «Про Мамаю безбожного» и этическая трагедия. Литература и общественная мысль Древней Руси. Л., 1969, с. 288—292.
1124. Пушкарев Л. «..Взошла и расточилась мгла...».— «Комс. правда», 1980, 7 сент., с. 4.
1125. Пушкарев Л. Н. К вопросу об отражении Куликовской битвы в русском фольклоре.— В кн.: Куликовская битва. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 265—274.
1126. Пушкарев Л. Н., Сидорова Л. П. Повести о Куликовской битве в русской лубочной картинке и книжке XIX—начала XX века.— В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 129—153.
1127. Пушкарев Л. Поле великой победы.— «Слово лектора», 1980, № 8, с. 33—39.
1128. Пушкарев Л. Шестьсот лет Куликовской битвы (1380—1980). Методический материал в помощь лектору. М., 1980. 45 с. (ротапринт).
1129. Пшеничников А., священник. Краткое историческое описание первоклассного Вознесенского девичьего монастыря в Москве. С планами и рис. М., 1894. 139 с.

1130. Пшеничников А., священник. Соборный храм Вознесения Господня в Вознесенском девичьем монастыре, в Москве. С прилож. статьи о настоятелях ицах Вознесенского монастыря. М., 1886, 154 с.
1131. Пьянков А. Димитрий Донской. Молотов, Молотовгиз, 1942, 30 с.
1132. Пятисотлетие иноческой обители, что на Старом Симонове, в Москве. Сообщено Г. С. ... вым.— «Моск. епарх. вед.», 1870, № 20.
1133. Пятисотлетие Куликовской битвы. М., 1880, 38 с.
То же. Изд. 2-е. М., 1880, 40 с.
1134. Пятисотлетие Московского Вознесенского девичьего первоклассного монастыря. М., 1889, 19 с.
1135. Пятисотлетие Московского ставропигиального Симонова монастыря.— «Душеполезное чтение», 1870, № 9, с. 27—32.
1136. Пятисотлетняя годовщина кончины Святого Сергия Радонежского.— «Ист. вестник», 1892, нояб., с. 545—546.

Р

1137. Радковский Н., священник. Троицын день в обители Преподобного Сергия.— «Журнал Московской Патриархии», 1951, № 7, с. 6—7.
1138. Рабинович М. Г. Военное дело на Руси эпохи Куликовской битвы.— «Вопр. истории», 1980, № 7, с. 103—116.
1139. Рабинович М. Г. О древней Москве. Очерки материальной культуры и быта горожан в XI—XVI вв. М., 1964, 352 с.
1140. Разгонов С. Поле Куликово.— «Сов. культура», 1979, 3 июня.
К вопросу о создании музея-заповедника.
1141. Разгонов С. Поле Куликово.— «Сов. культура», 1979, 3 авг., с. 8.
1142. Разгонов С. Поле Куликово. 600-летие Куликовской битвы.— Памятники Отечества. (Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры). М., «Сов. Россия», 1980, № 1, с. 99—100.
1143. Разин Е. История военного искусства с древнейших времен до первой империалистической войны 1914—1918 гг., ч. 2. Военное искусство средневекового феодального общества XI—XIII веков. М., Воениздат, 1940, 440 с. с илл. и карт.
1144. Разин Е. А. История военного искусства, т. 2. Военное искусство феодального периода войны. М., 1957.
Вооруженная организация великого Московского княжества, с. 257—260.
1145. Рапов М. А. Зорн над Русью. Повесть лет, приведших Русь на Куликово поле. Ярославль, 1954, 415 с.
То же. М., 1971, 434 с.
1146. Ракша Ю. Мое «Поле Куликово».— «Лит. газета», 1980, 10 сент., с. 7.
О работе над триптихом «Поле Куликово», илл.: центральная часть триптиха — «Предстояние».
1147. Рапов О. М. Русские города и монгольское нашествие.— В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 27—29.
1148. Рапопорт П. А. Древние русские крепости. М., «Наука», 1965. Период феодальной раздробленности, с. 43—65.
1149. Рапопорт П. А. Очерки по истории военного зодчества Северо-Восточной и Северо-Западной Руси X—XV вв. М.—Л., изд-во АН СССР, 1961, 242 с.
1150. Распутин В. Поле Куликово.— «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 7.
1151. Рассказы русских летописей XII—XIV вв. Перевод с древнерусского. М., 1973, 215 с. с илл. и родословными русских князей.
1152. Ратшии А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквях в России. М., 1852, с. 59—60, 109—110, 205—214, 234—235, 267—268, 286, 350, 462.
1153. Ратомская Г. «На поле Куликовом». «Моск. кинонеделя», 1980, № 36, с. 1.
1154. Р—в П. А. 500-летний юбилей Куликовской битвы.— «Тульские епарх. вед.», Прибавление, 1880, № 19, с. 195—199.
1155. Р—в С. В. Успенский Стромьинский монастырь. (Ныне село Стромьинь, Московской губернии, Богородского уезда).— «Моск. епарх. вед.», 1870, № 40.
1156. Резцом и кистью.— «Сов. Россия», 1980, 11 сент., с. 4.
О выставке в Туле, посвященной 600-летию Куликовской битвы.
1157. Ремезов П. Куликовская битва. — «Северное сияние». Русский художественный альбом. СПб., 1863, т. 2, вып. 9, столб. 530—550.
1158. Ремезов П. Местность Куликова поля.— «Северная пчела», 1845, № 141.
1159. Рерих Н.— «Известия», 1980, 6 сент., с. 3.
1160. Реставрационный план Куликовской битвы.— «Древняя и Новая Россия», т. 18. СПб., 1880.
1161. Речь Высокопреосвященного Никандра, архиепископа Тульского и Белевского, сказанная 8 сентября 1880 года на Куликовом поле.— «Тульск. епарх. вед.», Прибавление, 1880, № 19, с. 193—195.

1162. Рязнин М. И. Архитектурные ансамбли Москвы и Подмосковья XIV—XIX веков. Альбом. Гос. изд-во архитектуры и градостроительства, 1950. 77 с. с илл.
1163. Робинсон А. Н. Эволюция героических образов в повестях о Куликовской битве.— В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 10—38.
1164. Ровинский Д. Русские народные картинки. СПб., тип. имп. Академии Наук, 1881. Лубочная картина «Мамаево побоище» и текст «Сказання», кн. 2, с. 23—54; кн. 4, с. 381—383; кн. 5, с. 701—702.
1165. Рогачев А. Машиновый снегирь. Поэмы. М., 1974.
«Возвышение Андрея Рублева», с. 7—34.
1166. Рогов А. Белградская икона с изображением Дмитрия Солунского и царя Мамая.— «Сов. славяноведение», 1968, № 5, с. 58—61, с илл.
1167. Рогов А. Было ли русское Возрождение? Лекция, прочитанная в Политехническом музее. М., 1974. 31 с.
1168. Рождественский В. А. Историческое описание Серпуховского Владычного монастыря. М., 1866, с. 1—3; 13—15 и др.
История основания монастыря.
1169. Рождественский С. Б. Куликовская битва. Изд. постоянной комиссии народных чтений. СПб., 1874. 22 с. 8 илл.
1170. Розанов Н. История церкви Рождества Пресвятой Богородицы на Старом Симоне в Москве. К ее пятисотлетию (1370—1870). М., 1870. 24 с.
1171. Розанов Н. П. Описание московских церквей, учиненное московскою историею в 1817 году. Чтения в имп. обществе истории и древн. Российских. М., 1874, № 4, отд. 5, с. 78—121.
1172. Розанов Н. П. Местные предания о Куликовской битве.— ЧОИИИ, кн. 1, 1873—1877 гг. Киев, 1879, с. 63—69.
Исторические сведения о монастыре Дмитрия Солунского на Рязанщине, основанном Дмитрием Донским, и о хранившемся в нем посохе схимонаха Пересвета.
То же. Реферат.— «Киевские университет. известия», 1875, № 9, отд. 4, с. 10—17.
1173. Розов Н. Н. Книга Древней Руси. М., 1977. 122 с.
1174. Роль исторической науки в патриотическом и интернациональном воспитании. Сб. трудов. Л., 1976.
1175. Романов В. К. Идейно-историческое осмысление Калкской битвы в русском летописании XIV—XVI вв.— В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 92—100.
1176. Романов И. Чудеса на шахматной доске.— «Комс. правда», 1980, 29 авг.
1177. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей. Под ред. Семенова В. П. СПб., 1902, т. 2, отд. II, население, гл. IV: Исторические судьбы Среднерусской черноземной области и культурные ее успехи, с. 125.
1178. Ростиславич-Савельев Н. Дмитрий Иоаннович Донской, первоначальник русской славы. М., 1837, 157 с.
Рец.: Кропоткин Д.— «Маяк», 1840, ч. 9, с. 48—55; ОЗ, 1843, т. 26, № 2, с. 66—67; СО, 1838, т. 1, с. 24—31.
1179. Ростунов И. Подвиг русского народа. К 600-летию Куликовской битвы.— «Красн. звезда», 1980, 7 сент., с. 2—3.
1180. Рудаков В. Е. Куликовская битва. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь, т. XVI-а. СПб., 1895, с. 956—957.
1181. Руднев В. За землю Русскую.— «Коммунар», 1980, 7 сент., с. 2.
Вечер в областной библиотеке, посвященный юбилею Куликовской битвы.
1182. Рукописи о Куликовской битве.— «Вечер. Москва», 1955, 8 сент.
1183. Русские историки о Куликовской битве. 600-летие Куликовской битвы.— Памятники Отечества (Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры). М., «Сов. Россия», 1980, № 1, с. 101—105.
Цитируются выдержки из трудов Н. М. Карамзина и С. М. Соловьева.
1184. Русская военная сила. История развития военного дела от начала Руси до нашего времени. С рис. одежд и вооружения, картами, планами сражений и укреплений. СПб., изд. А. Н. Петрова, 1897.
Гл. 7. Княжение Дмитрия Донского, с. 98—109.
1185. Русская слава в веках.— «Лит. газета», 1980, 3 сент., с. 6.
1186. Русские повести XV—XVI веков. Сост. М. О. Скрипица. Ред. текстов, статей и примеч. Б. А. Ларин. М.—Л., Гослитиздат, 1958. 488 с.
1187. Русская Православная Церковь. Устройство, положение, деятельность. М., издание Московской Патриархии, 1958. 244 с. с илл.
1188. Русский Биографический словарь. СПб., 1905, т. 6, с. 403—409.
1189. «Русское поле». Спектакль в Тульском областном театре кукол, посвященный 600-летию Куликовской битвы (объявление).— «Коммунар», 1980, 4 сент., с. 4.
1190. Рыбаков Б. А. Славы русской юбилей.— «Огонек», 1980, № 36, с. 8—9.
1191. Рыбаев К. Ф. Думы. Дмитрий Донской.— В кн.: Рыбаев К. Ф. Полное собрание стихотворений. Л., 1934, с. 139—141.
То же. Рыбаев К. Ф. Избранное. М., 1977, с. 138—141.

