

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

24

ISSN 0320—0213

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ

СБОРНИК ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА ● 1983

СОДЕРЖАНИЕ

Проф. Н. Д. Успенский. Византийская литургия (гл. 4) . . .	5
Архиепископ Лоллий. Александрия и Египет (<i>продолжение</i>) . . .	46
Евсевий Памфил. Церковная история (<i>продолжение</i>) . . .	97
Протоиерей Лев Лебедев. Патриарх Никон (<i>окончание</i>) . . .	139
Проф. Д. П. Огицкий. Великий князь Войшелк	171
Проф. К. Е. Скурат. Единство Святой Церкви и Поместные Православные Церкви	197
Вл. Лосский. Александрия	214
Священник Павел Флоренский. Макрокосм и микрокосм . . .	230
А. М. Воскрешение чаемое или восхищаемое?	242
В. А. Никитин. Житие и труды святителя Евфимия, архи- епископа Новгородского	260
Игумен Макарий (Веретенников). Берестяные грамоты как источник русской церковной истории	307
Монахиня Игнатия. Церковно-песнотворческие труды ино- книи Кассии	320

CONTENTS

Prof. N. D. Uspensky. Byzantine Liturgy (Chapter 4)	5
Archbishop Lollyi. Alexandria and Egypt (continued)	46
Evseviy Pamfil. Church History (continued)	97
Archpriest Lev Lebedev. Patriarch Nikon (concluded)	139
Prof. D. P. Ogitsky. Grand Duke Voishelk	171
Prof. K. E. Skurat. Unity of the Holy Church and Local Orthodox Churches	197
VI. Lossky. Alexandria	214
Father Pavel Florensky. Macrocosm and Microcosm	230
A. M. Resurrection As We Desire Or Anticipate?	242
V. A. Nikitin. Life and Work of St. Evfimiy the Archbishop of Nov- gorod	260
Hegumen Makariy Veretennikov. Birchbark Gramoty As Source of Russian Church History	307
Sister Ignatia. Ecclesiastical Hymnody of Sister Kassiya	320

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 Выборгский **Кирилл**, ректор Ленинградской Духовной Академии

Архиепископ Вологодский и Великоустюжский **Михаил**, профессор Ленинградской Духовной Академии

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»

Алексей Буевский, ответственный секретарь Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата

Павел Уржумцев, заместитель главного редактора «Журнала Московской Патриархии»

Евгений Карманов, член Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата

Н. Д. УСПЕНСКИЙ,
заслуженный профессор
Ленинградской Духовной Академии,
доктор церковной истории

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТУРГИЯ (Историко-литургическое исследование)*

Глава 4

ЦЕЛОВАНИЕ СВЯТЫХ (ПОЦЕЛУИ МИРА)

Великий вход — это древний акт приношения хлебов и вина на престол для их освящения, как евхаристических Даров. Исторически он был связан с тремя компонентами: 1) тайным чтением предстоятелем молитвы «Никто же достоин!...», 2) омовением рук священнослужителей и 3) поцелуем мира, или, что то же, целованием святых. Компоненты не одновременного происхождения и за длительное время их существования подвергались модификации. Поэтому, чтобы представить историю их возникновения и модификации, мы должны рассматривать их в том порядке, в каком они возникли.

ПОЦЕЛУИ МИРА

Поцелуй мира — самый ранний из перечисленных компонентов. Он ведет свое начало от иудейского поцелуя, которым обычно евреи приветствовали гостей во время братской трапезы.

Евангелист Лука описывает эпизод, имевший место в доме фарисея Симона, пригласившего Господа на ужин. Пришедшая в дом женщина грешница, стоя позади Иисуса, стала плача обливаться слезами Его ноги и отирать их волосами своей головы, целовала их и мазала миром. Фарисей же, видя это, сказал сам в себе: если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница... Христос сказал ему: «Симон! Я имею нечто сказать тебе: ...видишь ли ты эту женщину? Я пришел в твой дом, и ты воды Мне на ноги не дал; а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отёрла. Ты целования Мне не дал, а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги; ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги. А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много...» (Лк. 7, 40, 44—47).

* Продолжение. Начало см. в «Б. тр.», сб. 22, 23.

Апостол Павел наставлял христиан: «Приветствуйте друг друга святым целованием» (2 Кор. 13, 12).

Первое историческое свидетельство о существовании у христиан поцелуя во время богослужения дошло до нас в первой Апологии мученика Иустина Философа. Он говорит, что человека, уверовавшего и принявшего крещение, члены общины вели «к так называемым братьям в их собрание для того, чтобы с усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном, и о всех других повсюду находящихся, чтобы нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами, исполнителями заповедей, для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга целованием»¹.

Вторым нашим источником является «Апостольское предание» святого Ипполита Римского, написанное около 215 года².

Во время святого Ипполита в Церкви уже существовали катехизические поучения для готовящихся к принятию крещения. На этих поучениях могли присутствовать и крестившиеся. Тем и другим Ипполит посвящает особую главу «О молитве тех, кто слушает слово»³. Как ревностный хранитель апостольских преданий Ипполит не позволяет оглашаемым молиться вместе с верными. Помня, что Иуда предал Христа поцелуем после того как он взял на Тайной вечери из рук Учителя кусок хлеба и в него вошел сатана (Ин. 13, 27), Ипполит категорически запрещает оглашаемым молиться вместе с верными, потому что общая молитва должна завершаться поцелуем. Целование же некрещенных «еще не свято»⁴, поскольку они сами, не будучи крещенными, не имеют дара Духа Святого. Основанием для запрещения совместной молитвы некрещенных с крещенными служили слова апостола Павла о даровании в крещении дара Духа Святого, без которого человек не может исповедывать Иисуса Христа Господом, то есть Сыном Божиим. «Никто говорящий Духом Божиим не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3).

Вместе с тем святой Ипполит имеет в виду оградить святость поцелуя мира и в тех собраниях, где присутствуют только верные. «Верные же пусть приветствуют друг друга: мужчины мужчин, и женщины женщин, но мужчины пусть не приветствуют женщин»⁵.

Первый поцелуй крещаемому давал епископ, после того как тот выйдет из воды. Епископ наливал освященный елей себе на руку и, возлагая ее на голову новопросвещенного, говорил: «Помазываю тебя святым елеем, во имя Господа Отца Вседержителя и Иисуса Христа и Святого Духа». И, помазав лоб его, давал ему первый братский поцелуй⁶. Так епископ совершал помазание каждого из новопросвещенных в отдельности.

Изложив порядок завершения крещения, Ипполит далес пишет: «И с этого времени пусть молятся они вместе со всем народом. Молиться же с верными прежде, чем они исполнят всё это, они не должны. После молитвы пусть дают им (т. е. новопросвещенным.— Н. У.) целование мира⁷. Поэтому современник Ипполита Тертуллиан, пресвитер Карфагенской церкви, называет поцелуй мира печатью молитвы (signaculum orationis)⁸.

Третьим нашим источником служит «Страдание святой Перпетуи», в котором многократно упоминается «поцелуй мира», или «целование святых».

Несколько слов из истории появления этого литературного памятника. После ужасного гонения на христиан императором Марком Аврелием (160—180) правление его преемников Коммода (180—192) и Септимия Севера (193—211) можно назвать климатом постепенного изменения религиозной политики императоров в пользу христиан. Курс настолько сместился вправо, что в народе ходила молва, якобы оба императора были тайными христианами. Карфагенский пресвитер Тертуллиан, юрист по образованию и автор многих трактатов, писал о Септимии Севере, что этот император не только не преследовал христиан, но «еще дал свидетельство в их пользу и противостоял ярости народной, направленной против них»⁹. Возможно, что под этим свидетельством Тертуллиан имел в виду изданный в 202 году закон, запрещавший под страхом смертной казни прозелитизм как в иудейство, так и в христианство. Согласно этому закону, принявшие крещение до его издания не подвергались преследованию.

Закон, распространявшийся только на принявших крещение после его издания, являлся косвенным признанием законности существования христианства вообще, и в этом смысле можно понять выражение Тертуллиана, как одобряющее закон, имеющий для христиан значение гаранта свободы их вероисповедания.

Что же касается строжайшего запрещения под страхом смертной казни принимать крещение после издания закона, то в данном случае император шел на компромисс с кровавыми низами населения, недовольными его либерализмом по отношению к христианам.

В том же 202 году в Карфагене были арестованы: молодая женщина 22 лет, недавно овдовевшая и имеющая грудного ребенка, дочь знатных родителей, благородного воспитания и высокообразованная Перпетуя, ее брат Сатур, ее рабыня Фелицитата и ее муж Ревокат и еще два молодых человека — Сатурнин и Секунд¹⁰.

В основе «Страдания» лежит личный дневник Перпетуи (главы 2—10)¹¹.

Последнюю из этих глав она написала после вынесения ей смертного приговора, под впечатлением сновидения, в котором она боролась с чудовищем и одержала над ним победу. Здесь она оставила последнюю запись: «Вот я записала всё, что происходило со мной до дня представлений. Поймите меня, что не со зверем я боролась, но сражалась с дьяволом; и победила его. Это я написала для любознательных; то же, что будет в амфитеатре, пусть напишет желающий»¹². Главы 11—13, в которых описан сон Сатура, принадлежат последнему¹³.

Кто же приписал 1-ю главу, имеющую значение предисловия к «Страданию», и последние главы, с 14-й по 21-ю, в которых описываются страдания мучеников в амфитеатре? Сходство языка, синтаксиса, терминологии и идей между трудами Тертуллиана: «К мученикам», «О терпении» и «Страданием мучениц Перпетуи и Фелицитаты» (так иногда называется «Страдание мученицы Перпетуи»), не вызывает сомнений. Он же вписал в начале 11 главы фразу, связующую описание сновидения Сатура с предсмертными словами Перпетуи (гл. 10)¹⁴: «Sed et Satorus benedictus hanc visionem suam edidit, quam ipse conscripsit».

«Страдание» написано на латинском и греческом языках. В тридцатых годах текущего столетия известный немецкий византолог Г. ван

Бекк высказал предположение, что латинский и греческий списки «Страдания» принадлежат одному и тому же лицу. Но это мнение не нашло поддержки среди ученых, так как сравнение латинского и греческого текстов в главах 16, 3 и 21, 2 показало, что латинский текст был оригиналом, а греческий — переводом, потому что перифраз данных мест может быть понят только в латинском тексте¹⁵. Ж. Квастен высоко ценит «Страдание», как одно из лучших произведений древнехристианской литературы и уникум, вышедший из-под пера самих мучеников¹⁶.

Подробные сведения о мученической кончине Перпетуи Тертуллиан мог получить от оглашаемого Рустика, который присутствовал в амфитреатре и разговаривал с самой мученицей, когда она пришла в сознание после ранений ее дикой коровой¹⁷. О кончине же Сатура он мог узнать со всеми подробностями от начальника тюремной охраны Пудента, о котором Перпетуя после вынесения смертного приговора ей, Сатуру и их друзьям оставила в дневнике запись: «По прошествии нескольких дней Пудент, начальник тюремной охраны, видя, что Бог покровительствует нам, оказал нам великую честь, позволив нашим братьям приходиться к нам и утешать нас, и самим утешаться»¹⁸. После боя с дикой коровой пришедшая в сознание Перпетуя «позвала к себе своего брата и другого оглашаемого и сказала им: «Стойте в вере, любите друг друга и не смущайтесь моими страданиями»»¹⁹.

Кто же был тот оглашаемый, которого вместе с братом позвала Перпетуя? Об этом мы узнаем из дальнейшего текста «Страдания». Здесь читаем: «В это же время, то есть простившись с Перпетуей, Сатур, войдя в другой портик с начальником тюремной охраны Пудентом, сказал ему: «разве я не говорил тебе раньше, что звери мне ничего не делают? Веруй от всего сердца. Я умру только от леопарда». И действительно в конце спектакля леопард, бросившись на него, одним ударом зубов ранил его так сильно, что кровь полилась большой струей, и народ кричал ему: «Вот крещающийся во второй раз!»²⁰ Переверни здорового! Переверни здорового! Чтобы встал здоровым, который был вымыт на этом месте!» Сатур же, обратившись к Пуденту, сказал: «Прощай, мой друг! Помни о моей вере и подражай ей, пусть не смущает тебя моя смерть, но ободряет и укрепляет на страдания». Сняв со своего пальца перстень, он окунул его в своей крови и, подавая Пуденту, сказал: «Прими его как залог нашей дружбы, носи его из любви ко мне и пусть кровь, которой он обогрел, напоминает тебе, что сегодня я пролил ее ради Иисуса Христа». Его отнесли в помещение, где лежали не умершие от своих ран»²¹.

Церковноисторическая наука не знает второго документа, подобного «Страданию мучениц Перпетуи и Фелицитаты», весьма значительная часть которого была бы написана собственноручно узниками в ожидании ими «Нового рождения» (так называли христиане день кончины мучеников). Содержание «Страдания» имеет большое значение для истории христианства, для понимания психологии мучеников, переживших страшные страдания и мужественно умиравших. В свидениях же, которые описали сами узники, мы видим небесную евхаристию, «Доброго пастыря» (Ин. 10, 11, 14), кормящего своих овец молоком, видим целование святых, что не сохранилось ни в описаниях, ни в изображениях. В этом отношении «Страдание» является для науки источником, на основании сведений которого можно получить

хотя бы относительно верное представление об интересующем нас обряде раннехристианского богослужения.

За несколько дней до первого сновидения Перпетуя и все заключенные одновременно с ней были крещены (христиане пользовались возможностью за деньги, которые они давали тюремной охране, провести в тюрьму священника, который оглашал и крестил там желающих)²². О первом сновидении, которого она сподобилась после крещения, она записала: «Я видела золотую лестницу, чрезвычайно высокую, которая доходила от земли до неба, но такую узкую, что по ней можно было восходить только поодиночке, потому что ее бока были увешаны и утыканы острыми мечами, охотничьими ножами, дротниками, косами, кинжалами и длинными пиками, так что если пойти по ней без осторожности и опустив глаза вниз, то нельзя остаться неповрежденным. Внизу у лестницы сидел страшный дракон²³, который готов был броситься на каждого, кто хотел подойти к лестнице. Сатур все время домогался войти и вошел первым. Поднявшись на последнюю ступеньку, он обратился ко мне: «Перпетуя, я жду тебя, но опасайся, чтобы дракон не проглотил тебя». Я крикнула брату: «Я не боюсь его», и с именем Господа Иисуса Христа решила идти. Дракон отвернулся, и когда я делала первый шаг на лестницу, наступила на него, как на ступеньку. Взойдя на лестницу, я оказалась в большом саду, среди которого стоял благообразный человек в одежде пастуха, волосы у него были белы, как снег, около него стояло стадо овец, которых он доил. Здесь же стояли бесчисленные тысячи лиц, одетых в белые одежды. Наклонив голову и назвав меня по имени, он сказал мне: «Ты, дочь моя, хорошо прошла». И дал мне молока, которое только что надоил. Оно было так густо, как сыр. И я, сложив руки, приняла его и съела. И все стоящие кругом сказали: Аминь»²⁴.