1192. Рылеев К. Ф. Дмитрий Донской. Дума.— «Сын отечества», 1822, № 10, с. 315—318.
1193. Рылеев К. Ф. Дмитрий Донской. Дума.— «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 7.
1194. Рылеев К. Ф. Стихотворения, статьи, очерки, докладные записки, письма. М., 1956. Стихотворение «Дмитрий Донской», с. 103—105.
1195. Рычин Ф. Предсказание Преподобного Сергия Радонежского чудотворца о первой победе русских над татарами на Куликовом поле (1380—1880), изд. 3-е, доп. М., 1881.
1196. Рычин Ф. Путеводитель по Московской святыне, изд. 4-е, доп. М., 1887, с. 29—32, 225, 227—259.
1197. Рерих Н. Радость нетленная. (Из записки в дневнике 4 февр. 1943 г.).— «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 7.
1198. Ракса Ю. О картине.— «Творчество», 1981, № 1.
Он же. Любите живопись, поэты.— «Искусство кино», 1981, № 6.
1199. Ряховский Б. Дорога в степь.— «Лит. Россия», 1980, 22 авг., с. 12—14.

С

1200. Саваренский Ф. П. О географических названиях Тульской губернии в связи с почвенными данными.— В кн.: Труды Тульской губернской ученой архивной комиссии, кн. 1, 1913; 10, 1914. Тула, 1915.
1201. Саввантов П. Описание старинных русских утварей, одежд, оружия, разных доспехов, конского прибора, в азбучном порядке расположенное. СПб., тип. имп. Академии Наук, 1896. 184 с.
1202. Савельев Н. Историческое значение и личный характер Дмитрия Иоанновича Донского.— ЖМНП, 1837, ч. 14, № 6, с. 378—407.
1203. Савельев Н. Четвертая дорога. Стихи и поэмы. М., 1978, с. 115—139.
1204. Савина Г. Памятнику дате посвящается.— «Политическое самообразование», 1980, № 8, с. 126—128.
1205. Савченко В. На поле русской славы.— «Архитектура СССР», 1980, № 10, с. 47—49.
К статье приложен проект благоустройства Куликова поля.
1206. Садовень В. В. «Утро на Куликовом поле» А. П. Бубнова. М., изд-во Гос. Третьяковской галереи, 1950, 9 с. с илл.
1207. Саенко И. 600-летию Куликовской битвы посвящается.— «Театр», 1980, № 9, с. 18—21 с илл.
1208. Сакович А. Г. Русская народная картинка XVII века «Мамаево побоище». Сообщения Гос. музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, вып. 5, с. 79—102.
1209. Салько Н. Б. Памятник, освятенный славой Куликовской битвы. Икона Богоматери Донская, на обороте Успение. Альбом. Л., 1978.
1210. Сафаргалнев М. Г. Распад Золотой орды. Саранск, 1960, 275 с. с карт.
1211. Сахаров А. М. Города Северо-Восточной Руси XIV—XV веков. М., МГУ, 1959. 235 с.
1212. Сахаров А. М. Дмитрий Иванович Донской. СИЭ. М., 1964, т. 5, с. 247.
1213. Сахаров А., Троицкий С. Живые голоса истории. Книга для чтения истории нашей Родины. М., 1978.
Куликовская битва, с. 72—87.
1214. Сахаров А. М. Образование и развитие Российского государства в XIV—XVII вв. М., 1969.
1215. Сахаров А. М., Муравьев А. В. Очерки русской культуры IX—XVII вв. Пособие для учителя. М., 1962. 347 с.
1216. Сахаров И. П. Достопамятности города Тулы и его губернии. Часть первая.— В кн.: Труды Тульской губернской ученой Архивной комиссии, кн. 1, Тула, 1915.
1217. Сахаров И. П. Памятники Тульской губернии. СПб., 1851, с. 55.
То же. Записки отделения русской и славянской археологии и археологического общества. СПб., 1851, отдельный оттиск.
Описание предметов, найденных на Куликовом поле.
1218. Саянов В. Слово о Мамаевом побоище. Стихотворения. Л., 1939, с. 3—58.
1219. Сваровский А. За Доном, в поле Куликовом.— «Мол. комм.», 1980, № 9, с. 107—112.
1220. Светлов Д. На перепутье старинных трактов.— «Знамя», 1980, 7 сент.
Об открытии памятника русским воинам в Раменском р-не Московской обл.
1221. Свидетель битв великих.— «Лен. знамя», 1980, 7 сент.
Объявлен заповедным Боровский курган близ Люберец, место, через которое проходил Дмитрий Донской с войсками.
1222. Свидетельство о местничестве задолго до Иоанна III при великом князе Московском Василии Дмитриевиче и Дмитрии Донском. М., 1843. 42 с.
1223. Святая благоверная великая княгиня Московская Евдокия, во инокинях преподобная Евфросиния, основательница Московского Вознесенского девичьего монастыря, изд. 5. М., 1898. 32 с. с илл.

1224. Святитель Дмитрий, Митрополит Ростовский. В день перенесения Владимирской иконы Божией Матери. К 500-летию освобождения Руси. «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 8, с. 31—32. 1 илл.
1225. Святитель Дмитрий, Митрополит Ростовский. В день праздника Пресвятой Богородицы, ради Ея Донской иконы. К 600-летию Куликовской битвы. «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 9, с. 49—52.
1226. Святой Сергей Радонежский.— «Русский архив», 1892, кн. III, с. 112, 223. Посвящено 500-летию со дня блаженной кончины Преподобного Сергея.
1227. С. Д. Донская икона Божией Матери, изд. Донского монастыря. М., 1911.
1228. Семенов П. Географическо-статистический словарь Российской империи. Т. 1. 5. СПб., 1863—1885, т. 2 (Д—К), с. 898.
1229. Семенов В. Выставка в Богородицке. К 600-летию Куликовской битвы. «Коммунар», 1980, 16 авг., с. 4. Выставка в Богородицком музее на тему «Образ человека в древнерусском искусстве времен Куликовской битвы». Фото с фресок Феофана Грека и др.
1230. Сенин В. И всемягут воины в шеломах.— «Правда», 1980, 27 авг., с. 6. О памятной медали, посвященной 600-летию Куликовской битвы, изготовленной в Ленинграде.
1231. Сергей Спасский, архиепископ. Слово о Владимирской иконе Пресвятой Богородицы.— «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 8, с. 33—35, 2 илл.
1232. Серебряков Г. Дым Отечества. Книга лирики. М., 1977. «Бессмертная дружина», сказ о Евпатии Коловрате, с. 159—175.
1233. Сергеев В. Звенигородский чин. 550 лет со дня смерти Андрея Рублева. — Памятники Отечества. (Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры). М., «Сов. Россия», 1980, № 1, с. 113—121.
1234. Серебряков Г. Тризна. Князь Владимир Храбрый. Стихотворения. М., 1980, № 8, с. 3—4.
1235. Серебряков М. Боброк. — «Наш современник», 1979, № 5, с. 42.
1236. Серебряков М. Рубежи памяти. У поля Куликова. — «Наш современник», 1979, № 5, с. 41—45.
1237. Середонин С. Дмитрий Иванович Донской. Русский биографический словарь. СПб., 1905, с. 403—409.
1238. Седзнев Ю. Создающая память. Серия: Библиотека «Огонек», № 21. М., 1978. О Куликовской битве, с. 17.
1239. Сергеев Е. Поле Куликово... — «Лит. Россия», 1979, 22 июня, с. 22. О выставке В. П. Криворучко «Моя Русь».
1240. Сергиенко А., протоиерей. Слово в день Преподобного Сергея Радонежского (5/18 июля).— «Журнал Московской Патриархии», 1962, № 7, с. 31—34.
1241. Сидоров Л. П. Рукописные замечания современника на первом издании трагедии В. А. Озерова «Дмитрий Донской».— В кн.: Библиотека им. Ленина, отдел рукописей, вып. XVIII. М., 1956, с. 142—179.
1242. Сизов Е. С. Воображены подобия князей. Стенопись Архангельского собора Московского Кремля. Альбом. Л., 1969.
1243. Сизов Е. С. Датировка росписи Архангельского собора Московского Кремля и историческая основа некоторых ее сюжетов. В кн.: Древнерусское искусство. XVII в. М., 1964, с. 174.
1244. Сизов Е. С. К атрибуции княжеского цикла в росписях Архангельского собора. В кн.: Государственные музеи Кремля. Материалы и исследования, вып. 2. М., 1976, с. 71—73, 83.
1245. Симонов монастырь.— «Иллюстрированная газета», 1864, № 47.
1246. Симонов монастырь в Москве.— «Иллюстрированная газета», (1872), № 16, с. 244.
1247. Симсон П. История Серпухова в связи с Серпуховским княжеством и вообще с отечественною историею. М., 1880. 346 с. О Владычном монастыре, с. 25—26. О Высоцком монастыре, с. 30. О Троицком соборе, с. 26—27.
1248. Синьков Г. Мамаев сон. Стихотворение. — «Наш современник», 1980, № 9, с. 156—157.
1249. Скворцов А. К. Река Угра — жемчужина среднерусской природы. — «Природа», 1980, № 9, с. 14—24. Статья посвящена 500-летию освобождения Руси от золотоордынского ига.
1250. Скворцов Н. А., протоиерей. Археология и топография Москвы. Курс лекций, читанных в императорском Московском Археологическом ин-те в 1912—1913 гг. М., 1913. 493 с. О Куликовской битве, с. 147—153.
1251. Скидан В. Легенды о Захарии Тютчеве.— «Брян. рабочий», 1980, 5 сент., с. 4.
1252. Скобелев Э. На Куликово — трудный путь. Историческая драма. (К 600-летию Куликовской битвы).— «Наш современник», 1980, № 7, с. 79—106.
1253. Крышников Р. Куликовская битва. — «Звезда», 1980, № 9, с. 9—20.
1254. Скурлатов В. Память и подвиг. — «Комс. правда», 1980, 7 сент., с. 4. О фильме «На поле Куликовом».