Второй ее сон, он же и последний перед смертью в амфитеатре. Вот что она писала: «Накануне представлений я видела сон. Мне показалось, что диакон Помпон подошел к воротам нашей тюрьмы, громко застучал в них, и я выбежала, чтобы отворить ему их. Он был одет в белую одежду из очень дорогой материи и украшенную по краям множеством золотых гранатов. Он сказал мне: «Перпетуя, я жду тебя; пойдем». И взял меня за руку, и мы пошли по узкой и тернистой дороге. Сделав несколько поворотов, мы пришли к амфитеатру. Он привел меня на середину и говорит мне: «Не бойся, я приду сражаться вместе с тобой и за тебя», и ушел. Так как я была уверена, что мне придется быть со зверями, мне было непонятно, почему не выпускают зверей против меня. В это время появился египтянин²⁵ ужасно отвратительной наружности, который с толпой подобных ему безобразных двигался ко мне и предложил бороться. Тотчас явились ко мне с услугами весьма добрые молодые люди. Они сняли с меня одежду, и я почувствовала себя мужественной и сделалась сильным работником. Эти молодые люди намазали меня маслом, как полагалось мазаться тем, которые вступали в борьбу или в бой. И когда я готова была вступить, ко мне подошел человек высокого роста и осаннистый. На нем была пурпуровая одежда с множеством складок и с бриллиантовой застежкой. У него в руках была трость, какую носят управители на играх, и зеленая ветвь с золотыми яблоками. Приказав всем молчать, он сказал: «Если египтянин одержит победу над женщиной, то ему будет позволено убить ее. Но если женщина

окажется победительницей египтянина, в таком случае она получит эту ветвь и эти золотые яблоки». Сказав это, он занял свое место. Мы схватились с египтянином и начали борьбу. Он старался свалить меня, а я избегала его хитростей и наносила ему удары в лицо. Я чувствовала себя как бы поднявшейся на воздух, и мне было легко поражать противника. Видя, что борьба может затянуться, я сложила свои руки так, что пальцы одной заходили между пальцами другой, и опустила их на голову египтянина. Он упал на песок. Зрители аплодировали мне, а мои добрые защитники запели, и их мелодия смешивалась с аплодисментами народа. Я подошла к наблюдателю игр, который был свидетелем моей борьбы, и получила ветвь с золотыми яблоками. Вручая мне эту ветвь, он сказал: «Дочь моя! да будет мир с тобою вечно!»²⁶ Я вышла из амфитеатра воротами, которые называются Санви-вариум»²⁷.

Как было сказано выше, главы 11—13 были написаны братом Перпетуи Сатуром. Сатуру тоже снился сон, в котором он и его сестра Перпетуя присутствовали на небесном богослужении и участвовали в обряде целования святых. «И мы шли близ какого-то места, имеющего стены, словно сделанные из света, и из дверей этого места вышли четыре ангела, которые одели нас в белые одежды; и мы шли и услышали настойчивые голоса непрерывно говорящих: «Свят, Свят, Свят». И мы видим сидящего на этом месте какого-то человека убеленного, локоны которого подобны снегу и свежести лица его, ноги же его невидимы. И справа и слева от него по четыре старца, а за ним множество пресвитеров. Когда же мы были приведены и стали перед тронном, четыре ангела приподняли нас, и мы поцеловали его и он возложил на нас руки. И прочие пресвитеры сказали: «Станьте, будем стоять и творить мир». И после обмена поцелуем старейшие служители сказали нам: «Идите и радуйтесь». И я спросил: «Перпетуя, какое ты имеешь желание?» Она сказала: «Благодарение Богу за то, что я во плоти была с благодатью, теперь же хочу больше»²⁸.

Мы остановились на последнем дне жизни мучеников. Подходим к последнему часу ее. После небольшого перерыва кровожадная масса стала требовать, как она всегда это делала, чтобы недобитых страдальцев выдали гладиаторам. По ее требованию на арену были введены и карфагенские мученики. Они все вместе стали и без видимого волнения и слез дали друг другу последний братский поцелуй и отдались в руки гладиаторов. Сатур скончался первым, как и сказано было ему во сне Перпетуи, что он первым преодолел устрашения дракона и поднялся на лестницу, ведущую на небо. Дольше всех мучилась Перпетуя. Она попала в руки неопытного гладиатора. Его дрожащая рука наносила ей раны, от которых она чувствовала боль, но не могла умереть. Тогда она сама поднесла его нож к своей шее и показала ему, куда надо воззить его, что он и сделал²⁹. Это было 7 марта 202 года.

Римские зрелищные представления отличались жестокостью, доходившей до кровожадности. В особенности это проявлялось по отношению к христианам. О последних мало знали, и сами христиане не афишировали ни своей жизни, ни богослужения. «Понаслышке» о них говорили, что они на своих собраниях пьют кровь младенцев и занимаются колдовством, так что могут уйти при закрытых дверях, могут показаться мертвыми и потом встать живыми. Эти искаженные пред-

ставления о христианах, их богослужении и вере беспокоили темную массу, и терзание христиан дикими животными вызывало еще большую ненависть к мученикам. Поэтому они требуют, чтобы недобитых вновь вывели на арену. Более того, когда на арене не оставалось ни одного живого, мертвых выносили на середину с тем, чтобы, когда гладнатор пронзит тело каждого мертвеца, каждый зритель своими глазами мог убедиться в том, что все осужденные на растерзание умерщвлены.

Описав кровожадность язычников и трусость их перед трунами, Тертуллиан краткими словами противопоставляет им мужественную смерть мучеников: «Прежде чем это (произошло), они дали друг другу общий поцелуй, чтобы их страдание составило торжество мира» (*ante iam osculati invicem, ut martyrium per solemnia pacis consummarent*)³⁰.

Это мир Христов, который Он дал апостолам в прощальной беседе с ними. «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам, не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14, 27). Источником этого мира является любовь не только к родным и добрым знакомым, но и ко всем людям вне зависимости от их национальности и вероисповедания, возраста и пола. Иоанн Богослов указывает на такую любовь как на путь к познанию Бога. «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь... Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем... Кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо нелюбящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит» (1 Ин. 4, 8, 16, 20).

Апостол Павел перечисляет духовные плоды христианской любви: «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5, 22—23). «На таких несть закона» (там же, ст. 23), то есть, если ветхозаветный человек мог считать добродетели как некую заслугу перед Богом, то для христианина все эти добродетели являются потребностью его души и поэтому не могут быть исчисляемы. Высшую ступень добродетели имеют «те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (там же, ст. 24). Свое наставление апостол заканчивает словами: «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны. Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать» (ст. 25—26). Это минимум тех нравственных качеств, без которых не может быть христианского отношения к людям.

В гомилии 78 на Евангелие Иоанна Богослова Златоуст говорит: «Ничто не может сравниться с единомыслием и согласием. При этом и один бывает равен многим... Видишь ли необыкновенную силу любви... Чего не может сделать природа, то может сделать любовь. Одной частью он будет здесь, а другой там, или, лучше,— он весь здесь и весь — там... Поэтому-то и в таинствах мы целуем друг друга, чтобы нам, многим, быть — едино»³¹.

Он же в четвертой беседе «О Непостижимом» говорит о времени совершения обряда и его значении. «Это повелевает всем диакон, когда говорит: «Прямо станем добре», и это установлено не напрасно и не без причины... В послании он (апостол Павел.— Н. У.), обращаясь к людям павшим и отчаявшимся под бременем несчастий, говорит: «Итак, укрепите опустившиеся руки и ослабевшие колени» (Евр. 12, 12). Неужели он говорит о руках и ногах телесных? Нет, он

беседует не со скороходами, и не с борцами... Представь, близ кого ты стоишь, с кем будешь призывать Бога — с херувимами! Для того нам и повелевается в это время стоять добре, ибо стоять добре значит не что иное, как стоять так, как следует человеку стоять перед Богом»³².

К. А. Свайнсон полагает, что эти слова исконы были началом этого обряда³³. Предположение Свайнсона подтверждается описанием сновидения Сатура, в котором он видел себя и Перпетую присутствующими на небесном синаксисе, где обряд целования святых начинался словами пресвитеров: «Станьте, будем стоять и творить мир». Возможно, что такими словами обряд целования святых начинался уже во II веке.

Несколько слов о причащении молоком из рук «Доброго пастыря», которого удостоилась Перпетуя в сновидении. Идейную основу для причащения молоком дали слова апостола Петра: «Как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение, ибо вы вкусили, что благ Господь» (1 Петр. 2, 2—3).

В Апостольском предании сказано, что после того, как будет дано целование мира, диаконы приносят епископу приношение (хлеб), чашу со смешанным вином и молоко, смешанное с медом, что означает полноту обетования, данного отцам, когда Он сказал: «Дам вам землю, источающую молоко и мед», которую и дал — Тело Свое — Христос, от Которого, подобно маленьким детям, питаются верующие, превращая горечь сердца в сладость Слова, вода также в приношении — знак омовения, чтобы и внутренний человек, то есть духовное начало получило то же, что и тело³⁴.

Причащение совершалось так. Преломив хлеб, епископ давал каждому кусочек и при этом говорил: «Хлеб Небесный во Христе Иисусе», принимающий отвечал: «Аминь». Три пресвитера или диаконы стояли с чашами. Первый стоял держащий чашу с водой. Он говорил: «Во имя Бога Отца Всемогущего». Причастник делал три глотка из чаши и говорил: «Аминь». Вторая чаша была с молоком, растворенным медом. Держащий ее говорил: «И во имя Господа Иисуса Христа». Причащающийся делал три глотка и говорил: «Аминь». Третья чаша была с вином, растворенным водой. Держащий ее говорил: «И во имя Святого Духа и Святой Церкви». Причащающийся делал три глотка и говорил: «Аминь»³⁵.

Читателя может смутить столь сложный обряд причащения и самый порядок его. После принятия причастником Тела Христова ему преподавалась вода, затем молоко, растворенное медом, и напоследок — чаша Святой Крови. Это не что иное, как древнейший вид евхаристии, о котором писал апостол Павел к коринфским христианам (1 Кор. 11, 20—34). В то время Евхаристия соединялась с вечерней трапезой, на которой сначала предлагался хлеб и прочие яства, которые, разумеется, благословлялись, в силу благочестивой традиции, о чем напоминал тем же коринфянам апостол Павел: «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, всё делайте во славу Божию» (1 Кор. 10, 31). Святая же чаша преподавалась после вечера, о чем тот же апостол писал: «Также и чашу после вечера, и сказал: сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить в Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 25).

За святой трапезой были и святые речи — воспоминания о Христе очевидцев Его, и рассказы о чудесах Его, о Его распятии, крестной смерти, славном воскресении и вознесении Его на небо. Все это апостол объединил в кратких словах: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11, 26).

Ко времени святого Ипполита Евхаристия совершалась уже вне связи с вечерней трапезой, и изложенный выше ритуал причащения совершался только на литургии, связанной с таинством Крещения. Этим можно объяснить произношение епископом слов при причащении хлебом: «Хлеб небесный во Христе Иисусе», при причащении водой: «Во (имя) Бога Отца Вседержителя», при причащении молоком с медом — «И во (имя) Господа Иисуса Христа», и при причащении Святой Кровью — «И во (имя) Святого Духа и Святой Церкви», которые были заимствованы из крещальных символов и в которых исповедовалась Тринипостасность Божества и святость Церкви.

Как видно из дневника Перпетуи, через несколько дней по принятии крещения ее брат Сатур обратился к ней с просьбой — помолиться Богу, чтобы Он открыл ей в сновидении или каким-то другим образом, будет ли она отпущена домой или ей придется пожертвовать жизнью? По просьбе брата, Перпетуя, «сподоблявшаяся от Бога откровений и каждый день получавшая тысячу знаков Его благодати», обратилась с молитвой к Богу и видела сон, который обстоятельно изложила в дневнике³⁶. Содержание этого первого сновидения Перпетуи пишущий эти строки изложил выше. В данном случае он остановится только на том моменте, когда поднявшийся на лестницу Сатур крикнул сестре: «Перпетуя, я жду тебя, но опасайся, чтобы дракон не поглотил тебя», и, когда она, ответив ему: «Я не боюсь его», с именем Господа Иисуса Христа решила идти, дракон вдруг отвернулся от нее, так что Перпетуя, делая первый шаг на лестницу, наступила на него, как на ступеньку.

Другой случай чудесной помощи она видела во сне накануне мученической кончины, когда боролась с чудовищем. Когда борьба их затянулась, и, по-видимому, она стала утомляться, из опасения оказаться побежденной, она сложила руки так, что пальцы одной руки вошли между пальцами другой. В таком виде она положила их на голову чудовища, и последнее упало на песок.

Итак, имя Господа Иисуса Христа, мысленно произнесенное Перпетуей, и начертание первой буквы Его имени Χριστός, сделанное сложением пальцев двух рук (заметим, что Перпетуя владела греческим языком и во сне объяснялась на нем)³⁷, делало напрасными козни днавола, которыми он пытался устроить мученицу.

Человеческий разум не может объяснить — каким образом сновидение давало силы мученикам переносить ужасные страдания. Ответом на это могут быть слова апостола Петра, сказанные народу в объяснение события сошествия Святого Духа: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всяку плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши, и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут» (Деян. 2, 17). О силе же Креста Господня уже святой Ипполит писал: «Всегда старайся осенять смиренно свой лоб крестным знаменем. Ибо это знак Страданий Иисуса Христа, данный против днавола, если кто с верой

его совершает, а не для угождения людям, чтобы, зная это, предлагать его как панцирь. Ибо дьявол, видя духовную добродетель, исходящую от сердца, подобно явно совершенному крещению, трепеща обращается в бегство, когда ты не уступаешь ему, а вдохновляешь самого себя. Это самое было в прообразе Моисеева агнца, которого приносили в жертву на Пасху и кровью которого окропляли порог, помазывая оба косяка дверей, и это обозначает то, что есть теперь в нас — веру в совершенного Агнца. Осеняя себе рукою лоб и глаза, мы отгоняем того, кто пытается погубить нас»³⁸.

Вера в силу животворящего Креста создала у христиан традицию к изображению в искусстве — фресках, скульптуре, на иконах, на медальонах, на саркофагах — мучеников и мучениц вне зависимости от их возраста, держащими в правой руке Крест, а позднее обычай на могиллах христиан ставить Крест.

Итак, причащение молоком, растворенным медом, было не только в Риме, но и в Карфагене, иначе мученица Перпетуя не видела бы его во сне. Более того, оно было широко известно в Церкви, в особенности на окраинах империи — в Египте и в Сирии. Автор «Апостольского предания» — святой Ипполит в истории Вселенской Церкви III века представлял собою яркую, колоритную личность. Он экзегет и догматист, историк и канонист и проповедник. Запад забыл труды Ипполита. Возможно, что причиной забвения был церковный раскол в самом Риме, в котором Ипполит был небезучастен.

Ипполит, которому в 217 году, когда вспыхнул раскол, было около пятидесяти лет (родился около 170 или 175 года), как ревностный хранитель преданий, принятых от апостолов, вел активную борьбу с еретиками, в частности, с савеллианами, и открыто обвинял папу Зеферина (198—217) в принадлежности к этой ереси. После смерти папы Зеферина одна часть римских христиан избрала ему преемником Каллиста (217—222), другая же предпочла Ипполита. Возник раскол, который продолжался до 235 года, когда по приказу Максимиана Тракса и папа Понтнан и антипапа Ипполит были сосланы в рудники на Сардинию, где оба скончались.

Возможно, что воспоминание об Ипполите для римских клириков было неприятным и имя его как однозное стало забываться, а с забвением имени автора тем скорее забывались его труды. Время делало свое дело. Статуя Ипполита, сделанная в III—IV вв. его почитателями, затерялась и только в 1551 году была найдена в Риме, но имя его забылось.