1255. Слава героев бессмертна.— «Известия», 1980, 8 сент., с. 3.
О торжествах в Туле, на Куликовом поле, в честь 600-летия Куликовской битвы.
1256. Слава ранняя Русской земли.— «Комс. правда», 1980, 4 сент.
О новых книгах и юбилейной медали, посвященных Куликовской битве.
1257. Славная битва Куликовская или покорение князем Дмитрием Иоанновичем Донским Мамаю.
Из «История государства Российского» Н. М. Карамзина. Автор — Григорий Бриллиантов. М., 1879. 36 с.
1258. Славной победе посвящается.— «Правда», 1980, 9 авг., с. 3.
О мероприятиях, посвященных 600-летию Куликовской битвы, рассказывает председатель оргкомитета по подготовке к проведению юбилея, заместитель Председателя Совета Министров РСФСР В. И. Кочемасов.
1259. Слово о полку Игореве (новейший буквальный перевод в стихах Н. Алабьева) и Слово о Мамаевом побоище.— «Грамотей», М., 1873, VIII, 52 с. с илл.
1260. «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. К вопросу о времени написания «Слова». Сб. статей. Ред. Д. С. Лихачев и А. А. Дмитриев. Л., «Наука», 1966.
1261. Смирнов Василий. Фрески преподобного Андрея Рублева в Звенигородском Успенском соборе на Городке. К 600-летию победы на Куликовом поле.— «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 2, с. 70—78, 6 илл.
1262. Смирнов С., Вольгин А. Преподобный Андрей Рублев, иконописец. К 600-летию победы на Куликовом поле.— «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 7, с. 69—79. 4 илл. в тексте, 2 илл. 3-я пол. обложки.
1263. Смирнов Вадим, протодиакон еп. Возражений России воевода. К 600-летию победы на Куликовом поле.— «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 4, с. 48—54, 2 илл.
1264. Смирнов С. Нечто о древнем Стромынском монастыре. Архив исторических и практических сведений, относящихся к России. СПб., 1862, кн. 3, с. 1—14.
1265. Смирнов Э. С. Культура древней Руси. Л., 1967. 302 с. с илл.
1266. С. Н. (С. Нечаев). Описание вещей, найденных на Куликовом поле.— «Вестник Европы», 1821, ч. 121, № 21.
1267. Снегирев В. Л. Московское зодчество XIV—XIX веков. Очерки. М., 1948. 292 с.
1268. Снегирев И. М. Архангельский собор в Московском Кремле. М., 1865, с. 16—85.
1269. Снегирев И. Памятники московской древности с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. М., 1842—1845. 358 с.
1270. Снегирев И. М. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества. Сост. А. Мартынов. Текст И. М. Снегирева. М., 1859, 111 с.
1271. Снегирев И. Старина русской земли. Исследования и статьи. М., 1871.
В статье «Ратные подвиги русского духовенства» — о схимонахах Пересвете и Ослябе.
1272. Снегирев С. Вспевая подвиг народный.— «Труд», 1980, 9 сент.
О выставке «600 лет Куликовской битвы» в Государств. Третьяковской галерее.
1273. Снежко Е. «Возгремели мечи булатные».— «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 10.
О художнике Н. С. Присекине и его картине «Куликовская битва», посвященной знаменательному юбилею.
1274. Согласев Ю. Андрей Рублев.— «Вперед», Загорск, 1980, 22 марта.
1275. Соколов Б. Святой Дмитрий Солунский и Мамай в духовном стихе и на иконе.— «Этнографическое обозрение», 1909, кн. 81—82, № 2—3, с. 182—185.
1276. Соколов Н. Торжество на Куликовом поле 8 сентября 1850 года.— «Сын Отечества», 1850, кн. 10, с. 1—12.
Описание торжеств, связанных с открытием памятника на Куликовом поле 8 сентября 1850. Описание памятника.
1277. Соколов Н. Б. А. В. Щусев. М., Гос. изд-во лит-ры по строительству и архитектуре, 1952. 388 с.
1278. Соловьев М. Битва.— «Соц. индустрия», 1980, 7 сент., с. 4.
1279. Соловьев С. М. История России с древнейших времен, кн. 1.
Внутреннее состояние русского общества от смерти Ярослава I до смерти Мстислава Торопецкого. Княжение Дмитрия Донского. М., Унив. тип., 1853. 152 с. То же. Кн. 2 (тт. 3—4). М., Соцэкгиз, 1960. 782 с.
О Дмитрии Донском, с. 285—288.
1280. Соловьев С. П. Пятисотлетие Мамаева побоища, славной битвы Куликовской. 8 сентября 1380 г.— 8 сентября 1880 г. Речь преподавателя Одесской Духовной семинарии С. П. Соловьева. Одесса, 1880. 32 с.
1281. Солоухина О. Любить — значит знать.— «Наш современник», 1980, № 9, с. 188—189.
О книге О. Тихомирова «На поле Куликовом». М., изд-во «Малыш», 1978.
1282. Сорокин В. Лрика. М., 1979.
1283. Соч. Сергеякого. Сокольникки, или поколебание владычества татар над Руссией. Исторический роман XIV века. Эпизод из княжения Дмитрия Донского. М., 1832, ч. 1—3.

1284. Сперанский М. Н. История древней русской литературы. Московский период, изд. 3-е. М., 1921, с. 32—37.
1285. Спутя погода. Возвращаясь к напечатанному. Охрана памятников истории и культуры.— «Человек и закон», 1980, № 7, с. 46—51.
Обзор читательской почты, среди материалов — письма о сохранении церкви Рождества Богородицы в московском Старом Симоновом монастыре.
1286. Сребницкий И. А. Пренеподобный Сергей Радонежский — заступник Русской земли.— Изв. ист.-филолог. ин-та ки. Безбородко в Нежине, 1893, т. XII, с. 1—23.
Речь на торжественном собрании нежинского ин-та и состоящей при нем гимназии, 25 сент. 1892 г.
1287. Средневековая Русь. Сборник статей. М., 1976. 366 с.
1288. Стаднюк И. Во власти Куликова.— «Сов. культура», 1980, 5 авг., с. 5.
О художнике Ю. Ракше, фото Ю. Ракши.
1289. Старшинов Н. Над Непрядвой. Поэзия в пути. Сборник статей московских поэтов. М., 1978, с. 196.
1290. Старшинов Н. «Неправда, это все неправда...». Стихотворения.— «Лит. Россия», 1980, 14 марта, с. 5.
1291. Старшинов Н. Ранний час. Стихотворения. М., 1977.
«Там, за Непрядвою, за Доном...», с. 23—28.
1292. Старшинов Н. Между Доном и Непрядвой. Из цикла стихов.— «Кн. обозрение», 1980, 5 сент., с. 8.
1293. Старшинов Н. «Снова тучи проносятся, дыбась...».— «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 6.
1294. Стихи Тютчева-сына.— «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 10.
Стихотворение Ф. Ф. Тютчева «Памяти павших на Куликовом поле» (1883).
1295. Столицын В. Неразгаданная страница.— «Брян. рабочий», 1980, 7 сент., с. 4.
1296. Страница прошлого.— «Моск. правда», 1980, 10 сент., с. 3.
1297. Страницы боевого прошлого. Очерки военной истории России (отв. ред. А. Г. Бескровный). М., «Наука», 1968.
О Куликовской битве, с. 33—34.
1298. Страницы народного подвига.— «Моск. комс.», 1980, 10 авг., с. 4.
Об открытии музея «Куликово поле».
1299. Страницы славы. Информация ТАСС о праздновании 600-летия Куликовской битвы на тульской земле.— «Коммунар», 1980, 4 сент., с. 4.
1300. Страхов Б. Вознесенский монастырь в Москве. Историч. очерк монастыря от основания до настоящего времени. Краткое описание храмов, находящихся ныне в монастыре, достопримечательности монастыря, ризницы и колокольни. Наиболее памятные события в истории Вознесенского монастыря.— «Мирской вестник», 1870, № 10, с. 9—26.
1301. Строков А. А. Военное искусство Руси в период феодальной раздробленности. М., 1949. 192 с.
1302. Строков А. А. История военного искусства. Рабовладельческое и феодальное общество. М., Воениздат, 1955.
О Димитрии Донском, с. 268—299.
1303. Строков А. А. О возникновении и начальных этапах развития русского военного искусства.— В кн.: О начальных этапах развития русского военного искусства. Сб. статей. М., 1951, с. 3—29.
1304. Строгова О. Б., Смороднинова Г. Г. Куликовская битва в творчестве современных мастеров декоративно-прикладного искусства.— В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 29—30.
1305. Срезневский В. И. Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в рукописное отделение библиотеки Академии Наук в 1902 году. СПб., 1903, 109 с. XVIII (указатель), с. 40 (№ 32), с. 99.
1306. Суетенко В. Гимн русскому народу. Гипотезы, догадки, предположения.— «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 9.
Об авторе и времени создания «Задонщины».
1307. Суетенко В. Со дна глубокого колодца.— «Лит. Россия», 1980, 25 июля, с. 20.
1308. Сукович И. Битва на поле Куликовом. Хронологическое повествование. М., 1977. 176 с. с илл.
1309. Сурков А. «Курганами славы покрыта».— «Комс. правда», 1980, 7 сент., с. 4.
1310. Сурков А. Россия. Стихотворения.— «Лит. Россия», 1980, 14 марта, с. 5.
1311. Суходольский В. Земля бессмертия. М., 1977, с. 60—61.
1312. Сущенко В., Тюрин Ю. Через засечную черту на поле Куликово. К 600-летию Куликовской битвы и 500-летию освобождения Руси от золотоордынского ига. М., 1980, № 7, с. 155—168.
1313. С. Ч. Куликовская битва. Новый энциклопедический словарь, изд. Акционер. об-ва и изд. дело бывшее Брокгауз — Ефрон, т. 23. Пг., [6. м.], с. 619.
1314. Сыроваткин А. Искусство наследников Левши.— «Труд», 1980, 2 сент.
Об изготовлении тульскими оруженниками уникального ружья к 600-летию Куликовской битвы.
1315. Сыроваткин А. Тульский шедевр. «Комс. правда», 1980, 2 сент.

1316. Сыроваткин А. Поле русской славы. К 600-летию Куликовской битвы. — «Сообщения», 1980, № 8, с. 41—45.
1317. Сырцов Е. Предания старины. — «Сов. Россия», 1980, 17 июля, с. 3.
1318. Сытин П. В. Из истории московских улиц, изд. 2-е. М., 1952.
О названиях улиц, связанных с походом Дмитрия Донского на Куликово поле.
1319. Сытин П. В. История планировки и застройки Москвы, т. II. М., 1954.
О пути Дмитрия Донского на Куликово поле.

Т

1320. Тamarin П. Оружие времени Куликовской битвы. — «Коммунар», 1940, 8 сент.
1321. Тебе, земля родная!.. — «Лит. Россия», 1980, 15 авг., с. 14.
О республиканской выставке «Памятники Отечества в произведениях художников Российской Федерации» в Ярославле, посвященной 600-летию победы русских воинов на поле Куликовом.
1322. Терехов А. И. На страже Родины. — «Комс. правда», 1980, 7 сент., с. 4.
Об истоках доблести и мужества размышляет автор, защищавший Куликово поле с оружием в руках в годы Великой Отечественной войны.
1323. Татищев В. Н. История Российская с самых древнейших времен, кн. 4 (1238—1462 гг. от Ярослава II Всеволодовича до Василия III включительно). М., тип. МГУ, 1784. 595 с.
То же. Т. 5, М.—Л., «Наука», 1965. 343 с.
О благоверном князе Дмитрии Донском и Куликовской битве, с. 113—175.
1324. Ташичян Л. П. Дмитрий Донской. Баку, изд-во Аз ФАН, 1941. 91 с.
1325. Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., «Наука», 1975. 320 с.
1326. Терновая Р. Дмитрий Донской. Серия «Наши великие предки». Сталинград, 1942. 42 с.
1327. Терехин Е. На поле Куликовом. — «Современник», Горький, 1977, с. 231.
1328. Терещенко А. Быт русского народа, часть III. СПб., 1848. 130 с.
О Дмитриевской родительской субботе, с. 127—130.
1329. Тихомиров Д. И. Краткое описание Куликова поля. ЧОИДР. М., 1846, кн. 2, отд. 4, с. 36.
1330. Тихомиров Е. А. Мамасов побойше, Полтавский бой, Бородинская битва. Исторический очерк. Книга для чтения в народных школах. М., 1872. 128 с.
1331. Тихомиров М. Н. Борьба русского народа с монголо-татарскими завоевателями. Дмитрий Донской. Из цикла лекций по истории СССР. М., 1944. 10 с.
Освещается период от начала татарского ига до Куликовской победы.
1332. Тихомиров М. Н. Борьба русского народа с монголо-татарскими завоевателями. Дмитрий Донской. — В кн.: Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., «Наука», 1975, с. 381—390.
1333. Тихомиров М. Н. Древняя Москва. XII—XV вв. М., 1947. 223 с. с илл. В главах «Великокняжеская Москва», с. 43—56; «Иностранцы в Москве», с. 138, освещена деятельность святителя Алексия, Митрополита Московского, и благоверного князя Дмитрия Донского.
1334. Тихомиров М. Н. Куликовская битва 1380 г. — В кн.: Повести о Куликовской битве. М., 1959, с. 335—376.
1335. Тихомиров М. Н. Куликовская битва 1380 года. — «Вопр. истории», 1955, № 8, с. 11—25.
1336. Тихомиров М. Н. Москва — столица Московского великого княжества (XIV в. — вторая половина XV в.). — В кн.: История Москвы, т. 1. М., 1952, с. 26—88 с илл.
1337. Тихомиров М. Н. Русское летописание. М., 1979. 384 с.
1338. Тихомиров М. Н. Русская культура X—XVIII веков. М., 1968. 447 с.
Статья: Андрей Рублев и его эпоха, с. 206—225.
1339. Тихомиров М. Н. Средневековая Москва в XIV—XVI веках. М., изд-во МГУ, 1957. 316 с.
1340. Тихомиров М. Н. Средневековая Россия на международных путях (XIV—XV вв.). М., «Наука», 1966. 174 с.
1341. Тихомиров Н. Я., Иванов В. Н. Московский Кремль. История архитектуры. Альбом. М., 1967. 259 с.
1342. Тихонов Н. «Безграничное снежное поле...» — «Огонек», 1980, № 36, с. 18.
1343. Тихонов Н. Летописец. Стихи. — «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 6.
1344. Тихонравов Н. С. Древние жития Преподобного Сергия Радонежского, т. 1. М., 1892.
1345. Тихонравов Н. С., Миллер В. Ф. Русские былины старой и новой записи. М., 1894.
1346. Токмаков И. Ф. Историческое и археологическое описание Московского ставропигиального первоклассного Симонова монастыря. Изд. исправ. и дополн. по первоисточникам и главнейшим пособиям, вып. 1. М., 1892. 126 с.
1347. Токмаков И. Ф. Краткий исторический очерк Московского Рождественского монастыря. М., 1881.
1348. Толстой А. Н. Трава. Стихотворение. — «Лит. Россия», 1980, 14 марта, с. 5.

1349. Толстой А. Н. Трава. Стихотворение.— «Огонек», 1980, № 36, с. 18.
1350. Толстой И. И. Деньги великого князя Дмитрия Ивановича Донского. Записки нумизмат. отделения Русского археолог. об-ва. СПб., 1906, т. 1, вып. 4, с. 138—154.
1351. Толстой М. В. Древние святини Ростова Великого.— ЧОИДР. М., 1847, № 2, отд. 1, с. 1—86.
О деятельности святителя Феодора, архиепископа Ростовского, духовного наставника благоверного князя Дмитрия Донского.
1352. Толстой М. В. Книга глаголемая описание о Российских святых. М., 1837.
О святом благоверном великом князе Дмитрии Иоанновиче Донском, с. 57—58.
1353. Толстой М. В. Несколько слов об Успенском Дубенском монастыре.— ЧОИДР. М., 1860, № 1, отд. 1, с. 45—50.
В конце статьи 2 рис.: Вид Успенского Дубенского монастыря в 1765 году и монастыря в 1859 году.
1354. Толстой М. В. Патерик Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, или Происхождение северо-восточного русского иночества из обители Преподобного отца нашего Сергия, игумена Радонежского чудотворца. М., 1892. 54 с.
О благоверном князе Дмитрии Донском, с. 2, 20, 25; об иноках-воинах Пересвете и Ослабе, с. 22.
1355. Толстой М. В. Рассказы из истории Русской Церкви, кн. 2, 1866. 272 с.
То же. Кн. 2, 1870. 70.
1356. Толстой М. В. Ученики Преподобного Сергия Радонежского Чудотворца и основанные ими обители.— «Душеполезное чтение», 1877, т. 2, № 6, с. 240—249; № 8, с. 494—500.
1357. Тоаль Ф. Необходимое дополнительное приложение к «Настольному словарю», тт. 1—4. СПб., 1866.
Т. 1. Бобрюк-Вольнский, Дмитрий Михайлович, воевода (биография).
1358. Топографическое известие о Куликовом поле. (Из Тульских губернских ведомостей).— ЖМВД, ч. XXVIII. СПб., 1838, № 3, с. 49—50.
1359. Торопов С. А., Троицкий В. И. Симонов монастырь. История и путеводитель. М., 1927.
1360. Торжественная панихида в Витебске по случаю 500-летней годовщины со времени Куликовской битвы 8 сентября в Витебском Успенском соборе... Совершена панихида о Дмитрии Ивановиче Донском и его сподвижниках; речь о значении Куликовской битвы.— «Церковный Вестник», 1880, № 38, с. 13.
1361. Торжественное открытие на Куликовом поле памятника великому князю Дмитрию Ивановичу Донскому и речь епископа Дамаскина.— «Тульские губ. вед.», 1850, № 37, с. 171—174, часть неофиц.
1362. Торжественное открытие на Куликовом поле памятника великому князю Дмитрию Ивановичу Донскому.— ЖМНП, 1854, ч. XIX.
1363. Торжество на Куликовом поле 8-го сентября.— В кн.: Тульская старина. Тула, 1902, вып. 9, с. 16—27.
1364. Тренев Д. К.: Серпуховской Высоцкий монастырь, его икона и достопамятности. Историко-археологическое описание с приложением грамот, описи монастыря и рисунков. М., 1902. 145 с.
Сведения о почитании в лике святых благоверного князя Владимира Андреевича Храброго и изображении его на иконах вместе с преподобными Сергием Радонежским и Афанасием Высоцким, основателем Серпуховского Высоцкого монастыря.
1365. Третьяков А. Московский Симонов монастырь. М., 1893. 23 с.
Симонов монастырь славился церковным пеннем. См. Д. Разумовский. Церковное пенне в России. М., 1867. Собрание мнений, отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, т. 3. СПб., 1885.
1366. Третьяков Н. У родников Непрядвы.— «Сов. Россия», 1980, 12 окт., с. 4.
Об изданиях, посвященных 600-летию Куликовской битвы.
Троица Святая преподобного Андрея Рублева.
1367. Трифонов Ю. Славим через шесть веков.— «Лит. газета», 1980, 3 сент., с. 6.
1368. Троице-Сергиева Лавра. Художественные памятники. Альбом. Л., 1968.
1369. Троицкий В. И., Торопов С. А. Симонов монастырь. М., 1927. 37 с. с илл.
1370. Троицкий В. Ю. Куликовская битва в творчестве русских романтиков 10—30-х годов XIX века.— В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 217—233.
1371. Троицкий Н. Берега реки Непрядвы. Историко-археологический очерк. Тула, тип. Н. И. Соколова, 1887. 18 с.
О некоторых находках на Куликовом поле.
1372. Троицкий Н. Село Городище, древний город Лопастна и монастырь святителя Николая Чудотворца. Тула, 1897. 29 с.
1373. Троицкий Н. И. Два знаменательных торжества. (Святой Кукша, Куликовская битва).— «Тульская старина», вып. 9. Тула, 1902, с. 1—16.
1374. Троицкий Н. И. Куликовская битва. Тула, тип. И. Д. Фортунатова, 1903. 17 с.
Отдельный оттиск из «Тульских стар. вед.», 1903.

1375. Тромонин К. Краткое описание Московского ставропигиального первоклассного общежительного Симонова монастыря. Л., 1841. 36 с. с илл.
1376. Тудосп Л. Первый храм-памятник. 600-летие Куликовской битвы.—Памятники Отечества (Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры). М., «Сов. Россия», 1980, № 1, с. 95. 4 илл.
1377. Тульский областной краеведческий музей. Путеводитель по экспозиционным залам. Тула, Приок. кн. изд-во, 1869. 151 с. с илл.
Об экспонатах, посвященных Куликовской битве, с. 30—33.
1378. Тумасов Б. Русь Залесская. Историческая повесть. Л., 1971. 206 с. с илл.
1379. Турбин С. И. Куликово поле. СПб., тип. Деп. уделов, 1867. 34 с.
1380. Турбин В. Недавно, в XIV столетии.—«Огонек», 1967, № 16, с. 28—29.
1381. Турчин В. С. Орест Кириеский. М., 1975. Картина «Дмитрий Донской на Куликовом поле» (1805 г.), с. 112.

У

1382. Уваров А. С. Протоколы заседаний Исторического общества Летописца Нестора, с приложением: Местные предания о Куликовской битве. — «Киевские университетские известия». 1875, № 9, с. 1—17.
1383. Угреша. Историческое описание Николаевского-Угрешского общежительного монастыря, изд. 8-е. М., тип. А. И. Снегиревой, 1905.
1384. Уклени В. Н. Куликово поле. Иллюстрированный путеводитель. [Б. м.], 1971.
1385. Уклени В. Н. От Оки до Куликова поля. О зодчестве и зодчих. Тула, 1970. 136 с. с илл.
О памятниках зодчества и других достопримечательностях на туристском маршруте от Каширы до Куликова поля.
1386. Уклени В. Н. Славной памяти предков. Монумент на поле Куликовом и церковь в селе Монастырщина.—«Коммунар», 1980, 15 марта, с. 4.
1387. Уклени В. Н. Славной памяти предков. Церковь Сергия Радонежского.—«Коммунар», 1980, 12 апр., с. 4.
1388. Уникальное ружье.—«Коммунар», 1980, 9 сент., с. 2 с илл.
Тульское юбилейное ружье и медаль в память 600-летия Куликовской битвы.
1389. У реки Непрядвы тихой.—«Моск. комс.», 1980, 16 авг., с. 1.
О новом музее «Куликово поле».
1390. Успенко Г. На поле Куликовом. К 600-летию Куликовской битвы.—«Ленинец», Липецк, 1980, сент., с. 4.
1391. Успенские М. и В. И. Заметки о древнерусском иконописании. Известные иконописцы и их произведения. 1. Святой Алий. 2. Андрей Рублев. СПб., 1901. 76 с. с илл.
1392. Ухова Т. В. Куликовская битва и памятники русского искусства в собраниях Государственных музеев Московского Кремля.
К вопросу об общности идей в произведениях литературы и искусства.—В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщения юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 12—13.
1393. Участие преподобного отца нашего Сергия в событиях 1380 года, положивших начало освобождению России от татарского ига. М., Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1880. 20 с., вкл. илл.
1394. Усок И. Е. Куликовская битва в творчестве Александра Блока.—В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 258—277.