Иначе к памяти Ипполита отнесся Восток, в особенности окраины империи Сирия и Египет. Ж. Квастен по этому поводу пишет: «Тогда как на Западе «Апостольское предание» не имело большого влияния и было скоро забыто вместе с другими его трудами, Церковный чин (Апостольское предание.— *Н. У.*) был принят на Востоке, в особенности в Египте, где переводы его на коптский, эфиопский и арабский (языки.— *Н. У.*) имели значение импорта для оформления богослужения как обоснования христианской жизни и свода законов в Восточных Церквях»³⁹.

Имя святого Ипполита на Востоке было настолько авторитетным, что оно оказалось приписанным к каноническому сборнику, написанному в 500 году в Сирии и представляющему неквалифицированную редакцию Ипполитовых церковных установлений, не имеющую ника-

кого отношения не только к оригинальным греческим канонам, но и к Ефиопской и Арабской версиям их⁴⁰.

Поэтому автор не допускает мысли, чтобы Египет, приняв в начале III века «Апостольское предание», изъял из него указание о причащении новопросвещенных молоком, смешанным с медом, которому сам Ипполит придавал глубокий богословский смысл, подтверждая это словами Священного Писания: «А молоко, смешанное с медом, символизирует вместе полноту обетования, данного отцам, когда Он (Бог.— Н. У.) сказал: «Дам вам землю, источающую молоко и мед», которую и дал — Тело Свое — Христос, от которого, подобно маленьким детям, питаются верующие, превращая горечь сердца в сладость Слова»⁴¹.

Традиция могла быть предана забвению когда-то позднее, не ранее второй половины IV века, когда становятся известными так называемые 85 правил Апостольских, из которых третье правило запрещает приношение к жертвеннику некоторых продуктов и в первую очередь меда и молока⁴².

* * *

После двухсотлетнего периода, в который не один раз относительно спокойная жизнь христиан сменялась многолетним жестоким гонением, причем последующие гонения оказывались более ужасными, чем предыдущие, с изданием Миланского эдикта христиане стали равноправными перед законом. Люди могли жить и спокойно трудиться, отдыхать, веровать и молиться.

Предоставив христианам свободу их вероисповедания, какой пользовались все народы империи, Константин в личной жизни вскоре стал проявлять явное расположение к христианам. Гувернером к старшему сыну Криспу он взял Лактанция, в свое время назначенного Диоклетианом на должность учителя ораторского искусства в столице (Никомидия), а затем в 300 году за принятие христианства снятого Диоклетианом же с этой должности. Лактанцию же было поручено воспитание троих мальчиков — детей Константина от второй его жены Фавсты.

Затем издается ряд законов, благоприятствовавших христианам. В 315 году издается закон за подписью Константина и Лициния об освобождении христианских клириков от всех общественных обязанностей (*munera civilia*) по тому мотиву, что «если они будут служить Божеству со всей ревностью, то, кажется, и для общественных дел произойдет от того много пользы»⁴³. В 316 г. выходит закон, запрещающий выжигать клеймо на лице преступника, осужденного на казнь (*ad similitudinem pulchritudinis coelestis*, т. е. потому, что он создан по образу небесной красоты)⁴⁴. В 320 году отменяется закон Юлия Цезаря, обязывавший всех мужчин быть женатыми, иначе говоря разрешается безбрачие⁴⁵. В 321 году узаконяется для христиан право освобождения рабов не в магистрате, а в церкви, перед общиной. Клирики должны были оформлять отпущение своих рабов письменно (*a testamento*), а мирянам устно достаточно было одной фразы их владельца (*liber esto = будь свободен*)⁴⁶. После Никейского Собора император проявляет кипучую деятельность по сооружению христианских храмов, в первую очередь в Иерусалиме и его окрестностях, связанных с жизнью Иисуса Христа от Его рождения до вознесения включительно⁴⁷.

Зная одну из положительных сторон христианской религии: мужество, с каким христиане переносили ужасные пытки и не менее мучи-

тельную смерть, их братское отношение как к единоверцам, так и к окружающим их людям вне зависимости от национальности и социального положения последних, Константин видел в них силу, могущую упрочить его многонациональную и пеструю в религиозном отношении империю. Из этих соображений вполне логичным было предпочесть христиан перед язычниками и, сверх объявленной им свободы отправления религиозных обрядов, предоставить льготы, которые вытекали из существа их религии.

Но он плохо знал, точнее сказать не представлял христианского вероучения о Боговоплощении и его значения для спасения людей. Большинство образованного населения империи мыслило понятиями, унаследованными от предков, якобы богам, как и людям, свойственно рождение богов, но само рождение понималось как временное. Поэтому бывшим язычникам было ближе арианское учение о Логосе как о Боге производном или втором Боге, термин же «единосущие» или «единосущный», еще недостаточно выкристаллизовавшийся в христианском богословии, им был чужд.

Это вскрылось уже через три года после Первого Вселенского Собора, когда император возвратил из ссылки лидеров арианства: столичного епископа Евсевия Никомидийского, епископа Никейского Феогниста и пресвитера Александрийской Церкви Ария, и отправил в ссылку защитников Православия, причем главного защитника александрийского диакона Афанасия сослал в далекую Галлию без предъявления ему обвинения. Эта акция как в отношении ариан, так и православных была чуждой христианской морали, с политической же точки зрения это был произвол, служивший дурным примером для последующих императоров.

Автор далек от мысли излагать историю арианской смуты, продолжавшейся после Никейского Собора в течение более пятидесяти лет. Он только коснется тех обстоятельств, которые не могли не отразиться на богослужении.

Для арианства характерно его развитие «по спирали». Чем дальше шло время, тем наглее становились еретики. Если на Никейском Соборе были споры о том, единосущен Сын Богу Отцу или подобосущен, то в 357 году в Сирмии, в лагере Констанция была составлена формула, запрещавшая употребление терминов единосущный и подобосущный и провозглашавшая Отца большим и Сына подчиненным. Антиохийский Собор 358 года принял подобное же решение. Это обстоятельство открыло путь для деятельности крайних ариан, которые до сего времени молчали.

Это были аномии и омни. Аномии открыто отрицали в личности Христа Божественную природу и признавали Его только человеком. Открытая пропаганда столь дерзкой ереси вызвала в народе название еретиков аномиями от греч. слова $\alpha\nu\omicron\mu\iota\omicron\varsigma$ = незаконник. Фракция омиев возникла из ренегатов аномейства. По существу это были те же аномии, но они вуалировали свое учение словами подобный во всем, что в понимании ариан означало, что Христос во всем подобен людям, то есть Он только человек. От слова $\omicron\mu\iota\omicron\varsigma$ = подобный, этих еретиков стали называть омниями.

Чего можно было ждать от епископов, воспитанных в языческом мировоззрении, обратившихся в христианство ради льгот и привилегий, дарованных императором Константином и благодаря связям с

придворной камарильей окунувшихся в политические интриги царедворцев? Поэтому не приходится удивляться, что Григория Богослова, прибывшего в Константинополь как православного епископа, константинопольцы встретили с камнями в руках, и первая в городе православная община его помещалась в одной комнате дома, где он остановился. Город был наполнен еретиками, и были многократные покушения на его жизнь. Как-то толпа изуверов-ариан, предводимая нищими, монахами сомнительного происхождения и фанатичными женщинами, вооруженная палками, камнями и факелами, вторглась в церковь Воскресения Христова (так назвал святой Григорий свою маленькую церковь, веруя, что в этом храме воскреснет Православие), переломала утварь храма и напала на собравшуюся малочисленную паству, в буйстве фанатичной толпы один мужчина был убит. На другой день Григорий был вызван в суд по обвинению в учинении происшедшего смятения. Но он блестяще доказал суду свою невинность, и его речь послужила к установлению его престижа как христианского епископа⁴⁸.

Худшим злом святитель Григорий считал всеобщее увлечение константинопольцев театральными зрелищами, так что богослужение и проповедь превращались в сценическую постановку. Сан пресвитера принимали люди не для того, чтобы проповедовать простым людям простого Христа, каким Он запечатлен в Евангелиях, а чтобы блеснуть своим красноречием и бурными аплодисментами слушателей создать себе славу выдающегося проповедника⁴⁹.

Не лучшим было состояние духовной жизни в это же время и в другом центре церковной жизни империи — в Антиохии. Антиохия — древний город и когда-то была столицей Сирии. В 80-е — 90-е годы IV в., когда в ней проповедовал, будучи пресвитером, Иоанн Златоуст, половина населения была еще языческой. Массы же христианского населения в нравственном отношении мало чем отличались от язычников. В одной из бесед на Евангелие Матфея Златоуст, толкуя слова Господа: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь; за то примете тем большее осуждение» (Мф. 23, 14), переходит к обличению своих слушателей. Что ты делаешь, человек? Высматриваешь красивых женщин и не трепещешь, нанося такое оскорбление храму Божию... Ужели ты считаешь церковь непотребным домом и ставишь хуже площади? На площади ты боишься и стыдишься быть примеченным, что высматриваешь женщин; а в храме Божием, когда Бог беседует с тобой и угрожает за такие поступки наказанием, то блудодействуешь и прелюбодействуешь в то самое время, когда слышишь, что не должен этого делать. И ты не трепещешь, не ужасаешься?.. Надлежало бы иметь внутри храма стену, которая отделяла бы вас от женщин. Но как вы не хотите этого, то отцы признали необходимым отделить вас, по крайней мере, этими деревянными досками; в древнее же время, я слышал от старцев, не было и таких стен. «О Христе бо Иисусе несть мужеский пол, ни женский» (Гал. 3, 28), да и во времена апостолов вместе находились и мужчины и женщины. Тогда и мужчины были мужчинами, и женщины женщинами, а ныне всё напротив: женщины усвоили себе нравы блудниц, а мужчины ничем не лучше коней нечистых»⁵⁰.

Обличая нарушителей церковного благочиния и довольно резко, Златоуст делал это из ревности о доме Божием, подобно Христу, изго-

нявшему из храма продающих и покупающих и опрокинувшего столы меновщиков и скамьи продающих голубей (Мф. 21, 12—13; Мк. 11, 15; Лк. 19, 45—46; Ин. 2, 14—16). При строгости к нарушителям чина церковного, он хранил тот душевный мир, о котором Христос в прощальной беседе с учениками говорил: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам, не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14, 27). Ни у кого из святых отцов, касавшихся богослужения, нет такого частого призыва к общей молитве, как у Златоуста. Ему принадлежат слова: «Слово «помолнимся» обращено не только к священникам, но относится и к народу; когда диакон говорит: «станем добре, помолнимся», то этими словами всех приглашает к молитве»⁵¹. Как предстоятель Златоуст преподавал мир народу не только при входе в храм, но и многократно во время богослужения. В беседе третьей на послание к Колоссянам он говорит: «Предстоятель церкви, как только входит, тотчас говорит «Мир всем», когда начинает беседу — «Мир всем», когда благословляет — «Мир всем», когда повелевает принести друг другу целование — «Мир всем» и во время совершения (освящения. — Н. У.) Даров также «благодать вам и мир»»⁵².

Возможно, что при крайней непросвещенности антиохийцев Златоуст ограничивался наставлениями о значении для христиан мира и согласия и неоднократно во время совершаемого им богослужения преподавал народу мир словами «Мир всем», говорил и о значении обряда целования святых (см. примеч. 32), но в отдельных случаях от совершения обряда воздерживался.

* * *

В 380-х годах в Сирии появилась книга под названием «Апостольские постановления в VIII книгах». Имя автора осталось неизвестным. В основу первых шести книг он положил «Сирскую дидаскалию», книгу, написанную в первые декады III века для христианских общин, соприкасающихся с языческим населением северной части Сирии⁵³. Эта книга имела еще названия: «Соборное учение двенадцати апостолов» или «Святые наставления нашего Спасителя». VII-ю книгу составило «Учение двенадцати апостолов», или, что то же, «Дидахи». Восьмую же — «Апостольское предание» святого Ипполита Римского.

Новый труд не был компиляцией в точном смысле этого слова. Составитель «Постановлений апостольских» использовал раннехристианские источники, из которых один — «Дидахи» — восходит к первой декаде II века и таким образом оказывается в непосредственной связи с апостольским временем⁵⁴. «Апостольское предание» датируют 215 годом⁵⁵ и «Сирскую дидаскалию», как сказано было выше, относят на первые декады III века. Итак, между перечисленными памятниками существует очевидная связь и преемственность. Более того, все памятники акцентируют внимание читателей на вопросах христианской нравственности, и в меньшей мере на догматическом учении Церкви.

В некоторых случаях составитель книги допускает в текст используемых источников коррективы. Так, например, в «Дидахи» указывалось первым благословение чаши, затем хлеба и третья молитва «по насыщении» была собственно евхаристической.

Такой распорядок вечери дан в «Дидахи», очевидно, потому, что общины, для которых было написано «Учение двенадцати апостолов», следовали порядку совершения Евхаристии, указанному апостолом

Павлом (1 Кор. 11, 20—34). В «Сирской дидакалии» уже указано совершение Евхаристии после синаксиса, но хлеб и вино освящаются отдельными молитвами⁵⁶. В книге VII-й «Постановлений апостольских» освящение хлеба и вина указано одной, общей молитвой, вторая же молитва является благодарственной по причащении. При этом обе молитвы помещены вне контекста Евхаристии⁵⁷. Очевидно, составитель «Постановлений апостольских» находил возможным их употребление, но не считал обязательным, так как в это время уже существовали: анафора в «Тестаментум»⁵⁸ и так называемая Климентова⁵⁹, апостола Иакова⁶⁰ и были известны подлинно авторские — Серапиона, епископа Тмуитского⁶¹, и Василия Великого⁶².

В VIII-ю книгу составитель внес довольно обстоятельно изложенные чинопоследования вечерни⁶³ и утрени⁶⁴ и последование о почивших христианах⁶⁵ с указанием дней совершения памяти их. Здесь же он дает обоснование к установлению этих, а не иных дней памяти усопших и рекомендацию сопровождать дни памяти раздачей имущества умершего нищим на поминование⁶⁶. Свое наставление он заканчивает словами: «Но это говорим о благочестивых; а что касается нечестивых, то хотя бы ты дал за них нищим все блага мира, никакой не принесешь пользы нечестивцу; ибо кто при жизни был врагом Божиим, тот, явно, враг Божий и по преставлении, потому что у Бога нет неправды, ибо Господь праведен и возлюбил правду» (Пс. 10, 7)⁶⁷.

Все изложенное приводит к выводу, что составитель «Постановлений апостольских», создавая свой труд, имел высокую цель, подобную той, какую в свое время имел святой Ипполит Римский. Тот, желая сохранить в чистоте существовавшие в его время в Церкви литургико-канонические нормы как ведущие начало от апостолов, назвал свой труд «Апостольским преданием». Составитель «Апостольских постановлений», по-видимому, православный епископ, живя в эпоху армянской смуты и вызванного последней упадка христианской нравственности, писал свой труд в целях воздействия на современников, поэтому название его труда оказалось созвучным «Апостольскому преданию» святого Ипполита.

В «Постановлениях апостольских» имеется два описания обряда «целования святых». Первое изложено во II-й книге «Постановлений» и было заимствовано составителем из «Сирской дидакалии»⁶⁸. Следовательно, оно отражает практику обряда, каким он был в III веке.

Обряд совершался в конце синаксиса, если епископ имел в виду совершение Евхаристии. В таком случае диакон, стоящий близ епископа, возглашал: «Да никто на кого, да никто в лицемерии». После этого возглашения присутствующие, у которых было какое-либо несогласие с кем-либо из членов общины, должны были молиться Богу «терзаясь совестью» и примириться с братьями⁶⁹.

Автор «Дидакалии» просто и вместе с тем убедительно доказывает необходимость примирения⁷⁰. «Если входящие в чей-либо дом прежде всего должны говорить: «Мир дому сему» (Лк. 10, 5) и как сыны мира давать мир достойным, как написано: «Пришел благовествовал мир вам, дальним и близким» (Еф. 2, 17), которых «познал Господь Своими» (2 Тим. 2, 19), то тем более входящие в церковь Божию должны прежде всего испрашивать мира Божия. А если испрашивают его другим, то тем более каждый должен иметь его в себе самом, как чад света, потому что кто не имеет его в себе самом, тому нельзя

доверить, чтобы мог даровать его другим. Поэтому прежде всего нужно быть в мире с самим собой, потому что кто не в распри с самим собой, тот не будет враждовать против другого, но будет мирным, дружелюбным, собирающим Господнее и содействующим Господу в умножении для Него спасающихся в единомыслии. Ибо вызывающие вражду и раздоры, несогласия и суды, злы и чужды Бога»⁷¹.

После наставления следовали два чтения из Священного Писания Ветхого Завета, респонсорное пение псалмов и чтение книги Деяний апостолов, посланий апостола Павла и Евангелия, затем поучение. Оглашаемые и кающиеся оставляли храм, верные же, обратясь лицом к востоку, выслушивали молитву. Диакон, стоящий близ епископа, вновь возглашал: «Да никто на кого, да никто в лицемерии». После возглашения совершался обряд целования святых. Мужчины целовали мужчин, а женщины — женщин. По окончании обряда диакон произносил мирную ектению. Предстоятель завершал ее, обратясь к народу со словами Моисея: «Да благословит тебя Господь — и сохранил тебя! Да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя! Да обратит Господь лицо Свое на тебя и даст тебе мир!» (Числ. 6, 24—26), и, благословив народ, читал молитву: «Спаси люди Твоя, Господи, и благослови достояние Твое (Пс. 27, 8), которое Ты приобрел Себе кровию Своею (Деян. 20, 28), и нарек царским священством и народом святым» (1 Пет. 2, 9). Далее следовала Евхаристия.

Иной порядок совершения того же обряда дан в VIII-й книге. После того как не могущие присутствовать на Евхаристии покинут храм, диакон произносил мирную ектению и возглашал «Вонмем», епископ приветствовал верных словами: «Мир Божий со всеми вами», народ отвечал: «И со духом твоим». Диакон возглашал: «Целуйте друг друга целованием святым». Далее следует указание: «И пусть целуют клирики епископа, миряне мужчины — мужчины, женщины — женщин, а дети пусть станут к амвону, и при них пусть стоит другой диакон, чтобы не производили они беспорядка, другие же диаконы пусть обходят и смотрят за мужчинами и женщинами, чтобы не было никакого шума и чтобы никто не кивал и не дремал»⁷².

Сопоставляя обряд середины III века с обрядом 80-х годов IV века, нельзя не высказать предпочтения первому, потому что он был создан более глубокомысленно, чем второй. Для участия в обряде требовалось примирение со всеми и непамятозлобие вообще. Этим было вызвано двукратное возглашение диакона: «Да никто на кого, да никто в лицемерии» и наставление епископа о том, чтобы желающий принять участие в целовании святых молился Богу, «терзаясь совестью», и примирился с братьями. В ту пору высоконравственная жизнь христиан соответствовала их именованию «святые» и молитва «терзаясь совестью» и примирение с братьями давали христианину возможность участия в целовании святых и в причащении Святых Таин. В свете сказанного принимает глубокий смысл и благословение епископом участвовавших в обряде целования святых словами Моисея (Числ. 6, 24—26) и молитва о них, в которой они именуется «достоянием Божиим, которое Он приобрел Кровию Своею и назвал царским священством и народом святым».

Порядок совершения обряда целования святых, указанный в VIII-й книге, имеет только возглашение «Целуйте друг друга целованием святым». Нет и епископского наставления, но есть указание диаконам:

«Диаконы пусть обходят и смотрят за мужчинами и женщинами, чтобы не было никакого шума, и чтобы никто не кивал, не шептался, не дремал». Составитель «Постановлений апостольских» вынужден был внести это указание диаконам не беспричинно⁷³.

* * *

Протоиерей К. Кекелидзе в магистерской диссертации «Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение» (Тифлис, 1908) опубликовал рукопись Тифлисского церковноархеологического музея № 86, содержащую литургию апостола Иакова и чины посвящений и поставлений в разные церковные должности и чин освящения антиминса. Рукопись представляет архиерейский Чинovníк и когда-то принадлежала Мцхетскому патриаршему собору. Рукопись не датирована, что вызвало разноречивые мнения о времени ее написания, начиная с VI века и кончая XI-м.

В рукописи неоднократно упоминается католикос Симон.

Так, на литургии апостола Иакова диакон, помня живых, молится: «Помяни, Господи, и прославь приобретшего литургии сии Симона, католикоса Картли» (с. 57). (Картли — сокращенное от Карталиния. Так называлась по-грузински Восточная Грузия.— *Н. У.*). На ектении в начале чинов поставления на разные церковные должности есть прошение: «О небесной жизни и помиловании от Бога преподобного отца нашего во Христе, католикоса Картли Симона и о споспешествовании делу рук его Господу помолимся» (с. 96). В конце рукописи приписка: «Помяните грешную мою душу во святых ваших таинствах, имя мое Симон католикос... Я во Христе католикос Картли Симон написал святых сии литургии для архиерейского служения» (с. 166—167). Других координат, кроме своего имени, католикос Симон не назвал. В истории Грузинской Церкви с VI по XI век было три католикоса с именем Симон. Симон-Петр, по прозвищу Кирион, управлявший Церковью с 572 по 598 год. Другой Симон управлял с 867 по 878 год, третий — с 1002 по 1012 год. Историк П. Иоселиани высказал мнение, якобы литургия апостола Иакова была переведена с греческого на грузинский в XI веке митрополитом Тарса Киликийского Феофилом, грузином по национальности⁷⁴. Мнение историка Иоселиани повторил М. Сабинин⁷⁵, но оно не получило общего признания по той причине, что, как выяснил проф. А. Цагарели, на Синае существует грузинский список литургии апостола Иакова X века⁷⁶.

Проф. А. Хаханов отнес рассматриваемую рукопись к VI веку, поскольку в ней упоминаются византийские императоры до Юстиниана I включительно (527—565) и назван католикос Симон, современник Юстиниана⁷⁷. Но в рукописи упоминаются императоры, правившие после Юстиниана: «Помяни, Господи, и после них благочестно и верно царствовавших» (стр. 66) и упоминается VI Вселенский Собор 680 года. М. Джанишвили, исходя из того, что в рукописи упоминается мученик Або, пострадавший 6 января 786 г., и упоминаются шесть Вселенских Соборов, Седьмой же не упоминается (787), сделал вывод, что рукопись была написана в 786 г.⁷⁸ Но в житии мученика Або упоминается католикос Самуил, а не Симон.

Историк и палеограф Д. Баградзе на основании палеографических данных относил рукопись на годы царствования Баграта I (826—876), но рукопись имеет не только уникальное письмо, которым написан

Шарбедский сборник, относимый к X веку, но и мелкое строчное письмо, так называемое «ломаное», которое появилось в конце X века и господствовало в XI-м. В таком случае следует подразумевать под католиком Симона не I-го, а III-го, и начало правления его отнести не к 1001 или 1002 году, как это принято, а на конец X века⁷⁹.

Протоиерей К. Кекелидзе, суммируя все вышесказанное, пришел к выводу, что:

1) Грузинский перевод литургии апостола Иакова был сделан с греческого, о чем убеждают встречающиеся в нем гречизмы: *αγγελος* (стр. 13, 36 и др.), *προσφωρα* (стр. 2 и 77), *διακων* (стр. 16, 51, 57 и др.), *εκκλησια* (стр. 6, 9, 36, 46, 48), ряд других греческих слов.

2) Оригинал перевода был иерусалимского происхождения, поскольку в нем на екстени имеется прошение *υπερ των ελθοντων και ερχομενων χριστιανων του προσκυνησαι εν τοις αγιοις του χριστου τοτοις τοτοις*, то есть о приходивших и приходящих христианах поклониться на сих святых местах Христовых.

3) Поскольку в оригинале перечень императоров оканчивается Юстинианом I († 565), а самыми поздними святыми поминаются патриархи Модест († 634) и Софроний († 644), время написания оригинала следует отнести на рубеж VI—VII вв. С этого оригинала был сделан грузинский перевод, быть может в том же VII веке. Текст, изданный протоиереем К. Кекелидзе, был написан в конце X века при католике Симоне III и представляет копию предыдущего⁸⁰. В 1913 году С. Конибер и Ол. Вардроп перевели текст, изданный Кекелидзе, на английский язык. Их перевод был предметом исследования Гуссена⁸¹. Для меня перевод текста С. Конибера и Ол. Вардропа, а также и исследование Гуссена были недоступными, и я пользовался переводом с грузинского протоиерея К. Кекелидзе.

В данной рукописи мы впервые встречаем довольно обстоятельное изложение обряда целования святых. После Символа веры диакон возглашал: «Станем добре, отречшися от всего, и все вместе Господу помолимся». Народ отвечал: «Кирие, елейсон». Священник произносил молитву апостола Иакова, первого епископа Иерусалимского: «Иже всяческим Бог и Владыка еси, сподоби нас, Человеколюбче, часа сего недостойных, яко да очистившися от всякой лести и всякого лицемерия, соединимся друг с другом целованием святых, союзом любви и мира, и утвердимся Господом и Богом нашим Иисусом Христом в святости Твоего Божества». Возглас: «Яко Бог мира и любви и человеколюбия еси и Тебе славу воссылаем Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков». Народ: «Аминь». Священник: «Мир всем». Народ: «И духови твоему». Диакон: «Будем целовать друг друга целованием святости». После целования диакон возглашал: «Главы наша Господеви приклоним». Народ: «Тебе, Господи». Священник читал молитву: «Единый Господи и Боже милостивый, в вышних живый и на смиренныя призираяй, пошли благословение Твое преклонившим выи свои пред святым Твоим жертвенником (престол.— Н. У.) и просящим у Тебя духовных дарований, и всех благослови благословением духовным» и возгласно: «Яко хвально и поклоняемо имя Твое Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков». Народ: «Аминь»⁸².

Обе молитвы — и молитва с именем апостола Иакова (кстати, в греческих списках литургии апостола Иакова она не надписывается

его именем, что указывает на появление ее позднее времени апостола), и молитва, произносимая после обряда, дают основание считать, что «целование святых» имело более глубокий смысл и значение, чем современное понятие церковного обряда. Слова первой молитвы: «Сподоби нас, Человеколюбче, часа сего недостойных, яко да очистившись от всякой лести и всякого лицемерия», а также молитва по совершении целования святых, в которой испрашивается «духовное дарование и благословение духовное», указывают на благодатное освящение участников целования святых. Это не обряд в современном смысле этого слова, вроде «молитвы жене родильнице по четырехсятых днях», и не молебен или панихида. Это — sacramентальное чинопоследование, и Церковь допускала его участников к причащению Святых Таин без исповеди, тогда как тяжкие грешники подвергались покаянной дисциплине согласно правила 12-го Канонического послания святого Григория, архиепископа Неокесарийского, и допускались к причащению после длительного раскаяния⁸³. Итак, чинопоследование целования святых, будучи иерусалимским по происхождению, оказалось в грузинском архиерейском Чиновнике. Оно встречается и в ряде греческих литургических памятников, будучи связано с литургией апостола Иакова. К. А. Свайнсон в труде *The Greek Liturgies*, London, 1884, опубликовал в четырех колонках четыре манускрипта, содержащие литургию апостола Иакова:

1) Свиток Мессинского монастыря Спасителя (о. Сицилия);

2) кодекс, когда-то принадлежавший греческому монастырю Богородицы Одигитрии в Россано, и два манускрипта Парижской национальной библиотеки № 2509 и № 476.

Несколько слов о датировке и месте написания Мессинского манускрипта. Здесь читаем: «Помяни, Господи, святых отцов наших от святого Иакова апостола и брата Господня, первого архиепископа, до Николая, Илии, Венедикта, Агапия и Ореста, архиепископствовавших во святом граде Христа Бога нашего⁸⁴, и четырех вселенских православных патриархов — Венедикта Римского, Николая Константинопольского, Агапия Антиохийского и Илии великого града Александрии». Исходя из того, что Венедикт Римский занимал папский престол в 974—983 годы, Николай Константинопольский — в 980—992, Агапий Антиохийский — в 978—996, Илия Александрийский — в 1000 г., а Орест Иерусалимский — в 986—1004⁸⁵, позднейшей датой Мессинского манускрипта могут быть первые годы XI века.

Прошение на великой ектении после «целования святых» — «О приходивших и приходящих христианах поклониться на сих святых местах Христовых»⁸⁶, которое мы уже встречали в списке литургии апостола Иакова, опубликованном протоиереем К. Кекелидзе, указывает на иерусалимское происхождение этого списка, прошение же «О спасении и помощи преподобному отцу нашему имярек, всему клиру и христолюбивому народу Господню...»⁸⁷ указывает на принадлежность этого манускрипта какой-то Иерусалимской приходской общине.

В Россанском списке имеется два разных поминования патриархов Иерусалимских: «Помяни, Господи, отцов наших и архиепископов от святого Иакова апостола и брата Господня и первого из архиепископов до Иосифа и Ореста, православно архиепископствовавших во святом Твоем граде Бога нашего»⁸⁸, затем следует поминование Антиохийских патриархов в количестве 62, причем 53-й, Христофор, имену-

ется новым мучеником. В отдельном примечании Свайнсон пишет, что Петр был предшественником Феодосия и жил еще в 1054 г.⁸⁹ Следовательно, данный манускрипт мог быть написан во второй половине XI века, а быть может, в последних декадах его.

Протоиерей А. Петровский высказал мысль, что Россанский список был написан для Антиохийской Церкви. В подтверждение этого он ссылается на имеющееся в этом манускрипте прошение на великой ектении после целования святых — «О святом граде Христа Бога нашего и о царствующем граде и богименном (θεωνυμιον) граде нашем⁹⁰, то есть о городе, который назван именем Христа. Здесь имеется в виду город Антиохия, где уверовавшие во Христа «в первый раз стали называться христианами» (Деян. 11, 26).

По-видимому, автор труда «Апостольские литургии Восточной Церкви» упустил из виду, что ектении, а тем более диптихи, не отличались стабильностью. Напротив, по мере того как изменялись установленные в канонах границы поместных Церквей и на место умерших епископов поставлялись новые иерархи, все это отражалось на содержании диптиха. Россанский кодекс в этом отношении весьма показателен. В великой ектении, которая следовала после целования святых, вслед за прошением «о мире всего мира (ο̅χο̅ς) и единстве всех святых Церквей» произносилось прошение: «О святой обители сей и соборной и апостольской Церкви, от края земли и до края ее, Господу помолимся»⁹¹.

Прошение же «О святом граде Бога нашего и царствующем и богименном сем граде нашем, о всяком граде, стране и селении и в православной вере и в страхе Божиим живущих в них, о мире и покое их Господу помолимся», стоит на третьем месте после прошения «О святой обители сей...»⁹².