Ф

1395. Фабрицкий Б., Шмелев И. Сокровища Древней Руси. Альбом. М., «Прогресс», 1974.
1396. Федоров Б. В. Куликовская битва. М., 1939. 64 с. с илл. и схем.: от первых столкновений с татарами до окончательного падения татарского ига при Иоанне III.
1397. Федоров-Давыдов Г. А. Денжное дело Москвы после Куликовской битвы (отражение борьбы Москвы против ордынского ига по данным нумизматики).—В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 30—31.
1398. Федоров-Давыдов Г. А. Москва в борьбе за независимость (по нумизматическим материалам).—«Вестник» АН СССР, 1980, № 8, с. 104—112.
Илл.: монеты Москвы и ее уделов конца XIV—нач. XV вв.
1399. Федоров-Давыдов Г. А. На переломе.—«Знание — сила», 1980, № 8, с. 17.
1400. Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой орды. М., МГУ, 1973. 177 с.
1401. Федоров В. Прикосновение к истории.—«Правда», 1980, 8 сент.
О факсимильных изданиях «Сказания о Мамаевом побоище», «Задонщины» и др. текстов, посвященных 600-летию Куликовской битвы.

1402. Фехнер М. В. Коломна. 2-е изд. Серия: Архитектура городов СССР; М., 1966. 149 с.
1403. Фехнер М. В. Москва и ее ближайшие окрестности в XV и начале XVI века... МИА, № 12, М., 1949, с. 109.
О дороге Дмитрия Донского на Куликовом поле.
1404. Финлимонов Г. Д. Иконописный подлинник сводной редакции XVIII века. Издание общества древнерусского искусства, изд. 2-е. М., 1876. Описание иконографического изображения благоверного князя Дмитрия Донского под 9 мая: «Преставление святого благоверного великого князя Дмитрия Иоанновича Донского, Московского чудотворца: подобием сед, власы кудреваты, брада с Николону, проста, ризы княжеские».
1405. Финличева Л. Выставка - знаменитой дате.-- «Брян. рабочий», 1980, 7 сент., с. 4.
1406. Фингарет С. Богат и славен город Москва. Повесть. Л., Детлит, 1980. 159 с. с рис.
1407. Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII в., т. I. М.—Л., Госиздат, 1929, с. 78—79.
Сведения о музыке и музыкальных инструментах в литературных памятниках XII—XVI вв., в «Задонщине».
1408. Фирсов В. Избранное. М., 1975.
Стихотворение «8 сентября на Куликовом поле», с. 149—151.
1409. Флоря Б. Н. Литва и Русь перед битвой на Куликовом поле. - В кн.: Куликовская битва. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 142—173.
1410. Франчук В. Ю. Отклик Задонщины в песнях, записанных для Ричарда Джемса... ТОДРА, т. XXXIV, Л., 1979, с. 26—32.
1411. Фрянов И. От Калки до Угры.-- «Комс. правда», 1980, 19 окт., с. 4.

X

1412. Хавский И. Указатель дорог от Кремля Московского. М., 1839.
О дороге Дмитрия Донского на Куликово поле.
1413. Харламыш, не родна ко н. Предсказание пресподобного Сергия, Радонежского Чудотворца, о первой победе русских над татарами на Куликовом поле (1380--1880), изд. 3-е, доп. М., 1881. 40 с. с илл.
1414. Харламыш, не родна ко н. Пятисотлетие Куликовской битвы. М., 1880.
1415. Хорошкевич А. А. О месте Куликовской битвы. К 600-летию Куликовской битвы. История СССР, 1980, № 4, с. 92--106.
1416. Хорошкевич А. А. Страницы русской истории.— «Кн. обозрение», 1980, 5 сент., с. 3.
О книге В. И. Буганова «Куликовская битва» из серии Библиотечка Детской энциклопедии.
1417. Хрисенко И. Главный завет. - «Лен. знамя», Липецк, 1980, 30 авг.
1418. Хроника важнейших событий.— «Знание — сила», 1980, № 9, с. 19.
1419. Хрушев П. П. О памятниках, прославивших Куликовскую битву. Чтение И. П. Хрущева.— ЧОИИЛ, 1879, кн. 1, с. 70—78.
1420. Художник и книга. Иллюстрации художника А. Шмаринова к сборнику «На поле Куликовом».— «Лит. газета», 1980, № 40, 1980, 1 окт.

Ц

1421. Цветков К. П. Великий князь Дмитрий Иоаннович Донской и Преподобный Сергий Радонежский. К пятисотлетию для кончины Дмитрия Донского 1389—19 мая 1889 г. М., 1889. 72 с.
То же. М., 1902. 67 с. с илл.
1422. Церковно-историческое исследование о древней области вятчней, входившей, с начала XV и до конца XVIII столетия, в состав Крутицкой и частью Суздальской епархии, составил И. Л.— ЧОИДР. М., 1862, кн. 2, с. 1—156.
1423. Церковь в Старом Симонове монастыре в Москве.— «Иллюстрированная газета», 1867, № 21.
1424. Церковь Рождества Богородицы в Старом Симонове в Москве.— «Всемирная иллюстрация», 1877, № 458.

Ч

1425. Череванский В. П. Две волны. Историческая хроника (1147—1898 гг.), ч. 2. СПб., 1898, 97—110 с. 42, 350, 40 с. с илл.
О несчастных татаро-монголов на Русскую землю.
1426. Черепнин Л. В. Монголо-татары на Руси (XIII в.). Татаро-монголы в Азии и Европе. Сб. статей, изд. 2-е перераб. и дополн. М., 1977, с. 186—209.
1427. Черепнин Л. В. Образование русского централизованного гос-ва в XIV—XV вв. Очерки социально-экономической и политической истории Руси. М., изд. соц.-экон. лит-ры, 1960.
О Куликовской битве, с. 596—623.

1428. Черепнин Л. В. Объединение русских земель вокруг Москвы. История СССР с древнейших времен до наших дней. М., 1966, т. 2, с. 63—104.
1429. Черепнин Л. В. Отражение международной жизни XIV — начала XV вв. в Московском летописании. Международные связи России до XVII в. Сб. статей. М., 1961, с. 225—256.
1430. Черепнин Л. В. Русская историография до XIX в. Курс лекций. М., МГУ, 1957. 306 с.
1431. Черепенев А. В. Три резных посоха XV века. — «Сов. археология», 1980, № 2, с. 94—115 с илл.
Илл.: святитель Петр, Митрополит Московский, побивающий демонов — видение, предвещавшее победу на Куликовом поле. Миниатора Лицевого летописного свода; Венчание благоверного князя Дмитрия.
1432. Чернов С. З. К вопросу о древней Коломенской дороге XIII—XV вв. 1976 г. Машинопись. 25 с.
Приложения: а) Карта древней Коломенской дороги; б) Перечень населенных пунктов.
Статья посвящена древней Коломенской дороге, по которой шли русские войска на Куликово поле.
1433. Чернышева В. Битва на Воже. В памяти потомков — навсегда. — «Приокская правда», 1978, 11 авг.
1434. Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 7. М., 1950, с. 704—705.
1435. Чертков В. В травах у Непрядвы. — «Правда», 1980, 22 авг., с. 6 илл.
Очерк о Куликовом поле.
1436. Чествование памяти святого Сергия в наших школах. — «Образование», 1892, № 9, отд. 3, с. 99—100.
500-летие со дня кончины Пsenодобного Сергия Радонского.
1437. Чивилихин В. Память. — «Наш современник», 1980, № 8, с. 3—57; № 10.
1438. Чижов В. На экране — поле славы. — «Коммунар», 1980, 5 сент., с. 3.
О торжественном вечере в г. Туле, посвященном 600-летию Куликовской битвы; о просмотре кинофильма «На поле Куликовом» (автор сценария и режиссер Б. Карпов, оператор А. Колобродов).

Ш

1439. Шабатин И. Н. Пsenодобный Сергий Радонский. — «Журнал Московской Патриархии», 1944, № 9, с. 23—26.
1440. Шавырин В. Куликово поле. На земле яснополянской. Рассказы, стихи, повести. Тула, 1978, с. 126.
1441. Шамбинаго С. К. Исторические переживания в старинах о Сухане. — В кн.: Сборник статей, посвященных В. П. Ключевскому. М., 1909.
1442. Шамбинаго С. К. К вопросу о генеалогической поэзии. — В кн.: Сб. статей в честь А. И. Соболевского. М., 1928, с. 182—187.
1443. Шанский Д. Н. «Стояние на Угре» 1480. Некоторые итоги и задачи изучения. — В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. науч. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 32—34.
1444. Шаповалова А. Троице-Сергиева Лавра. — «Журнал Московской Патриархии», 1946, № 7, с. 14—22.
1445. Шапорин Ю. «На поле Куликовом». Симфония-кантата для солистов, хора и оркестра. К 600-летию Куликовской битвы. Программа концерта. М., 1980, 4 с.
1446. Шапорин Ю. Сказание о битве за русскую землю. Оратория для хора, солистов и оркестра. М., 1946.
Текст оратории.
1447. Шарымов А. Путник на поле Куликовом. — «Аврора», 1980, № 9, с. 116—122.
1448. Шахмагонов Ф. Куликовская битва русского народа. Сб. «Бригантина». М., «Мол. гвардия», 1980, с. 4—34.
1449. Шахмагонов Ф. Ф. На Куликовом поле. М., «Сов. Россия», 1980, 94 с.
1450. Шахмагонов Ф. Секретная миссия рязанского князя. К истории Куликовской битвы 1380 г., с коммент. А. Нащокова «Ставим — повесть, а молодым — память». — «Техника — молодежи», 1977, № 12, с. 50—53, 57.
1451. Шахматов А. А. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М., Л., 1938, 372 с.
1452. Швецов В. Фанфары над Красным Холмом. Торжество в честь 600-летия Куликовской битвы — «Правда», 1980, 8 сент.
1453. Шведлев А. Из Сергиева посада. — «Русское обозрение», 1893, кн. 9, с. 479—483.
О Крестном ходе из Москвы в связи с 500-летием со дня преставления Пsenодобного Сергия Радонского.
1454. Шевяков В. Н. Полинг русского народа в борьбе против татаро-монгольских захватчиков в XII—XV вв. М., 1961, 111 с. с илл.
1455. Шнитнев А. С. Сельская песня о Куликовской битве. — В кн.: Русский фольклор, т. XVI. М., Л., 1963, с. 181—185.
1456. Шереметьев С. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. М., 1898

- 600 лет Куликовской битвы. Буклет. Текст на рус. и англ. яз. М., Внешторгиздат, 1980.
Содержание проспекта отображает состав юбилейной экспозиции в ГИМ.
1457. 600 лет со дня Куликовской битвы.— В кн.: Знаменательные даты. М., 1980, с. 135—136.
1458. 600 лет Куликовской битвы.— «Лит. Россия», 1980, 5 сент.
1459. 600-летие Куликовской битвы. Каталог выставки в Государственной Третьяковской галерее. Предисл. Д. С. Лихачева из статьи «Мир Куликова поля». М., «Сов. художник», 1980.
1460. 600-летие Куликовской битвы. Юбилейная научная конференция 8—10 сентября 1980 года: Программа. М., 1980.
1461. 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбилейной научной конфер. 8—10 сентября 1980 года. Ред. колл. Б. А. Рыбакова и др. М., МГУ, 1980. 38 с.
1462. Широков А. Поле русской славы.— «Гудок», 1980, 2 сент., с. 4.
1463. Шкурко А. О подвиге народном.— «Наука и жизнь», 1980, № 9, с. 28—32 с илл. Илл.: миниатюра из Лицевого списка XVIII в., татарский шлем, русский щит и меч, вооружения русского дружинника, празднование 500-летия на Куликовом поле, храм Преподобного Сергия Радонежского.
1464. Шкурко А. И. Проблема изучения и музеефикации памятников Куликова поля.— В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 9—10.
1465. Шнаус А. Кистью и рзездом любителя. К 600-летию Куликовской битвы.— «Коммунар», Тула, 1980.
О художественной выставке в тульском дворце культуры профсоюзов, посвященной 600-летию Куликовской битвы.
1466. Штыльман Р. Образы России. М., «Мол. гвардия», 1967.
О церкви Рождества Пресвятой Богородицы в Кремле, с. 161—163.
1467. Шторм Г. П. На поле Куликовом. М., 1954. 32 с. с илл. Худ. А. Горский.
Популярное изложение русской истории от нашествия Батыеа до Куликовской победы для начальной школы.
То же. М., 1966. 32 с. с илл.
1468. Шульгин С. Куликово поле.— «Экскурсионный вестник», 1915, кн. 3-я. М., 1915, с. 61.
1469. Шушков В. Куликовская битва. 1380—1940.— «Вечер. Москва», 1940, 7 сент.
1470. Шуртаков С. Поле русской славы.— «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 4—5.