В диптихе первое поминовение: «Приносим Тебе, Владыко, и о святых Твоих местах, их же прославил богоявлением Христа Твоего и нисхождением Пресвятого Твоего Духа. Во-первых, о святом и всеславном Сионе, матери всех Церквей, и о всей вселенной святой Твоей соборной и апостольской Церкви, наполняя ее и ныне обильно дарами Всесвятого Твоего Духа, Владыко. Помяни, Господи, и святых отцов наших и епископов во всей вселенной православно изъясняющих слово Твоея истины»⁹³.

Второе поминовение: «Помяни, Господи, святой град Христа Бога нашего и царствующий и обитель сию, и всякий град и страну и в православной вере и страхе Божиим живущих в них, о мире и покое их»⁹⁴.

Третье поминовение: «Помяни, Господи, святой град Твой Бога нашего и царствующий и обитель сию и всякий град и страну и в православной вере и в страхе Божиим живущих в них, о мире и покое их»⁹⁵.

Четвертое поминовение: «Помяни, Господи, отцов наших и архиепископов от святого Иакова брата Господня и первого архиепископа до Иосифа и Ореста, православно архиепископствовавших во святом Твоем граде Бога нашего»⁹⁶.

Пятое поминовение: «Помяни, Господи, святых отцов наших и патриархов (следует перечень 62 патриархов, кончая Петром и Феодосием), православно архиепископствовавших во святой и древней Церкви христолюбивого града Бога нашего Антиохии»⁹⁷.

Приведенные выше прошения ектении и поминовения из диптиха Россанского манускрипта не позволяют автору этих строк согласиться

с мнением протоперея А. Петровского, якобы Россанский список был написан для Антиохийской Церкви. Если бы дело было так, как предполагает автор «Апостольских литургий», в таком случае были бы не нужны упоминания об иерусалимских архиепископах Иосифе и Оресте.

Свайнсон дополняет некоторые сведения о времени патриаршества отдельных иерусалимских и антиохийских патриархов, позволяющие уточнить датировку Мессинского и Россанского манускриптов. Он говорит, что Лев и Афанасий (то же, что и Леонтий и Анастасий) архиепископствовали в Иерусалиме между 928 и 950 годами. Орест был изгнан из Иерусалима и убит в 1012 году. Феofil «кажется» был преемником Ореста (seems to have succeeded), а Никифор был архиепископом около 1050 года⁹⁸. Из антиохийских патриархов он говорит о последних двух: «Петр был жив еще в 1054 году, а Феодосий был его преемником»⁹⁹. На основании этих сведений Мессинский свиток следует отнести к началу XI века, а Россанский кодекс — на вторую половину и даже, быть может, на последние декады XI века.

Остается неясным вопрос — одновременно ли произошли изгнание Ореста из Иерусалима и убийство его или неодновременно? В данном случае даты имеют особое значение, поскольку он значится последним иерусалимским архиепископом. Уточнение этой датировки мы находим у Бекка. «Одним из важнейших агиографов предъитальянской эпохи просвещения, — пишет он, — был патриарх Иерусалимский Орест с именем (патриарха. — Н. У.) с 986 по 1005 год. Личность его нам ближе прежде, чем он стал Патриархом, потому что его монашеская жизнь проходила в одном из калабрийских городов. Он сочинил житие святого Христофора, аббата Корлеонского, а также его сына Макария. Свою жизнь он описывает в рассказе о младшем сыне святого Христофора по имени Савва, который бежал с острова Сицилия от сарацинов в Калабрию. Скончался в Риме. Даты 986—1005 гг. могут быть достоверными. Орест после 19-летнего пребывания на патриаршей кафедре мог быть устранен от патриаршества. Это более вероятно, чем устранение и убийство в одну дату 1012 года. Но дату смерти патриарха в 990 году нужно считать ошибочной»¹⁰⁰.

Аббат Мерсье, классифицируя манускрипты, содержащие литургию апостола Иакова, по территориальному их пользованию и времени написания, считает, что Мессинский список является «более соседним к грузинскому, который тоже был написан с грузинского перевода греческого оригинала (Des manuscrits grecs M est le plus voisin de la recension georgienne)»¹⁰¹.

Россанский написан на пергаменте XIII века, но упоминание в диптихе умерших патриархов Антиохийского Феодосия и Иерусалимского Ореста означает, что оригинал был написан в XI веке и употреблялся в Иерусалимской Церкви. Будучи принесен в Италию крестоносцами, он был пожертвован в основанный в начале XII века монастырь Пресвятой Богородицы в Россано (Калабрия). Надо полагать, что здесь и был сделан с него список на пергаменте XIII века. В настоящее время Россанский манускрипт хранится в Ватиканской библиотеке под гр. 1970 XIII в.¹⁰²

Свайнсон, опубликовавший манускрипт Парижской национальной библиотеки № 476, датировал его XIV веком. В действительности же он написан на бумаге XV века. Среди умерших архиепископов послед-

ним упоминается Леонтий, занимавший Иерусалимскую патриаршую кафедру с 1187 до 1193 года. Следовательно, кодекс переписан с текста конца XII века. В манускрипте стандартные для иерусалимских списков поминования:

1) «Помяни, Господи, и святые Твои места, их же прославил еси Божоявлением Христа Твоего и ниспосланием Пресвятого Твоего Духа¹⁰³. В первых помяни Святой и всеславный Сион, мать всех Церквей, и во всей вселенной святую Твою соборную и апостольскую Церковь и ниспосли ей, Владыко, и ныне избыльные дары Всесвятаго Твоего Духа»¹⁰⁴.

2) «Помяни, Господи, святой Твой град Бога нашего и сей царствующий и всякий град и страну и православно и христоролюбиво живущих в них, мир и безопасность им даруя»¹⁰⁵.

3) «Помяни, Господи, приходивших и приходящих поклониться на святых Твоих местах Христовых»¹⁰⁶.

4) «Помяни, Господи, святых отцов наших и архиепископов от святого Иакова апостола и брата Господня и первого из архиепископов до Феофила и Никифора, Иоанна, Леонтия, православно архиепископствовавших во святом граде Бога нашего»¹⁰⁷.

Более того, из опубликованных Свайнсоном списков литургии апостола Иакова только в двух, Мессинском и Парижском № 476, имеется одна, предшествующая анафоре молитва: «Блаже и Человеколюбче Господи Боже наш, ради пришествия Единородного Сына Твоего и надежды освещения (η ελλαμψις) Всесвятого Духа Твоего, сподобивый меня, грешного и недостойного раба Твоего, предстати пред святым Твоим жертвенником (престол.— Н. У.) и принести и литургисать новые и чистые Тайны Твоего завета, сотвори со мною знамение во благо и сподоби мя в чистой совести служить Тебе все дни жизни моя» (возгласно:) «Любовь Бога и Отца и благодать Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа и общение и дары Всесвятаго Духа да будут со всеми вами»¹⁰⁸.

В итоге критического издания текста литургии апостола Иакова Мерсье пришел к выводу, что большинство оригиналов, послуживших базисом для дальнейшего размножения манускриптов, было написано после 680 года, то есть после Шестого Вселенского Собора и предшествовали дате Седьмого (787)¹⁰⁹.

* * *

После смерти императора Константина Великого († 337) восточная часть империи досталась в удел его сыну Констанцию, а по смерти последнего († 361) — Юлиану, получившему в истории название «Отступника», так как этот император поставил целью своей деятельности реставрацию язычества. Его царствование было недолгим. По смерти его († 363) престол занял император Валент, который, будучи поражен на войне, был сожжен его противниками в 378 году. Итак, из троих императоров первый и последний были покровителями христианства, а Юлиан Отступник — реставратором язычества. В общей сложности их правление составило сорок лет. Биограф преподобного Евфимия Великого (377—473) Кирилл Скифопольский о ситуации, имевшей место в Палестине в это сорокалетие, писал: «Во времена тирана Юлиана и царствовавшего после него на Востоке Валента святые Церкви в продолжение почти сорока лет находились в скорби, защитники

православной веры были изгоняемы, ариане со времени Констанция производили насилия и ожидалось гонение православных»¹¹⁰.

Вторая смута возникла «в третий год царствования Анастасева (в 494 году). О ней Кирилл Скифопольский писал: «Церковь Божия разделалась на три части и находилась в беспорядке: ибо Римские архиереи были в несогласии с Византийскими за то, что эти внесли в церковные помянники имя Акакия, бывшего епископом Константинопольским (патриарх Константинопольский с 471 года по 489) и не последовавшего учению Римских. Византийские же епископы были в несогласии с Александрийскими за то, что они проклинали Халкидонский Собор и принимали в общение Диоскора, низложенного на этом Соборе. Итак, Илия (епископ Иерусалимский) был в общении только с одним Византийским епископом, поскольку Западные отделились от Восточных, а Палладий, епископ Антиохийский, в угоду императору проклинал определения Халкидонского Собора и соглашался с Александрийскими»¹¹¹.

Двадцатисемилетнее царствование Анастасия I Дикора (491—518) для Палестинской Церкви было далеко не спокойным. Император явно сочувствовал монофизитам и, вмешиваясь в церковные дела, сам создавал смуту. Так, в начале своего царствования он изгоняет епископа Константинопольского Евфимия «за то, что он соборно утвердил определения Халкидонские». Епископы Александрийский и Антиохийский согласились на низложение Евфимия, Илия Иерусалимский не согласился. Когда же император узнал, что поставленный им на место низложенного Евфимия Македоний оказался единомышленным с Илией и что к ним присоединился защитник Православия на Халкидонском Соборе Флавиан, тогда «император, отважный на дела, противные благочестию, так характеризует Анастасия Кирилл Скифопольский, не мог терпеть сего единения и старался послать их в заточение. Почему, приняв сперва разные ложные доносы на Македония, лишил его епископства и на место его поставил Тимофея (511—518), приказав Флавиану и Илию согласиться на это постановление. «Последние согласились на постановление Тимофея, поскольку он представил православное исповедание веры, но не согласились с императорским определением, которым Македоний был низложен с епископского престола. В ответ на это «император Анастасий, по необузданному гневу на Флавиана и Илию, дал указ, чтобы в Сидоне составился собор из восточных и палестинских епископов, а главными лицами на соборе повелел быть Сотриху, епископу Кесарии Каппадокийской, и Филоксену, епископу Иерапольскому, которые отвергали Халкидонские определения и защищали Евтихия и Диоскора и их ереси»¹¹².

Прибывшие на собор епископы Флавиан и Илия распустили этот собор, как неправославный. Сотрих и Филоксен подкупили антиохийцев, которые наносили Флавиану оскорбления, принуждая его проклясть Халкидонский Собор. Но когда эти попытки их оказались напрасными, Флавиан был низложен и сослан в заточение. Император, узнав об этом, «был рад и епископом в Антиохию назначил Севера... Север, получивши патриаршество, много зла сделал не принимавшим его ереси. Он послал свое исповедание веры к Архиепископу Илию, но так как последний не принял Севера в общение, то этим возбудил у императора гнев против себя. Вторичное обращение Севера к архиепископу Илию было послано с некоторыми служителями церкви и с

императорским войском». Преподобный Савва, узнав об этом, пришел в город с прочими игуменами палестинских монастырей и выгнал из города пришедших с исповеданием Севера¹¹³.

Множество монахов собралось около Голгофы и вместе с жителями города кричали: «Анафема Северу и его сообщникам». Все это видели и слышали присланные Анастасием солдаты и их военачальники. Архиепископ Илия всячески уклонялся принять Севера, а правитель ожидал объявления царской воли. Когда же взшел на амвон архиепископ Иоанн и с ним Феодосий, начальник всех киновийных монастырей, и Савва, начальник всех келлиотских монастырей, весь народ долго и громко кричал: «Прокляни еретиков и утверди собор». Все трое поднявшиеся на амвон единодушно проклинали Нестория, Евтихия, Севера и Сотириха, которому по указанию императора было поручено проведение в Сидоне собора с анафематствованием Халкидонских определений.

Когда слух о происшедшем в Иерусалиме дошел до императора, последний решил было сослать в заточение всех троих: архиепископа Иоанна, игумена Феодосия и игумена Савву. Когда же в Иерусалиме стало известно такое решение Анастасия, тогда подвижники благочестия Феодосий и Савва собрали монашествующих и по единодушному согласию написали и послали императору письмо, которое привожу ниже в выдержках. «Верховный над всеми Царь Бог и Владыка Иисус Христос, Единородный Сын Божий, вверил Боголюбивой Вашей державе скипетр царства над всеми людьми после Себя Самого для того, чтобы посредством Вашего благочестия даровать мир всем святейшим Своим Церквам и особенно матери Церкви, в которой явлено и совершено великое благочестия таинство и, с которой начиная, оно, как свет, возсияло во всех концах земли посредством Божественной и Евангельской проповеди... каким образом в Боголюбивые времена Вашего царствования произошло столь великое возмущение и волнение во святом граде Божиим Иерусалиме, и до такой чрезмерности увеличилось, что и мать всех Церквей и церковь святого Воскресения Бога и Спасителя нашего, бывшая прежде убежищем и защитой для всех тех, кои во всем мире терпят обиды и желают спасения, обратилась в мирское судебное место?... также служители церкви, принадлежащие к сему сословию и посвятившие себя монашеской жизни, пред глазами язычников, иудеев и самарян явно и насильственно изгоняются с самого святого Сиона и из церкви достопоклоняемого Воскресения; влекутся посреди города в срамные и нечистые места и принуждаются к принятию того, что противно вере, так что многие приходящие сюда для молитвы, вместо того, чтобы получить пользу и назидание, видят только соблазны и со стыдом возвращаются в свое отечество... каким образом по прошествии пятисот лет и более от пришествия Христова нас, жителей Иерусалима, снова учат вере? Отсюда ясно можно видеть, что ныне вводимое вновь учение, исправляющее прежнюю Христову веру, есть учение не истинного Христа, но Антихриста, который старается уничтожить единение и мир Божиих церквей и который уже все наполнил смятением и беспорядками... мы умоляем Ваше благочестие помиловать Сион, мать всех Церквей, которая служит защитой Вашей благочестивой власти, но которая между тем так бесчестно оскорбляется и опустошается. Благоволите повелеть, чтобы буря, угрожающая святому Божию граду, была остановлена: ибо если в учении о вере предложат нам или жизнь

или смерть, то для нас предпочтительнее смерть. Мы никаким образом, и ни по какой причине не сообщимся с врагами церкви Божией, не устрасимся их тщетных проклятий, но при помощи Божией будем твердо держать Апостольскую веру. В сей вере мы, жители сей Святой Земли, стоим и хвалимся надеждою славы Божией (Рим. 5, 2)... Ваше величество, благосклонно принявши сие письменное удостоверение и прошение от нашего всеобщего смирения, да благоволит повелеть, чтобы все непрестанные смятения и бедствия, под предлогом благочестия врагами истины ежедневно причинявшиеся сему святому Божному граду и святейшему нашему Архиепископу Иоанну, были прекращены. Да будет уверено Ваше величество пред Богом и пред избранными Ангелами (1 Тим. 5, 21), что мы никаким образом без законного и утвержденного правилами суда не войдем в соединение с упомянутыми отступниками от правоверия, никаким образом не согласимся ни на какое нововведение в вере и никогда не примем никакого лица из акефалитов, против нашей воли нам рукоположенного. Если же что-нибудь подобное и случится за наши грехи, то мы все пред Святою и Единосущною Троицею уверяем Ваше благочестие, что мы все охотно прольем кровь свою и что все Святые места огнем сожжены будут прежде, нежели то явится в сем Святом Граде Божием»¹¹⁴.

Кто же был Анастасий в прошлом? Кирилл Скифопольский, сообщая о том, что архиепископ Салустий перед своей кончиной «по прошению всего монашеского сословия поставил Феодосия и Савву архимандритами и начальниками всех монастырей около Святого Града, потому что сии святые мужи были пустынноики, не имели никакого имущества, украшены были и жизнью и словом и обилували Божественными дарами. Авва Феодосий сделался главным вождем и архимандритом всякого общежительного монастыря... А отец наш Савва был поставлен начальником и законодателем всех отшельников и всех, кои хотят жить в келлиях», — указывает причину, беспокоившую архиепископа Салустия.

До этого времени должность архимандрита всех монастырей проходил преподобный Пассарий Великий. После его кончины преемниками его были Елпидий и Илья, а по смерти их Лазарь, который «отделился от вселенского общения». По смерти же его правление принял некто Анастасий, тогда «между монахами началось некоторое безначалие или многоначалие, от которого обыкновенно рождаются беспорядок и несогласие. Монашеское сословие тогда находилось в беспорядочном состоянии, потому что Лазарь и Анастасий, бывшие один после другого архимандритами, уже отступили от строгости монашеской жизни и занимались земными заботами и мирскими выгодами»¹¹⁵.

«При смерти Зинона 11 апреля 491 г., — пишет профессор Г. Гельцер, — обнаружилась сила династического чувства. Избрание императора зависело от вдовствующей императрицы Ариадны, дочери Льва I, и она избрала императором и в то же время для себя мужем одного испытанного гражданского чиновника Анастасия, который незадолго перед тем чуть не стал антиохийским патриархом.

Правление Анастасия в церковном отношении более важно, чем в политическом... Так как Европа и особенно столица склонялись к халкидонскому вероисповеданию, то Анастасий в начале терпел православного патриарха Евфимия, и после низложения Евфимия в 496 году пре-

емник его, Македоний, хотя и подписал «Акт единения», но в остальном проявил себя решительным противником церковной политики императора. Из восточных провинций Египет был столь же решительно монофизитским, как Палестина с ее многочисленными монашескими колониями православной; в Сирии господствовала посредствующая партия Флавиана. «Акт единения» признавался повсюду государственным символом веры; только в интерпретации его сказались глубокие партийные несогласия: египтяне и крайние монофизиты заявили, что им отвергается Халкидонский Собор, в то время как в столице, напротив, путем толкования сделали вывод, что «Акт единения» принимает постановление Халкидонского Собора: посредствующая партия умно хранила молчание в щекотливом вопросе, но под давлением строгих монофизитов совершенно последовательно произнесла анафему, кроме Нестория, также другим главарям антиохийской школы, именно Диодору Тарскому и Феодору Мопсуестскому. Разгневанный император в 512 году созвал в Сидоне собор, который должен был дать прямой ответ. Но умные и умеренные руководители Флавиан Антиохийский и Илия Иерусалимский, к великому негодованию покровительствуемых марииньей фанатиков, воспрепятствовали принятию всяких крайних мер. Император мало-помалу состарился, устал и стал нетерпелив; ему надоели долгие переговоры с богословами, неподдающимися вразумлению, и он решительно бросился в объятия явных монофизитов. Анастасий порвал сознательно со своей прежней, полной такта политикой... Патриарх Македоний был замещен строгим монофизитом Тимофеем, который вступил не медля в общение с Церквами Востока. Флавиан Антиохийский, а вслед за ним и Илия Иерусалимский отправились в ссылку, и духовный глава монофизитов Север занял апостольскую кафедру в Антиохии. На соборе в г. Тире в 513 году торжественно был принят «Акт единения», а Халкидонский Собор был проклят... В столице еще после Сидонского собора 512 года дело дошло до ужасной революции, подвергшей опасности и самую корону; конечно, бунтовали только в защиту находящегося в опасности Православия. Дворцы Марина (главный советник императора, сирийский монофизит) и префекта Платона были разграблены и сожжены... В дунайских провинциях поднял в 514 году знамя восстания Виталиан, уроженец Мизии, человек грубый и честолюбивый. Православное учение было для него безразлично, но, принимая в свою программу защиту Халкидонского Собора, он мог быть уверен в симпатиях духовенства и народа европейской части империи. С громадным войском около 50 000 «гуннов» он двинулся в 514 году на столицу империи и так напугал Анастасия, что тот вступил в переговоры о мире и дал обещание созвать собор для воссоединения с западными странами. Едва Виталиан отступил, как против него послали полководца Кирилла, но последний был разбит. Страшное поражение понес и племянник Анастасия Ипатий; большая часть его войска была уничтожена, а сам он был взят в плен.

Стареющему императору духовенство непрерывно доставляло заботы. Монахи и отшельники, особенно сильные в Палестине, составляли под руководством св. Саввы большие собрания протеста против принятого в Константинополе придворного богословия, а в Александрии дошло даже до большого бунта, потому что в 517 году греческая городская аристократия поставила без согласия духовенства и народа нового патриарха Диоскора.

В 515 году умерла Ариадна, а 9 апреля 518 года — Анастасий. Если не принимать во внимание неудачных мер в последние годы его правления, то, кажется, все подавало хорошие надежды. Возбужденные умы стали вновь возвращаться к благоразумию. Но эти добрые виды на будущее разрушило пылкое честолюбие ограниченного, но страдавшего манией величия государя»¹¹⁶.

С воцарением императора Иустина (518 год), все сосланные в заточение были возвращены, ставленники Анастасия Тимофей Константинопольский и Север Антиохийский удалены, пресловутое «дворцовое богословие» и «Акт единения» отвергнуты и вновь подтверждены определениями четырех Вселенских Соборов. Преемник Иустина, его племянник Юстиниан I, отдавал силы благоустройству церковной жизни. Положение Церкви в империи стабилизировалось, и не было никаких чрезвычайных обстоятельств до царствования императора Ираклия (610—629).

В 614 году персидский царь Хозрой учинил жестокий погром Иерусалима. Иначе нельзя назвать эту военную акцию, стоившую большого количества человеческих жертв, разрушения храмов и священных мест. Много людей уведено было в плен, в том числе и патриарх Захария и унесено Древо Животворящего Креста Господня. Победа над персами завершилась торжественным возвращением в Иерусалим Креста Господня и плененного патриарха. Это было 14 сентября 629 года. В это же время с северо-востока двигались полчища арабов. В 634 году они взяли Бостру, в 635-м — Дамаск, и окружили Иерусалим. В 637 году город сдался арабам. Но и после этих печальных акций Святой город жил духовной жизнью. Александрийский патриарх Иоанн Милостивый (609—620) посылал в Иерусалим патриарху Модесту все необходимое для восстановления святынь: рабочих, железные крепления для церквей и хлеб. В житии этого святителя говорится: «Блаженный Иоанн отправил корабли с золотом и пшеницей для выкупа пленных и для оказания помощи находящимся в бедах»¹¹⁷.

Великую духовную силу в этих трудных условиях проявило монашество.

Начало палестинскому монашеству положил преподобный Харитон Исповедник. Его исповедничество относят к царствованию Аврелиана (270—275 гг.). Харитон был предстоятелем Иконийской Церкви и поэтому был подвергнут заключению. Скорая смерть императора помешала гонителю выполнить свой эдикт, и заключенные, в том числе и Харитон, были освобождены. Это было или в царствование Галерия-Максимина (311 г.), или Максимиана (312).

Выйдя из заключения, преподобный Харитон направился в Палестину. Место его пребывания здесь осталось неизвестным, но греческое слово (*η λαυρα*), соответствующее русскому — деревня, улица, где по обе стороны дороги стоят жилища, дает основание археологам считать, что преподобный Харитон поселился в горной и скалистой местности с немалым количеством пещер естественного происхождения. Полагают, что это был Фаран, впервые упоминаемый Кириллом Скифопольским в житии Евфимия Великого¹¹⁸.

Поселившись в Фаране, преподобный Харитон положил основание заселению пещер ищущим монашеской жизни. Пустыня начиналась за Вифанией и простиралась в северном направлении до Иерихона, на востоке — до Мертвого моря, а на западе захватывала окрестности

Вифлеема, Фекон и Хеврона, на юге сливалась с Аравийской пустыней¹¹⁹.

В эту же пустыню пришел Евфимий, о котором Кирилл пишет: «Великий отец наш Евфимий, наставляемый Святым Духом, пришел в Иерусалим на двадцать девятом году жизни (406 г.) и, поклонившись святому Кресту и святому Воскресению, и прочим честным местам, и посетив богоносных отцов в пустыне, узнав добродетель и житие каждого и запечатлев в своей душе, пришел в лавру Фаранскую, лежащую в шести поприщах от Святого Града, и, любя безмолвие, поселился в отшельнической келлии, вне лавры, не стяжав себе ничего от века сего»¹²⁰.

Все перечисленные места в сознании приходивших принять здесь монашеский постриг в IV веке получили общее название пустыни Святого Града. Центром всех перечисленных пещер был город, в котором находился Гроб Господень и Крест Его. Поэтому человек, ищущий пустынножизни, прежде всего шел в Иерусалим, чтобы там поклониться Кресту и Гробу Господню. Так делал Евфимий. Так поступил юноша Кириак, который, услышав в один из воскресных дней слова Евангелия: «Аще кто хочет по Мне идти, да отвержется себе, и возмет крест свой и по Мне грядет» (Мф. 16, 24), тотчас, выйдя из церкви и никому не сказав ничего, пришел в город Кенхрен¹²¹ и, взойдя на корабль, отправлявшийся в Палестину, прибыл в Иерусалим, на восемнадцатом году возраста... Придя во Святой город, он был принят Евсторгием, мужем святым и блистающим даром Святого Духа, уже устроившим монастырь близ Святого Града Сиона¹²². То же читаем в житии Феодосия, впоследствии киновиарха всех палестинских общежительных монастырей. «Он благочестиво возросши телом и духом воспитавшись в страхе Божиим... прекрасно задумал отправиться в Иерусалим, Святой Град Христа, с одной стороны, чтобы поклониться святым местам, в которых Творец всего и Господь наш Иисус Христос плотию претерпел спасительные и вольные страдания за род человеческий, с другой, чтобы посвятить себя пустынножительству»¹²³.

Нечто подобное читаем в житии преподобного Георгия Хозевита. Сын благочестивых и состоятельных родителей, имевший брата Ираклида, который при жизни родителей ушел из дома в Иерусалим и, помолвившись там, пошел в Иорданскую пустыню, в лавру Каталламонову, стал монахом. Младший брат — Георгий — после смерти родителей был взят дядей, который имел единственную дочь и хотел выдать ее замуж за Георгия. Когда последний узнал об этом, то убежал к другому своему дяде. Дядя отыскал его и требовал, чтобы второй дядя возвратил его ему. Юноша, узнав, из-за чего спорят дяди, убежал из дома и, «придя в Иерусалим и поклонившись Святым местам Христа Бога нашего», пошел к Иордану и, помолвившись там, пришел к своему брату в лавру Каталламона. Тот, «по заповедям святых отцов», не мог держать его в своей лавре, пока он не обрастет бородой, и привел его в обитель Пресвятой Богородицы, называемую Хузива, передал его игумену, а сам возвратился в свою келлию»¹²⁴.

В отличие от египетского и сирийского монашества с их тяготением к одиночеству, палестинские монахи первым шагом на пути к личному спасению ставили жизнь монаха в киновии или в лавре под руководством духовно опытного старца. Феодосий Киновиярх, начиная свою иноческую жизнь, говорил: «Для меня, доселе неопытного в иноческом

образе жизни, не безопасно наедине бороться с лукавыми духами. Посему остается мне сперва поучиться у святых отцов и затем уже наедине срывать плоды, произрастающие из безмолвия»¹²⁵.

Преподобный Савва, придавая большое значение духовному воспитанию молодого монаха, основал небольшую киновию с северной стороны лавры и, поставив в ней степенных и благоразумных мужей, приказывал отрекающимся от мира жить там, пока не изучат Псалтирь и правило псалмопения и пока не научатся строгости монашеской жизни. Ибо он всегда говорил, что «монах, живущий в келлии, должен быть рассудителен, старателен, готов ко всяким подвигам, трезв, воздержан, скромнен, способен других научать, а сам не должен иметь нужды в научении, способен обуздывать все телесные члены и ум свой сохранять в безопасности. Когда же по испытании он узнавал, что отрекающиеся от мира твердо изучили правило псалмопения и сделались способными бодрствовать над своим умом, очищать мысли свои от воспоминания о мирских вещах и сражаться против чуждых помыслов, тогда давал им келлии в лавре. Он говорил: «как цвет предваряет плод, так жизнь в киновии предваряет отшельническую»¹²⁶.

Киновии и лавры были своего рода школами, постриженники которых удостоивались возведения на епископское служение и даже на кафедру Иерусалимского патриарха. Так, патриарх Анастасий (458—478) был учеником аввы Пассариона, Мартирий (478—486) и Илия (494—517) — ученики преподобного Евфимия, Софроний (534—544) — монах лавры преподобного Саввы Освященного, автор «Луга духовного» Иоанн Мосх (550—619) — с 575 г. монах киновии Преподобного Феодосия.

Преподобный Савва построил семь монастырей: Великую лавру, которая являлась главной из всех палестинских лавр, Новую лавру, лавру Гептастом (так названную потому, что стояла при озере, имеющем семь устьев) и четыре киновии: Каstellий, Пещерную, Схолариеву и Заннову.

Кроме того, он поддерживал две древние киновии — своего наставника Евфимия и друга Феоктиста¹²⁷.

Он заботился не только о благоустройении монастырей, но и о пристанищах для паломников Святого Гроба. Когда патриарх Илия построил монастырь близ епископского дома для монахов спудеев, которые служили при храме Воскресения и жили разбросанно около Столпа Давидова, тогда и Савва купил часть келлий и сделал в них гостиницу для приходящих монахов, и еще две гостиницы — для Каstellии — одну в Иерусалиме и другую в Иерихоне¹²⁸.

Более того, когда после Халкидонского Собора несторианство, а затем евтихианство и монофизитство широко распространились в Палестине, и в самой лавре Саввы Освященного оказались явные и тайные распространители этих ересей, Преподобному пришлось вести борьбу с ними, удерживать в православии простецов в вере, таких, как преподобный Герасим, совершить два дальних путешествия в Константинополь, в первый раз на семьдесят третьем году жизни, к императору Анастасию, чтобы убедить его в православии Иерусалимского патриарха Илии, которого покровительствующий еретикам император решил было сослать в заточение и «покушался ниспровергнуть и привести в беспорядок все церковное установление в Палестине»¹²⁹. В другой раз он должен был совершить такое же путешествие на девяносто первом

году жизни в связи с погромом христианских храмов самарянами и учиненным ими при этом кровопролитии¹³⁰.

Когда в разговоре с Саввой император спросил его, в чем нуждаются его монастыри, Преподобный ответил: «Монахи, молящиеся о вашем благочестии, не имеют нужды в таковых выгодах, ибо их удел и приобретение есть Господь, одождивший в пустыне непокорному и прекословящему народу хлеб небесный» (Исх. 16, 4). Просьбы Саввы были не о своих монастырях. Преподобный просил императора освободить народ палестинский от податей, как пострадавший во время самарянского погрома, восстановить за счет государства разрушенные и сожженные самарянами церкви, построить во Святом Граде больницу для больных странников и недостроенную Архиепископом Илней церковь в честь Богородицы, соорудить в пустыне близ его монастырей крепость для отражения набегов сарацин. Император удовлетворил все просьбы Саввы, а больницу повелел заложить не на сто человек, как сказал сначала, а на двести, и установил большую сумму на полное ежегодное содержание ее. Кроме того, приказал военачальнику, чтобы в крепости всегда была военная стража, которая должна быть на содержании государства¹³¹.