Щ

1471. Щенникова Л. А. Иконы праздничного ряда иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля и их изучение.— В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конфер. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 34—37.
1472. Щенкин В. Золотой перстень, найденный на Куликовом поле. Археологические известия и заметки, издаваемые императорским Московским Археологическим обществом, под ред. А. В. Орешникова и С. К. Богоявленского. М., 1897, № 12, с. 374—378.
Описание перстня XI—XII вв. с изображением Архистратига Михаила и Архангела Гавриила.
1473. Щербакова М. Ф. Куликово поле. В кн.: Музеи и памятные места Тулы и Тульской области. Тула, 1954, с. 151—158.
1474. Щербакова М. Ф. По родному краю. В помощь экскурсантам и туристам. Тула, 1952.
То же. Тула, 1956.
Перечень туристических маршрутов, описание Куликова поля. Экскурсия — по пути движения войск Дмитрия Донского.
1475. Щербатов М. М. История Российская от древнейших времен, т. IV, ч. 1. От начала царствования великого князя Дмитрия Иоанновича, проименованного Донской, до царствования великого князя Иоанна Васильевича. СПб., 1781. 598 с. 15 табл.
То же. Т. 1, ч. 1. СПб., 1902, с. 1—284.

Э

1476. Эйнгори В. О. О значении преподобного Сергия Радонежского и основанной им обители в русской истории, изд. 2-е. М., 1899. 23 с.
Доклад прочитан в 1892 году в Москве, посвящен 500-летию со времени преставления Преподобного Сергия.
Приведен список литературы, использованной автором очерка.
1477. Экземлярский А. В. Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период с 1238 по 1505 г., т. 1—2. СПб., 1889—1891.
То же. СПб., 1900—1901.

1478. Экспонаты рассказывают. — «Правда», 1980, 2 сент., с. 6.
О выставке «Навечно в памяти народной» в Государственной Исторической библиотеке в Москве, посвященной 600-летию Куликовской битвы.

Ю

1479. Ю. Б. (Бартепов Ю. Н.). По поводу заметки о святом Сергии Радонежском. — «Русский архив», 1892, вып. II, с. 352.
Ответ автору анонимной рецензии в «Московских Ведомостях» 24 окт. 1892 г. на заметку Ю. Бартепова «Святой Сергий Радонежский» (вып. № 10, «Русский архив», 1892 г.).
1480. Юбилейные медали в честь 600-летия славной битвы. Работа художника В. Спиротина (фото). — «Культ.-просвет. работа», 1980, № 8, 2 с.
1481. Юбилей Куликовской битвы. — «Кп. обозрение», № 35, 1980, 29 авг., с. 11.
О республиканской выставке «Памятники Отечества в произведениях художников Российской Федерации» в г. Ярославле.
1482. Юнак И. Х. Бессмертие. — «Коммунар», 1980, 7 сент., с. 1—2.
1483. Юнак И. Х. В памяти поколений. — «Лит. Россия», 1980, 5 сент., с. 2.
1484. Юнак И. Х. Прикосновение к истории. — «Мол. комм.», 1980, № 8, с. 1—8.
1485. Ючас М. А. Русские летописи XI—XV вв. как источник по истории Литвы. — ТОДРА, сер. А, 1958, № 2 (5), с. 69—83.

Я

1486. Яблочков М. Т. Памятник великому князю Московскому Дмитрию Иоанновичу Донскому на Куликовом поле. Тула, 1901. 14 с.
Об истории создания памятника благоверному князю Дмитрию Донскому на Куликовом поле.
1487. Яблочков М. Т. Памятник великому князю Московскому Дмитрию Донскому на Куликовом поле. — «Тюльская старина», 1902, № 9, с. 3—16.
1488. Я. Г. Дмитрий Иванович Донской. Энциклопедический словарь, изд. 7-е. Т-во «Бр. А. и Н. Гранат и К^о», т. 18. М., [6. г.], с. 370—371.
1489. Ягдало. Историческая монография. — «Вестник Западной России», 1871, № 3, с. 40—89.
1490. Ягодковский. К вопросу о некоторых особенностях изображения действительности в Московской иконописи конца XIV — начала XV веков. Государственная Третьяковская галерея. Материалы и исследования, II, с. 37—50.
1491. Языков Н. Стихотворения. М., 1978.
1. Песнь барда во время владычества татар в России.
2. Баян к русскому воину при Дмитрии Донском, прежде знаменитого сражения при Непрядве, с. 44—45.
1492. Языков Н. Баян русскому воину при Дмитрии Донском, прежде знаменитого сражения при Непрядве. — «Огонек», 1980, № 36, с. 18.
1493. Яковлев Н. Дмитрий Донской. — «Ист. журнал», 1942, кн. 5, с. 138—145.
В статье сопоставляется борьба Дмитрия Донского с татарами с борьбой нашего народа против немецко-фашистских захватчиков.
1494. Якубинский А. П. Краткий очерк зарождения и первоначального развития русского национального литературного языка (XV—XVII века). — «Уч. записки», МГУ, 1956, т. 15, вып. 4, с. 3—35.
1495. Якубовский А. О доблести, о славе. Пьеса «Задонщина» на сцене Тульского драматического театра им. М. Горького. — «Сов. культура», 1980, 5 сент., с. 2.
1496. Ямщиков С. Мастер Куликовской битвы. — «Сов. культура», 1980, 12 сент.
Об иконе XVII в. «Преподобный Сергий Радонежский с житием», на которой изображены важнейшие эпизоды Куликовской битвы.
1497. Ямщиков С. Шедевр из Ярославля. — «Огонек», 1980, № 36, с. 14.
1498. Ян В. Нашествие Батю. М., 1975. 256 с. с илл.
1499. Янин В. Л. К вопросу о золотоордынском «выходе» из Новгорода. В кн.: 600-летие Куликовской битвы. Тезисы докладов и сообщений юбил. научн. конф. 8—10 сентября 1980 года. М., 1980, с. 37.
1500. Ярошевский Э. Н. Дмитрий Донской. М., Восиздат, 1941. 22 с.
То же. М., 1942. 23 с.
1501. Ярошевский Э. Н. Куликовская битва. — «Красн. звезда», 1940, 8 сент.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ УКАЗАТЕЛИ

1502. Араловед Н. А., Пронина П. В. Куликовская битва 1380 г. Указатель литературы. В кн.: Куликовская битва. Сб. статей. М., «Наука», 1980, с. 289—318.
1503. Белокуров С. А. Указатель ко всем периодическим изданиям Общества истории и древностей российских при Московском университете по 1915 год. — ЦОИДР, 1916, кн. 2, IV. 288 с. О Дмитрии Донском, с. 55 (№№ 403, 406—

- 409); об Успенском Дубенском монастыре, с. 57 (№ 433); о походе на Куликово поле, с. 220 (№ 3327); о Куликовом поле, с. 231 (№ 3459); о святых и древностях Рязани, с. 232 (№№ 3491—3492); Икона явления Божией Матери Преподобному Сергию, с. 244 (№ 3603); деревянные священные сосуды, употребившиеся Преподобным Сергием при Богослужении, с. 244 (№ 3606); священническое облачение Преподобного Сергия: фелонь, епитрахиль, поручи, с. 245 (№№ 3610—3611); посох, параманд, аналав, кожаные сандалии, ложка, нож с футляром, принадлежавшие Преподобному Сергию, с. 245 (№№ 3612—3616); службник Преподобного Сергия, с. 251 (№ 3737); медаль, найденная на Куликовом поле, с. 245 (№ 3628); снимок с первого листа рукописного «Слова о великом князе Дмитрии Ивановиче...», с. 253 (№ 3769).
1504. Дмитриева Р. П. Библиография русского летоисчисления (1674—1959 гг.). М.— Л., изд-во АН СССР, 1962. 353 с.
Библиография составлена в хронологическом порядке, содержит 2017 наименований на рус. яз. и избранные работы (177 наименований) на иностр. яз.
1505. Дробленкова Н. Ф. Библиография советских русских работ по литературе XI—XVII вв. за 1917—1957 гг. М.— Л., изд-во АН СССР, 1961. 434 с.
1506. Дробленкова Н. Ф. Библиография работ по древнерусской литературе, опубликованных в СССР. 1958—1967 гг. Ч. 1 (1958—1962 гг.). Л., «Наука», 1978. 205 с.
1507. Дробленкова Н. Ф., Бегунов Ю. К. Библиография научно-исследовательских работ по «Задонщине» (1852—1965 гг.).— В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.— Л., 1966, с. 557—583.
1508. Забелин И. Список и указатель трудов, исследований и материалов, напечатанных в повременных изданиях императорского Общества истории и древностей российских при Московском университете за 1815—1888 годы. М., 1889. 162 с.
1509. Иконников В. С. Опыт русской историографии. В 2-х т. Киев, тип. имп. ун-та, 1891—1908.
Т. 2, кн. 1, с. 1033—1035;
Т. 2, кн. 2, с. 1067—1069.
1510. Инглезни Р. М. Куликовская битва (1380 г.—8 сентября 1955 г.). Краткий список лит.-ры. М., Гос. публ. ист. б-ка РСФСР, 1955. 5 с.
1511. История СССР. Указатель сов. лит-ры за 1917—1952 гг., т. 1. М., изд-во АН СССР, 1956. 724 с.
Куликовская битва, с. 300; «Задонщина», с. 303.
1512. Казакевич А. Н. Советская литература по летоисчислению (1960—1972 гг.). В кн.: Летоисчисл. и хроники. 1976 год. М. Н. Тихомиров и летоиссведенис. М., 1976, с. 294—358.
1513. Каркина Н. Н. За землю Русскую... К 600-летию Куликовской битвы. Рекомендательный указатель литературы. М., 1980. 21 с.
1514. Кинкулькин А. Т. Наши великие предки. Указатель лит.-ры. М., Всесоюзн. кн. палата, 1942. 80 с.
Дмитрий Донской, с. 15—22.
1515. Куликовская битва. 8 сентября 1380 г. Список литературы (машинишсь). Гос. публ. ист. б-ка РСФСР, М., 1980. 20 с.
1516. Ламбин П. П., Ламбин Б. П. Русская историческая библиография. Годы 1855—1864, СПб., имп. Акад. Наук, 1861—1884.
1855 г.—О монастырях, поезде бывших в пределах Рязанской епархии, с. 23 (№ 200); Радонеж, с. 47 (№ 457).
1856 г.—Рязанское княжество, с. 5 (№ 37); Житие святителя Феодора Ростовского, с. 62 (№ 815); Флаговеонная княгиня Евдокия, с. 62 (№ 819).
1857 г.—Куликовская битва, с. 7 (№№ 90—91); Тульская губерния (Куликовская битва), с. 39 (№ 578); Благочерная великая княгиня Евдокия, с. 74 (№ 1164).
1858 г.—История Рязанского княжества, с. 8 (№ 58); князь Олег Рязанский, с. 9 (№ 100).
1859 г.—Прилуцкий монастырь, с. 83 (№ 1507); Цесковъ Рождества Пресвятой Богородицы в Старом Симоновом монастыре, с. 84 (№ 1522); церковь в Беседа, с. 84 (№ 1528).
1860 г.—Стромынский монастырь, с. 94 (№ 1594); Дубенский монастырь, с. 94 (№ 1608).
1861 г.—Князь Михаил Тверской, с. 19 (№ 260); Вознесенский монастырь, с. 82 (№ 1446).
1862 г.—Мамаево побоище, с. 18 (№ 225); Описание городов Тульской губернии в церковно-историческом отношении, с. 54 (№ 883); Угреша, с. 95 (№ 1606); Житие Преподобного Сергия, с. 103 (№№ 1720—1721); Могила схимонаха Ионы (князя Олега Рязанского), с. 103 (№ 1722).
1863 г.—Дмитрий Донской, с. 13 (№ 180); Куликовская битва, с. 13 (№№ 181—182); Освящение церкви Всех Святых на Кулишках, с. 115 (№ 2637); Житие Преподобного Сергия, с. 122 (№№ 2771—2772).
1864 г.—Мамаево побоище, с. 20 (№№ 200—210); Вознесенский монастырь, с. 157 (№ 3206); Симонов монастырь, с. 157 (№ 3210).