Описание быта палестинского монашества в эпоху расцвета его подвижничества будет односторонним, если автор не коснется проведения монахами святой Четырдесятницы, тем более поскольку современный русский Типикон сохраняет в напоминание нам древнее установление: «Не прияхом бо творити преждеосвященныя, даже до среды, за еже поститися по преданию всему братству: могущин же да пребудут постящися до пятка»¹³².

Кирилл Скифопольский пишет: «Сей великий в добродетели подвижник и епископ Иоанн сказывал мне, что святой отец наш Савва во всем старался подражать жизни великого Евфимия. Итак, поелику сей имел обыкновение в четырнадцатый день месяца января удаляться в совершенную пустыню и там проводить Четырдесятницу, то и Савва, изменивши немного сие обыкновение, выходил из лавры по прошествии того дня, в который совершается память святого Антония, совершал память великого Евфимия, которая празднуется в двадцатый день, и после того уходил в совершенную пустыню. Там до праздника Ваий он удален был от всякого общения с людьми. И сие делал почти каждый год»¹³³.

Как проводили время монахи в пустыне, это видно из следующего эпизода. «Савва, будучи уже на тридцатом году жизни, превосходя всех старших его по летам в киновии пощением, бдением, незлобием, смирением и послушанием, просил авву Лонгина, чтобы он позволил ему жить в пещере, которая находилась вне киновии к югу в утесе. Авва Лонгин, видя его отличную добродетель, постоянство и чистоту нравов, ревность и усердие к молитве, донес о его желании великому Евфимию, и поелику сей сказал «не препятствуй ему подвизаться как он хочет», то Лонгин позволил Савве жить в пещере к югу по пяти дней в неделю. Отец наш Савва, получив желаемое позволение, провел пять лет следующим образом: в день воскресный к вечеру он выходил из киновии с таким количеством пальмовых ветвей, которое достаточно было для работы на неделю, оставался в пещере пять дней, не принимая никакой пищи, и в субботу поутру возвращался в киновию и приносил пятидневное рукоделие — пятьдесят сделанных корзинок¹³⁴.

О проведении святой Четырдесятницы в строгом посте говорится в житии Евфимия Великого. Евфимий вместе со старцем Феокистом «ежегодно удалялись после восьмого дня святых Богоявлений в пустыню Кутиλά, отлучив себя от всякого человеческого общения, желая молитвенно беседовать с Богом в уединении, и пребывали там до праздника Ваий». После кончины преподобного Феокиста (466 г.) Савва стал спутником преподобных Евфимия и Дометиана. Евфимий называл Савву отроком-старцем и «как искусный воспитатель детей руководствовал его к высшим добродетелям и упражнял в оных». В сей пустыне, будучи отделены от всякого общения с людьми, они оставались до праздника Ваий». В воскресные дни сюда приходили преподобный Герасим и другие отшельники, чтобы принять Святые Дары из рук Евфимия¹³⁵.

Когда скончался наставник Саввы Евфимий, Савва сам уже стал наставником других. Его учеником был Агапит. В житии Саввы говорится, что он «по своему обыкновению» удалился в пустыню с учеником Агапитом. Для него он взял десять кусков сухарей. Сам же «во все дни поста пребывал без пищи и довольствовался только причащением Святых Таин в субботу и в воскресенье. Десять же кусков хлеба, которые он взял в пустыню, удовлетворяли нужде Агапита»¹³⁶.

Режим жизни, время и содержание молитвы монаха, проводящего Четырдесятницу в пустыне, никем и ничем не регламентировались. «Скитяне,— писал современник Саввы авва Варсануфий,— не имеют ни часов, ни песней (библейских.— *Н. У.*), но рукоделие, размышление и краткую молитву. А стоя на молитве, должно молиться о том, чтобы избавиться и освободиться от ветхого человека. Читать же «Отче наш» и даже дважды и сесть за рукоделие. А сидя за рукоделием, следует изучать псалмы и в конце каждого псалма молиться: «Боже, помилуй меня, грешного». Если же тебя осаждают помыслы, тогда, размыслив, скажи: «Господи, Ты видишь скорбь мою, помоги мне». И когда ты сделаешь три ряда мережи¹³⁷, стань на колени и говори вышесказанную молитву. Вечером же должно петь двенадцать псалмов, и в конце каждого вместо славословия говорят Аллилуиа и одну молитву. Также и ночью читают двенадцать псалмов и после двенадцати псалмов садятся за рукоделие, а кто хочет изучает, и кто хочет проверяет свои помыслы и жития святых читает и, прочитав от пяти до восьми листов, опять принимается за рукоделие»¹³⁸.

В глубокой Палестине, вблизи Мертвого моря, где рыболовства не было, не требовалось и плетения сетей. Здесь спрос был на корзины, поэтому, как мы видели, преподобный Савва уходил в воскресенье вечером из лавры «с таким количеством пальмовых ветвей, которое достаточно было для работы на неделю», и «в субботу поутру возвращался в кинвию и приносил пятидневное рукоделие — пятьдесят сделанных корзин». В период Четырдесятницы делали также из пальмовых ветвей крестики, которые пользовались большим спросом у приходивших на Святые места паломников. Все это сдавалось эконому монастыря, и вырученные от продажи деньги поступали на питание и прочие нужды братии.

Там, где не было священника, совершали самопричащение. Так, преподобный Савва, построив на берегу озера Семиустного небольшую лавру, посылал братьям, находящимся в ней, «Святые Дары и благословенные хлебы»¹³⁹.

Профессор А. А. Дмитриевский открыл в рукописи Синайской библии № 863 Орологнон-Часослов лавры преподобного Саввы Освященного, датируемый IX веком. Как видно из содержания Орологнона, он предназначался для келейного пользования монахами лавры преподобного Саввы. Судя по расположению в Орологноне часовых служб, причащение совершалось после службы девятого часа. Это подтверждается и надписанием молитв εις την μεταληψιν, то есть — для причащения. Чин состоял из следующих молитвословий: «Помяни нас, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем. Блажени нищии духом... Блажени плачущии... Блажени кротции... Блажени алчущии... Блажени изгнани... Блажени, егда поносят вы... Радуйтеся и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесех» (Мф. 5, 3—12). Слава... Помяни нас, Святе, егда приидеши... Лик небесный поет Тя и глаголет: Свят, Свят, Свят еси, Господи, исполнь небо и земля славы Твоея. Приступите к Нему и просветитесь, и лица ваша не постыдятся (Пс. 33, 6). Лик небесный... Слава... Верую... Отче наш... Господи, помилуй (трижды). Един Свят... Вкусите и видите, яко благ Господь (Пс. 33, 9), Аллилуиа. Благословлю Господа на всякое время, выну хвала во устех моих (Пс. 32, 2). О Господе похвалится душа моя, да услышат кротции и возвеселятся (Пс. 33, 3). Слава...»

Далее следовала молитва по причащении (ευχη μετα την μεταληψιν) «Приях Тело Твое святое и Кровь Твою честную во оставление всех, яже согрших Тебе, едине Человеколюбче. Исполни уста моя хваления, Господи (Пс. 70, 8). Сам бо еси хвала моя, и спаси мя».

И молитва благодарственная (Ευχη μεταληψεως) «Благодарим Тя, Господи Боже наш, яко сподобил еси нас причаститися пречистых Твоих Таин во оставление и очищение прегрешений наших; сподоби нас восприяти милости Твоя со всеми святыми Твоими во веки веков»¹⁴⁰.

Заметим, что хотя Орологнон относится к IX веку и в изложенных в нем чинопоследованиях встречается тропари, вид гимнографии, появившийся на рубеже VI—VII столетий, чин «Для причащения» не имеет ни одного тропаря, что согласуется с описанием самопричащения преподобной Марии. Когда старец Зосима принес ей святое причастие, она попросила старца прочитать Символ веры и «Отче наш». После этого она поцеловала старца и причастилась. Затем подняла руки к небу, вздохнула, прослезилась и сказала: «Ныне отпускаеши рабу Твою, Владыко, по глаголу Твоему с миром, яко видеста очи мои спасение Твое». Это было вечером в Великий четверг, 1 апреля 532 года¹⁴¹.

Типикон, которым в течение ряда столетий руководствуется Русская Православная Церковь, начинается надписанием: «Типикон, сиречь изображение церковного последования во Иерусалиме святыя лавры преподобного и богоносного отца нашего Саввы. Тоже последование бывает и в прочих во Иерусалиме честных обителех: подобне и в прочих святых Божиих церквах»¹⁴². В службе «В Неделю Сырную вечера» после трех поклонов с молитвой Ефрема Сирина дано указание: «И целуем святыя и честныя иконы». Второе указание такого же характера встречается в службе «В понедельник первыя седмицы». По отпусте первого часа, сказано: «По отпущении же исходяще из церкви, идем со всяким безмолвием в келлии своя, или на службу: и не подобает нам беседы творити друг со другом на монастыре, в пути, удержано бо сие от святых отец». Оба указания у читающего их внимательно могут вызывать вопрос — почему указание относи-

тельно целования святых икон помещено только в данной службе? Известно, что во многих храмах богомольцы по окончании вечернего богослужения целуют многие иконы. Также непонятно, почему устав указывает в понедельник выходить из церкви «со всяким безмолвием», то есть с абсолютным молчанием, и, идучи в келлию или на работу, не разговаривать друг с другом.

Оба указания относятся к Четырдесятнице, и потому они оказались «вкрапленными» в киноарный текст богослужений. Во всей житийной палестинской письменности днем возвращения отшельников в свои монастыри указывается суббота Ваий, или, что то же, Лазарева. В пятницу недели Ваий первая стихира на «Господи, воззвах» начинается словами: «Душеполезную совершивше Четырдесятницу...». Этими же словами начинается стихира, следующая за славником на «Господи, воззвах».

Что же касается начала периода Четырдесятницы, то эта дата подвергалась перестановке. Самая ранняя дата встречается в житии преподобного Евфимия. Евфимий, будучи пресвитером Мелитинской церкви (Мелитина — главный город Второй Армении), «во дни святых Четырдесятницы удалялся в гору близ города... Эту пустыню он любил (?) от дня святых Богоявлений до праздника Пасхи, подражая любомудрию Илии и Иоанна»¹⁴³. Но находя, что забота о тамошних монахах и их устройении может послужить препятствием к добродетели, Евфимий бежал в Иерусалим. Его биограф Кирилл Скифопольский сообщает, что Евфимий «имел обыкновение в четырнадцатый день января месяца удаляться в совершенную пустыню и там проводить Четырдесятницу»¹⁴⁴, но Савва после кончины своего учителя Евфимия изменил немного этот обычай и стал выходить в пустыню после двадцатого числа, совершив память великого Евфимия¹⁴⁵. Не исключена возможность, что позднее, в целях упорядочения пустынночества, был установлен единый день для желающих безмолвствовать, и первым днем отшельнического безмолвования был понедельник 1-й седмицы поста. Заметим, что авва Лонгин позволил Савве жить в пещере пять дней в неделю и Савва выходил из киновии в воскресенье вечером и возвращался в субботу утром. Видимо, уже в этом намечалась традиционность. Она уже закреплена в житии преподобного Саввы, и слова Типикона «удержано бо сие от святых отец» только подтверждали этот факт.

Возвращаясь в монастыри и неся свое рукоделие — корзины и крестики, они пели «Днесь благодать Святаго Духа нас собра, и вси, взявше крест Твой, глаголем: благословен Грядый во имя Господне, осанна в вышних». Это был гимн победы над грехом и источником его — диаволом.

Так понимал значение этого краткого гимна преподобный Феодор Студит. Когда разразилось в империи гонение на иконопочитателей, он ввел пение этой стихир на вечерне недели Ваий и для большей значительности делал это таким образом. После пения «Блажен муж» хоры менялись местами. Правый переходил на левый клирос, а левый — на правый. И правый, будучи на левом клиросе, начинал «Господи, воззвах» и с пением переходил на свое место, то есть на правый клирос, а певцы левого с правого клироса шли на левый. Перестановка хоров с пением «Господи, воззвах» и стихир усиливала выразительное значение обряда. Этот обычай студийцев был закреплён в их уставе,

и в одном из списков его, хранящемся в Государств. Историческом музее (шифр Син. № 330—380), XI—нач. XII века читаем: «В субботу цветную на вечерни по отпетии «Блажен муж» прменяется стороне: левая убо преходит на десную, а десная на левую и починает левая сторона «Господи, воззвах», якоже и в ины субботы»¹⁴⁶.

Заамвонная молитва, читаемая на литургии Преждеосвященных Даров, «Владыко Вседержителю, иже всю тварь премудростию соделавай...» возникла тоже в кругах палестинского монашества. Испрашиваемая в ней у Бога помощь «подвигом добрым подвизатися, течение поста совершити» ассоциируется с подвигом пятидневного поста без какого-либо вкушения пищи, а прошение «веру нераздельну соблюсти» говорит о той борьбе, которую приходилось преподобному Савве и другим аввам вести против несториан, евтихиан и монофизитов, своей еретической пропагандой пытавшихся разрушить тот оплот Православия, который представляла собой пустыня Святого Града. Этот подвиг был равносителен поражению «глав невидимых змиев и победе над грехом». Вершиной желаний отшельников было «неосужденно достигнути поклонитися и святому Воскресению». Это желание их исполнилось в Великую пятницу на Голгофе.

Автор писал об Иерусалимском богослужении (см. «Богословские труды», сб. 23, с. 9): «Отличительной чертой Иерусалимского богослужения была его стациональность, вызванная вековой традицией посещения в праздники тех или иных Святых мест». Среди этих святынь чаще всего упоминаются Краниево место и Голгофа. Рукопись Иерусалимской патриаршей библи. № 1043 первой половины X века уточняет расположение этих Святых мест: «И тотчас лития на святое Краниево... и восходит патриарх на святую Голгофу для каждения... и ожидает протопоп со всем клиром... и тотчас спускается патриарх»¹⁴⁷.

Только в Великую пятницу Голгофа предоставлялась монахам, проводившим святую Четыредесятницу в строгом посте. Они поднимались сюда и совершали часы Великого пятка — творение святого Софрония, патриарха Иерусалимского, тихим гласом; патриарх же со своим клиром стоял вне Краниева места и совершал те же часы.

Это отступление от традиции было богословски глубоко осмысленным. Чтобы находиться на Голгофе в те часы, когда страдал и отдал свой дух Богу Отцу Господь Иисус Христос, нужно было «сораспяться Христу» и, как говорил апостол Павел, «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 19—20). Такими были и палестинские монахи — защитники веры православной и хранители традиций древнего монашества. Это их духовное право было закреплено в том же святогробском Типиконе (ркп. Иерусал. патр. б-ки № 1043, первой половины X века, с. Аналекта, В, сѣл. 12). Здесь читаем: «С Богом последование часов и тропарей. Творение Софрония, Патриарха Иерусалимского, старшего и философа».

«Это должно быть так. Пусть собираются монахи святого Саввы и Харитона и святого Феодосия и прочих монастырей и поднимаются на Святую Голгофу и поют тихим голосом. Патриарх же и прочий клир внизу перед святым Краниевым, чтобы мы пели то же»¹⁴⁸.