1517. Мазасв М. Н. Систематический указатель статей исторического журнала «Древняя и новая Россия». 1875—1881. СПб., тип. А. С. Суворина, 1893. 83 с. Куликовская битва, с. 8 (№ 87); Предание о Куликовской битве, с. 42 (№ 650); Житие Александра Македонского и Сказание о Димитрии Донском, с. 47 (№ 666); Памятник Димитрию Донскому на Куликовом поле (фото), с. 67 (№ 906); Реставрированный план Куликовской битвы, с. 70 (№ 952).
1518. Махновец Л. Е. Украинские писатели. Биобиблиографический словарь, т. 1. Древняя украинская литература (XI—XVIII ст.). Киев, 1960. 979 с. (на укр. яз.).
Повести о Мамаевом побоище, с. 827—831.
1519. Межов В. И. Литература русской истории за 1859—1864 гг., т. 1. СПб., тип. Ф. С. Сущинского, 1866. XVIII. 418 с. Прил. к «Журналу М-ва народного просвещения», 1866.
Димитрий Донской. Куликовская битва, с. 64—65; Успенский Дубенский монастырь, с. 137; Вознесенский монастырь в Московском Кремле, с. 140.
1520. Межов В. И. Литература русской географии, этнографии и статистики, тт. 1—9. СПб., 1861—1880.
Т. 1, год 2-й: №№ 281, 284; год 3-й: № 298; год 4-й: №№ 217, 241, 297.
Т. 2, 1864: № 734; 1865: № 250.
Т. 3, 1867: № 734.
Т. 4, 1869: № 621; 1870: №№ 798, 803, 804, 805, 806.
Т. 5, 1871: № 762, 831; 1872: №№ 512, 1066, 1069, 1139.
Т. 6, 1874: № 396, 1142, 1013.
Т. 7, 1875: №№ 1365, 1366, 1655.
Т. 8, 1877: №№ 607, 1436, 1479; 1878: №№ 809, 1635.
Т. 9, 1879: №№ 761, 762, 764, 1472, 1545; 1880: №№ 1513, 1514, 1521, 1522, 1523, 1524, 1525.
1521. Межов В. И. Русская историческая библиография. Указатель книг и статей по рус. и всеоб. истории и всеоб. наукам за 1800—1854 гг. вкл., т. 1—3. СПб., И. М. Сибиряков, 1892—1893.
Т. 1. О Димитрии Донском, с. 191—193; О князе Олеге Рязанском, с. 193; История Тульской губернии, с. 367—368.
Т. 2. История Рязанской губернии, с. 325—326; История Тульской губернии, с. 331.
Т. 3. Географические сведения о Тульской губернии, с. 57; Статистика Тульской губернии, с. 235; Богоявленский Старо-Голутвин монастырь, с. 372; Старый Симонов монастырь, с. 374; Николо-Угрешский монастырь, с. 375.
1522. Межов В. И. Русская историческая библиография за 1865—1876 гг. вкл., т. 1—8. СПб., тип. Акад. наук, 1882—1890.
Т. 1. Куликовская битва, с. 234—раздел «История России от призвания варягов до свержения татарского ига (862—1480 гг.)», с. 229—234; История Тульской губернии, с. 344—345.
Т. 3. Спасо-Прилуцкий монастырь, с. 75—76; Вознесенский монастырь в Кремле, с. 102; Старый Симонов монастырь, с. 106; Николо-Угрешский монастырь, с. 108; Успенский Стромынский монастырь, с. 108.
Т. 5. История войны с татарами. Куликовская битва, с. 79.
1523. Мельв М. Я. Русский фольклор: Библиографический указатель. 1917—1944. Л., БАН СССР, 1966. 683 с.
1524. Мельв М. Я. Русский фольклор: Библиогр. указатель. 1945—1959. Л., БАН СССР, 1961. 402 с.
Русский героический эпос, с. 173 (№ 108); Национальное сознание Древней Руси (XI—XVII вв.), с. 142 (№ 806).
1525. Неустров А. Н. Указатель к русским повременным изданиям и сборникам за 1703—1802 гг. и к историческому розысканию о них. СПб., тип. П. О. Яблонского, 1898. 805 с.
Димитрий Иоаннович Донской, с. 184; Владимир Андреевич Серпуховской, с. 96.
1526. Осипов К. Куликовская битва.— «Что читать», 1940, № 8, с. 16—19. (Ист. справка и обзор лит.).
1527. Подсаева В. П. Куликовская битва. 1380—1955. (Памятка в помощь библиотечарю). Вступ. статья В. Ашуркова.— Тула, Тульск. кн. изд., 1955. 20 с.
1528. Просвирин Анатолий, священик. Труды архимандрита Леониды (Кавелина) (1822—1891).— «Богословские труды». Сборник 9. М., издание Московской Патриархии, 1972, с. 226—240.
Библиография трудов архимандрита Леониды: №№ 12, 89, 116, 174, 203, 212, 245, 279, 284.
1529. Роспись содержания «Русского архива», изд. П. И. Бартеневым за первые тридцать лет (1863—1892), с азбучным указателем. М., тип. М. Г. Волчаннинова, 1894. IV. 239 с.
Прил. к журн. «Русский архив», 1894, кн. 1. Преподобный Сергий Радонский, с. 1 (№ 6—7); 500-летие Куликовской битвы, с. 1 (№ 8).
1530. Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725—1800, т. 1—5. М., «Книга», 1962—1967.

- Алфавитное расположение материала. Тт. 1—3: А — Я; т. 4 — периодические издания; т. 5 — указатели. Систематический указатель, раздел «История», с. 129; географический указатель, Куликово поле, с. 256.
То же. Дополнения, разыскиваемые издания, уточнения. М., «Книга», 1975. 190 с.
1531. Систематический указатель содержания «Исторического вестника» за 1880—1889 годы. СПб., А. С. Суворин, 1891. 272. XXV с.
Куликовская битва, с. 23 (№ 459—461); Преподобный Сергий Радонежский, с. 42 (№ 854—855); Вознесенский монастырь в Кремле, с. 48 (№ 966); 800-летие Рязани, с. 115 (№ 2383—2384); Куликово поле, с. 116 (№ 2411); Куликовская битва, с. 357 (№ 6845); Митрополит Кириил, с. 383 (№ 7253); Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период (1238—1505 гг.), с. 465 (№ 8536).
1532. Систематический указатель статей исторического журнала «Древняя и Новая Россия», 1875—1881. СПб., 1893. 83 с.
1533. Сошников В. С. Опыт Российской библиографии. Ред., примеч., доп. и указатель В. Н. Рогожина, ч. 1—5. СПб., А. С. Суворин, 1904—1906.
Ч. 1. № 364, 365, 1326.
Ч. 2. А — Д;
Ч. 3. Е — Н;
Ч. 4. О — С;
Ч. 5. Т — Я.
То же: Указатель... СПб., А. С. Суворин, 1908. 253 с.
1534. Тимошук В. В. Систематическая роспись содержания «Русской старины», изд. 1870—1884 гг. СПб., тип. В. С. Балашева, 1885. 282 с.
С. 32 (№ 313) — Петр Горский, участник Куликовской битвы.
1535. Токмаков И. Ф. Каталог рукописям, относящимся до Москвы, Московской губернии, их церквей и монастырей. М., тип. М. П. Щенкина, 1879. 19 с.
Надписи на гробницах в Вознесенском девичьем монастыре в Кремле, с. 10 (№ 51); Известия о Коломне и ее уезде, с. 12 (№ 61); Описание Коломны, с. 12 (№ 62).
1536. Токмаков И. Указатель материалов для изучения истории и археологии Московской губернии, вып. 1—5. М., 1880.
Вып. 1. О явлении иконы Святителя и Чудотворца Николая благоверному князю Димитрию Донскому (рукопись Московской епархиальной библиотеки), № 5. История церкви Рождества Пресвятой Богородицы в Старом Симоновом монастыре. М., 1870, № 29.
Вып. 2. Коломенская епархия, № 26.
Вып. 3. 500-летие Серпухова, № 118; Николо-Угрешский монастырь, № 208; Строминский Дубенский монастырь, № 218; Вознесенский монастырь в Кремле, № 223—225; Старый Симонов монастырь; № 236—240; 298, 326, 474, 596; Церковь Рождества Пресвятой Богородицы в Старом Симоновом монастыре, № 596.
1537. Хавский Петр. Восемисотлетие Москвы или указатель источников для топографии и истории. Семь веков. М., 1847.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БСЭ	—	Большая советская энциклопедия
ГИМ	—	Государственный исторический музей (г. Москва)
епарх. вед.	—	епархиальные ведомости
ЖЗЛ	—	Жизнь замечательных людей (серия книг)
ЖМНП	—	Журнал министерства народного просвещения
Изд. тип.	—	
имп. двора	—	издание типографии императорского двора
ИРЛИ	—	Институт русского языка, литературы и искусства (Пушкинский дом)
ЛГПИ	—	Ленинградский государственный педагогический институт
МГИАН	—	Московский государственный историко-архивный институт
МГПИ	—	Московский государственный педагогический институт
МГУ	—	Московский государственный университет им. Ломоносова
ОЛДП	—	Общество любителей древней письменности
ОРЯС	—	Отделение русского языка и словесности
СИЭ	—	Советская историческая энциклопедия
ТОДРЛ	—	Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы и искусства (Пушкинский дом)
УзФАН	—	Узбекский филиал АН СССР
ЦГАДА	—	Центральный государственный архив древних актов

- ЦДЛ --- Центральный Дом литераторов
 ЦДСА --- Центральный Дом Советской Армии
 ЧОИИР --- Чтения в Обществе истории древностей российских
 ЧОИИЛ --- Чтения в Обществе истории Пестора Летописца

«The Journal of the Moscow Patriarchate» (English)

- Rostislav Lozinsky, Archpriest. The Dawn of Freedom over Russia. "The Journal of the Moscow Patriarchate", No. 11, 1980, p. 62-71.
 "The Journal of the Moscow Patriarchate", No. 12, 1980.
 Contents:
 For the 600th Anniversary of the Victory at Kulikovo Patriarch Pimen's Address at the Solemn Meeting in the MTA, p. 6.
 Patriarch Pimen's Speech at the Reception on September 21, 1980, p. 7.
 Celebrations of the Anniversary, p. 8.
 Metropolitan Yuvencaliy's Address in the Cathedral of the Epiphany in Kolomna, p. 13.
 Metropolitan Aleksiy's Address in the Village Church at Kurkino, Tula Diocese, p. 14.
 Metropolitan Yuvencaliy's Address in the Church at Bogoroditsk, p. 15.
 Metropolitan Filaret's Address in the Cathedral Church of All Saints in Tula, p. 16.
 Metropolitan Aleksiy's Address at the Solemn Meeting in the MTA, p. 18.
 Archbishop Prof. Pitirim's Speech at the Solemn Meeting in the MTA, p. 20.
 A. I. Chizhov's Speech at the Annual Convocation of the LTA, p. 25.
 Hegumen Innokentiy's Sermon in the Dormition Cathedral of the Lavra, p. 28.
 The Don Icon of the Mother of God by L. Prave, p. 30.
 For the 600th Anniversary of the First Russian Parental Saturday by V. Ovsyannikov, p. 34.
 Celebration of the 600th Anniversary of the Kulikovo Battle. "The Journal of the Moscow Patriarchate", 1980, No. 10, p. 2.
 Message of Patriarch Pimen and the Holy Synod for the 600th Anniversary of the Victory at Kulikovo. "The Journal of the Moscow Patriarchate", 1980, No. 9, p. 5.
 Saint Sergiy's Prayer to the Holy Trinity and the Prayer to Saint Sergiy of Radonezh. "The Journal of the Moscow Patriarchate", 1980, No. 1, p. 77.
 Smirnov Vadim, Archpriest. Russia's Elect Voivode. "The Journal of the Moscow Patriarchate", 1980, No. 4, p. 64.
 Smirnov Vasilii. Saint Andrei Rublyov, the Icon-Painter. "The Journal of the Moscow Patriarchate", 1980, No. 10, p. 60.
 Smirnov Vasilii. The Frescoes by St. Andrei Rublyov in the Cathedral of the Dormition in Zvenigorod. "The Journal of the Moscow Patriarchate", 1980, No. 5, p. 68.
 The Rout of Mamai. "The Journal of the Moscow Patriarchate", 1980, No. 10, p. 57.
 Volgin A. Holy Shrine of the Russian Land. "The Journal of the Moscow Patriarchate", 1981, No. 12.

Содержание предыдущих сборников «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ОДИННАДЦАТЫЙ

Архиепископ Михаил (Чуб). Святой священномученик Мефодий и его богословие. (Окончание)	5-51
Митрополит Иоанн (Вейдланд). Князь Федор Черный	55-77
Проф. В. Д. Сарычев. О почитании Божией Матери	78-89
Проф.-прот. Л. Воронов. Документы и акты, входящие в состав Десятой Первого Вселенского Собора 325 года	90-111
А. И. Иванов. О пребывании Максима Грека в доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции	112-119
Проф. К. Е. Скурат. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения	120-128
Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти	129-161
Богословские собеседования II между представителями Русской Православной Церкви и Евангелического Лютеранской Церкви Финляндии	
Коммюнике	162-163
Резюме по евхаристической теме	163-164
Епископ Михаил (Мудьюгин). Евхаристия как порождение жертвоприношения	164-173
Проф. В. Д. Сарычев. О Евхаристии	173-181
Прот. С. Лехтонен. Евхаристия и жертва Христа	181-188
Проф. А. Г. Николайнен. Евхаристия в свете исследований Священного Писания Нового Завета	183-192
Резюме по теме «Справедливость и спасение»	192-193
Доц. А. И. Осипов. Справедливость и спасение	193-197
Проф. К. Пиринен. Справедливость и мир	198-203
Доц. К. Тойвиайнен. Справедливость и спасение с точки зрения лютеранской социальной этики	203-209
Публикации	
Свящ. А. Просвирнин. В похвалу Преподобному Сергию, игумену Радонежскому, всея Руси чудотворцу	210-215
Житие и житие Преподобного отца нашего игумена Сергия	216-229
Об авторах	230

СБОРНИК ДВЕНАДЦАТЫЙ

Епископ Гурий. Богоданный человек. Опыт православной теодиики жизни	5-72
Павел Флоренский. Понятие Церкви в Священном Писании (Догматико-экзегетические материалы к вопросу о Церкви)	73-183
А. И. Иванов. Максим Грек и Савонарола	181-208
Проф. М. А. Старокадомский. Неоплатонизм и христианство	209-216
Архимандрит Ириней (Середний). Профессор С. В. Троицкий, его жизнь и труды в области канонического права	217-247
Об авторах	248

СБОРНИК ТРИНАДЦАТЫЙ

Митрополит Никодим. Благословенный юбилей	5-7
П. Уржумцев. Профессор Николай Дмитриевич Успенский. (К 50-летию научной деятельности)	8-19
П. Дудинов. Список трудов профессора П. Д. Успенского	20-25
Н. Иванов. Музыковедческая деятельность профессора П. Д. Успенского	26-39
Проф. Н. Д. Успенский. Анафора. (Опыт историко-литургического анализа.)	40-117
Проф. Н. Д. Успенский. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке	118-171
Архиепископ Михаил (Чуб). К вопросу об источниках богословия св. священномученика Мефодия. Священное Писание в творениях св. Мефодия	172-180
Протоиерей Петр Бубуруз. «Апостольское предание» св. Ипполита Римского. (Происхождение памятника и его отношение к литургико-каноническим памятникам III-V веков.)	181-200
Архимандрит Кирилл (Гундяев). К вопросу происхождения диакона	201-207
Публикации	
К. И. Логачев. Документы Библейской Комиссии. Рукописный материал для научного издания славянского перевода Ветхого Завета	208-245

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 Рублев - великий художник Древней Руси	77-91
В. Н. Лосский. Апофата и триничное богословие	95-101
В. Н. Лосский. Богословие образа	105-113
В. Н. Лосский. Богословское понятие человеческой личности	111-120
В. Н. Лосский. Догмат о всеобщем зачатии	121-125
Архиепископ Михаил (Чуб). Прелазие Церкви и богословия св. Мефодия	126-133

Архиепископ Михаил (Чуб). Греческая философия и литература в творениях св. Мефодия	131	113
К. И. Логачёв. Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала	111	153
Докл.-прот. Владимир Сорокин, К. И. Логачёв. Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания	151	159
К. И. Логачёв. К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (лексико-фразеологические проблемы русского перевода)	160	165
Публикации		
К. И. Логачёв. Документы Библиейской 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 оглащаемых	25	55
Митрополит Антоний (Мельников). Блаженный Августин как катехизатор	56	60
Протоиерей Александр Державин. Четин-Мшени свитителя Дмитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник	61	115
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. Благоуствие 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. Четин-Мшени свитителя Дмитрия, 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
Паша автора	222	221

СБОРНИК СЕМНАДЦАТЫЙ

Епископ Григорий (Лебедев). Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благоуствие святого евангелиста Марка) (окончание)	3	84
Ця богословского наследия священника Павла Флоренского	85	248

СБОРНИК ВОСЕМНАДЦАТЫЙ

Проф. Н. Д. Успенский. Чин всеобщего бдения на православном Востоке и в Русской Церкви (гл. I-V)	5	117
В. Н. Лосский. Предание отцов и схоластика. Боговидение в библиейском образе мысли и богومыслии отцов первых веков	118	135
Архиепископ Лоллий (Юрьевский). Александрия и Египет	136	179
Проф. А. И. Осипов. О некоторых принципах православного понимания экуменизма	180	187
Иеромонах Августин (Никитин). Православное учение о примирении между Богом и человеком	188	222
Проф. А. И. Иванов. Несколько замечаний к вопросу о лексиконе «Синда»	223	230
Библиография		
Митрополит Антоний (Мельников). Х. Сомань. Святой Кириак, епископ Карфагенский и «папа» Африканский	231	237

СБОРНИК ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ

Проф. Н. Д. Успенский. Чин всеобщего бдения на православном Востоке и в Русской Церкви (глава VI)	3	69
Блаженный Августин. Писоведь	71	261

СБОРНИК ДВАДЦАТЫЙ

Митрополит Антоний (Мельников). Предисловие	3	4
И. Ц. Миронович. О богословских воззрениях митрополита Никодима	5	14
Архимандрит Никодим (Ротов). История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме	15	82
Митрополит Никодим (Ротов). Иоанн XXIII, папа Римский	83	240
Библиография. Игумен Августин (Никитин). Список трудов митрополита Никодима	211	248

СБОРНИК ДВАДЦАТЬ ПЕРВЫЙ

Архиепископ Михаил. Некоторые вводные замечания к тематике настоящего сборника	3	4
Проф. Н. Д. Успенский. Византийская литургия	5	53
Евхаристия. (Согласованный документ из доклада Комиссии «Вера и церковное устройство» Всемирного Совета Церквей № 73 «Одно Крещение, одна Евхаристия и взаимно признаваемое служительство»)	54	59
Проф.-прот. Л. Воронов. Евхаристия	60	70
Архиепископ Михаил. Евхаристия по учению Православной Церкви	71	89
Архиепископ Михаил. Благодатное преобразование преображение мира и святая Евхаристия	90	102
Архиепископ Михаил. Евхаристия и священство	103	117
Архимандрит Арсений. Как часто древние христиане причащались?	118	119
Таина благодарения. Литургия Божественной Евхаристии (из отеческого предания)	120	156
Архиепископ Владимир. Экклесиология в русском богословии в связи с экуменическим движением	157	169
Епископ Григорий (Лебедев). Евангельские образы	170	180
Архиепископ Лоллий (Юрьевский). Александрия и Египет	181	220
Игумен Августин (Никитин). Преподобный Венидикт Пурейский (480-543)	221	240

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Председатель редколлегии — митрополит Ленинградский и Новгородский **Антоний**

Члены редколлегии:

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

Архиепископ Тамбовский и Мичуринский **Михаил**

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

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

Архиепископ Вологодский и Великоустюжский **Михаил**

Николай Успенский, заслуженный профессор Ленинградской духовной академии

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

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

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

Алексей Осипов, профессор Московской духовной академии

Профессор **Дмитрий Огицкий**

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

Евгений Карманов, старший научный редактор редакции «Журнала Московской Патриархии»

Алексей Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений

Павел Уржумцев, заместитель главного редактора «Журнала Московской Патриархии»