Середина XIII столетия была временем постепенного пробуждения русского национального самосознания. Оно проявилось в победах, одержанных Владимирским князем Александром Ярославичем в 1240 году над шведами при впадении реки Ижоры в Неву (отсюда название

самого князя Невским); через два года — вторая победа — над немецкими рыцарями-меченосцами на льду Чудского озера (5 апреля 1242 г.) и через три года — над литовскими племенами, вторгшимися в Новгородские владения. Эти три победы на долгое время оградили русские северо-западные владения от охотников интервенций.

Новая великая победа, превосходившая все три упомянутые, совершилась 8 сентября 1380 года на Дону над татарами, откуда сам победитель князь Димитрий Иванович вошел в историю как Димитрий Донской. Летом 1380 года Московскому князю Димитрию Ивановичу стало известно, что Мамай перевел свою большую рать через Волгу и кочует в устье реки Воронеж. Князь стал немедленно собирать войска «подручных» князей, то есть ближайших княжеств: ростовского, ярославского, белозерского. Рязанский князь Олег уклонился от участия в походе и поспешил войти в переговоры с Мамаем и Ягайлом Литовским. Новгородцы заняли выжидательную позицию.

Димитрий назначил всем полкам явиться в Коломну 15 августа, сам же поехал за благословением к Преподобному Сергию Радонежскому. Сергей благословил его и обещал ему победу, хотя связанную с сильным кровопролитием. Он дал князю двоих монахов-богатырей, при этом сверх их монашеской одежды надел на них одежды схимников. Кроме «подручных» полков, историки упоминают еще Коломенский, Владимирский, Костромской и Переяславский полки с их командирами и еще двоих князей Олгердовичей — Андрея и Димитрия.

20 августа князь выступил из Коломны, имея войско численностью 150 000 человек. На Оке к его войскам присоединились двоюродный брат его Владимир Андреевич и большой московский воевода Тимофей Васильевич Вельяминов с их полками. Димитрий приказал всем войскам переправляться через Оку, а на другой день (то был понедельник) переправился и сам «с двором своим». 6 сентября войска вышли к Дону. Тут пришла грамота от Преподобного Сергия, в которой он еще раз подкреплял свое благословение идти на татар: «Чтоб еси, господине, таки пошел, а поможет ти Бог и Святая Богородица». Смысл этих слов Преподобного Сергия становится ясным из следующего эпизода. Когда великий князь стал строить боевую расстановку полков, одни ему говорили: «Ступай, князь, за Дон», другие же: «Не ходи, потому что врагов много, не одни татары, но и Литва и рязанцы». Известно, что противоречащие советы не располагают человека к решительным действиям, напротив, они могут вызвать у него решение, которое противоречило бы его планам. Такое состояние мог в данный момент испытывать и Димитрий Иванович, и слова письма Преподобного Сергия «Чтобы ты, господин, так и пошел, а поможет тебе Бог и Святая Богородица» укрепили его веру в помощь Божию, и он «велел настлать мосты и искать броду».

В ночь на 7 сентября русское войско начало переправу через Дон. Утром 8 (а это было воскресенье и праздник Рождества Богородицы), когда рассеялся ночной туман, русские полки построились по-боевому. Около 12 часов татары стали спускаться с холма на Куликово поле. Русские сторожевые полки начали битву, какой «еще никогда не было прежде на Руси». Кровь лилась, как вода, на пространстве десяти верст, лошади не могли ступать по трупам, ратники гибли под конскими копытами, задыхались от тесноты. Пешая русская рать уже лежала, как скошенное сено, и татары начали одолевать. Но великий князь

Димитрий предусмотрел возможность такой неблагоприятной ситуации и поставил в засаду полки своего двоюродного брата князя Владимира Андреевича и московского воеводы Димитрия Михайловича Волынского-Боброка. Князь Владимир, находясь в засаде и видя, что татары одолевают русских воинов, выразил сомнение в целесообразности дальнейшей засады, но Волынский ему сказал, что выходить из засады нельзя, потому что ветер дует русским прямо в лицо.

Через некоторое время ветер изменил свое направление, и воевода сказал: «Теперь можно», и засадное ополчение бросилось на татар. Наблюдавший за боем Мамай, видя, что его рать бежит, сам покинул поле сражения. Русские гнали татар до реки Мечи и овладели всем их вооружением. После боя великий князь Димитрий Иванович был найден лежащим под кустом в бессознательном состоянии. Его панцирь был весь избит, но смертоносных ранений не было. Придя в сознание, он с трудом распознавал, кто с ним говорит и о чем говорит¹⁴⁹.

Победа великого князя Димитрия Ивановича над Мамаем — это еще не уничтожение татарского ига. Ее великое значение было в том, что она уничтожила призрак татарской непобедимости. Это, во-первых. Во-вторых, славная победа показала, что благоденствие народа невозможно без национального объединения его.

Татарские набеги и многовековое иго принесли много зла русскому народу, задержали его культурное развитие сравнительно с другими европейскими народами, и море слез было пролито, когда на глазах родственников происходило убийство близких им людей или угон в плен молодых женщин и девушек. Но не меньшим, а, пожалуй, большим злом для нации была так называемая система княжеских «уделов».

Равноапостольный князь Владимир, умирая, распределил все города Киевского государства и прилегающие к ним земли между шестью своими сыновьями. Старшему сыну Святополку он дал в наследство стольный город Киев. Прочим сыновьям — другие города. Но Святополк, чтобы, подобно своему отцу, быть единодержавным, убил троих братьев: Бориса, Глеба и Святослава. Первые два были еще юноши и до последних часов своей жизни не понимали, что замышляет в отношении их старший брат. Следующий за Святополком сын Ярослав, получивший в удел Новгород, избежал смерти от руки старшего брата и пошел на него войной, и, хотя Святополку помогал его тесть польский король Болеслав, Ярослав победил Святополка. Последний бежал из Киева и погиб где-то в изгнании. Тогда началась война между Ярославом и последним братом Мстиславом, получившим в удел город Тмутаракань. Дело обошлось без кровопролития. Братья разделили удел Святополка и уделы убитых им братьев. Ярослав получил все города и земли, расположенные к западу от Днепра, а Чернигов и все города и земли к востоку от Днепра получил Мстислав. Со смертью последнего установилось единовластие (1034 г.).

Ярослав, получивший у народа название Мудрого, разработал новую систему престолонаследия. Он, как и все прочие князья, исходил из того положения, что Русская земля принадлежала всему княжескому роду. Киевский престол принадлежал брату, старшему в роде, после же его смерти он должен перейти ко второму брату и так, последовательно, третьему, четвертому и т. д. Такая система исключала братоубийство, но она не удовлетворяла всех княжичей, потому что в

случае смерти великого (Киевского) князя его сыновья уже не получали Киевского престола, но им все же давался какой-то удел. Сироты же князей, не достигших Киевского престола, назывались «изгоями», то есть они лишены были права на получение удела вообще. Система уделов, установленная Ярославом, была к тому же громоздкой, потому что со смертью Киевского князя все князья должны были перемещаться, а при наличии многих умирающих перемещения могли быть многократными, что неизбежно вызывало путаницу и споры за первенство престолонаследства.

В 1240 году хан Батый разрушил Киев, ограбил то, что не сгорело, и стольный город потерял всякое значение. Утратила значение и выработанная Ярославом система распределения уделов. В Суздальской Руси хан утверждал только Владимирского князя, и только последний получал ярлык на княжение. Соответственно и родовое наследование распространялось только на земли, принадлежащие Владимирскому князю. Если между наследниками возникали споры, в таком случае хан сам решал вопрос.

Что же касается других русских городов и земель, то они оставались в семейной собственности. Глава каждой семьи имел право распределить свое движимое и недвижимое имущество отдельным лицам или всем родственникам, включая свою жену, как будущую вдову, «по грамоте душевной» (т. е. по духовному завещанию.— *Н. У.*) до ее смерти.

Время шло, и претендентов на получение наследства становилось все больше и больше. Претендовали не только братья, сестры, дети, но и внуки и правнуки. Вотчин же становилось меньше и меньше, и площадь их уменьшалась и уменьшалась.

Проф. С. Платонов дает последствиям системы уделов следующую характеристику: «В многолюдном княжеском роде чувство родства притуплялось от частых ссор и усобиц; поэтому посягнуть на имущество соседнего князя считалось дозволительным. В погоне за «примыслами» у князей все более и более крепло взаимное отчуждение и развилось открытое хищничество. Они стали смотреть друг на друга, как на постоянных соперников и врагов, и старались при первом удобном случае овладеть у соседей плохо защищенным городом, селом, челядью. Всякое такое приобретение составляло желанный «примысел».

В результате подобная политика повела к одичанию людей и разложению политического порядка»¹⁵⁰.

В северо-восточной Руси наступила политическая неурядица, в которой господствовало одно право сильного. Выход из такого печального состояния обозначился лишь тогда, когда в Суздальской Руси началось народное движение в пользу объединения и нашлась сильная княжеская семья (в Москве), которая сумела воспользоваться этим движением.

(Продолжение следует)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Св. *Иустин* мученик. Апология I-я, 65. П. гр. 6, 428.

² Св. Ипполит Римский. *B. Botte. La Tradition Apostolique de S. Hippolyte. Essai de reconstruction, Münster, 1963.* Священник Петр *Бубуруз*. «Апостольское предание» св. Ипполита Римского. Перевод с латинского и предисловие. Богосл. тр., сб. 5, изд. Моск. Патриархии, М., 1970, с. 281.

³ Там же, гл. 17. ⁴ Там же, гл. 4. ⁵ Там же. ⁶ Там же, гл. 21. ⁷ Там же.

⁸ *Тертуллиан. De oratione, 19. Corpus scriptorum Ecclesiasticorum latinorum, 20, 191.*

⁹ Его же. Письмо к Скапуле 4, *Творения*, ч. 1. Киев, 1910, с. 224.

¹⁰ Единственным источником монашеских сведений о карфагенских мучениках служит труд А. Робинсона. *The Passion of S. Perpetua. Textes and studies contribution to Biblical and Patristic Literature, Cambridge, 1891.*

В последнем указано пять человек оглашаемых, заключенных в тюрьму: Ревокат и его жена Фелицитата, Сатурнин и Секунд, и двадцатидвухлетняя вдова Перпетуя. Квастен же считает шесть человек. Шестым он называет брата Перпетуи Сатура. У А. Робинсона в четвертой главе «Страдания» уже приведен разговор Сатура с Перпетуей, в котором Сатур просит сестру помолиться Богу, чтобы Он открыл ей дальнейшую судьбу ее. Затем приводится сон Перпетуи, из которого сестра и брат узнают, что им предстоит мученическая кончина. В последующем тексте «Страдания» Сатур — действующая личность, и в конечном счете мученик. Пишущий эти строки не ставит своей целью разрешить это очевидное противоречие прежде всего потому, что ему недоступно новейшее издание «Страдания» Шевринга. *W. H. Shewring. The Passion of S. S. Perpetua and Felicity. New edition and translation of the Latin text, together with Sermon of St. Augustine upon these saints, London, 1931,* для ответа же на интересующие его литургические вопросы, кажется, достаточно сведений, имеющих в издании А. Робинсона. Из этого труда мы будем пользоваться латинским текстом, в отдельных же случаях, требующих уточнения, будем делать сноски на Патрологию Ж. Квастена, т. 1.

¹¹ Ж. Квастен, стр. 181.

¹² А. Робинзон, гл. 10, стр. 78.

¹³ Там же, гл. 12, стр. 80.

¹⁴ Ж. Квастен, стр. 181.

¹⁵ Там же, стр. 182.

¹⁶ Там же, стр. 181.

¹⁷ А. Робинзон, гл. 20, стр. 90.

¹⁸ Там же, гл. 19, стр. 74.

¹⁹ Там же, гл. 20, стр. 92.

²⁰ Там же, гл. 21, стр. 92.

²¹ Там же. ²² Там же, гл. 3, стр. 64.

²³ Дракон, греч. *δράκων, δράκοντος* — производное от глагола *δρακω*, буд. 2 — *δρακω*, буквально — зорко смотрящий, поражающий взглядом. Термин взят из зоологии пресмыкающихся, напр. удавов, которые гипнотизируют животных, и те под влиянием гипноза сами лезут им в пасть. В христианской письменности так называется диавол, который внушает греховные мысли людям, и последние под действием диавольского внушения впадают в грех (см. грехопадение Евы — Быт. 3, 1—7; Иуды — Лк. 22, 1—6).

²⁴ А. Робинзон, гл. 4, стр. 66 и 68.

²⁵ В Евангелии много раз упоминаются духи нечистые (Мф. 10, 1; Мк. 1, 27; 3, 11; 5, 13; 9, 25; Лк. 4, 33; Деян. 8, 7), что нашло отражение в церковной живописи. Ангелы Божии изображаются в белых одеждах, с нимбом над головой. Нечистые духи — с черным телом, с рогами. Наглядное представление о тех и других складывалось на основе сведений о народах белой и черной расы. Отсюда в житийной литературе возникло название нечистых духов эфиопами. Такого же происхождения и название в «Страдании мученицы Перпетуи» диавола египтянином.

²⁶ А. Робинзон, там же, гл. 10, стр. 74, 76 и 78.

²⁷ Санвивариум — производное от лат. *sanus* — здоровый и *vivus* — живой. В греческом тексте ему соответствует *ζωτικη* — прилагательное от слова *η ζωη* = жизнь, что соответствует в русском ряду выразительных слов: животворящий, оживляющий, наделяющий жизнью, полный жизни. Название символическое, имеет в виду жизнь вечную.

²⁸ А. Робинзон, гл. 12, стр. 80.

²⁹ Там же, гл. 21, стр. 94.

³⁰ Там же, стр. 92.

³¹ *Иоанн Златоуст. Беседа 78-я на Евангелие Иоанна Богослова. Творения... Изд. 2-е, СПб. дух. акад., 1914, т. 8, с. 525—527.*

- ³² Его же. Беседа 4-я «О Непостижимом». Творения... изд. 2-е. СПб. дух. акад., 1898, т. I, с. 531—532.
- ³³ *J. Swainson*. The Greek Liturgies, London, 1884, с. 244, примечание 1.
- ³⁴ Апостольское предание, гл. 21.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ *А. Робинзон*. Цит. труд, гл. 4, стр. 66.
- ³⁷ Там же, гл. 13, стр. 82.
- ³⁸ Апостольское предание, гл. 42.
- ³⁹ *J. Quasten*. Цит. труд, II, 181.
- ⁴⁰ Там же, стр. 186.
- ⁴¹ Апостольское предание, гл. 21.
- ⁴² Книга правил святых апостолов, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. М., 1914.
- ⁴³ *И. Д. Андреев*. Пособие по истории Церкви. Петроград, 1914, Издание студенческого издательства при Историко-филологическом факультете С.-Петербургского университета, с. 484.
- ⁴⁴ Там же, стр. 485.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ О строительстве храмов императором Константином на Святых местах см. «Жизнь Константина», Минь, П. гр., т. 20, гл. 3, 29, 33, 34, 35, 36, 37 и 41. Русский перевод частично: «Христианское чтение» за 1823, 32, 38, 40, 41, 48 и 49 гг. Проф. *Н. Кондаков* — «Православная богословская энциклопедия», т. 6, 1905, с. 510 и далее.
- ⁴⁸ *Ф. В. Фаррар*. Жизнь и труды отцов и учителей Церкви. СПб., 1891, стр. 425.
- ⁴⁹ Там же, стр. 421.
- ⁵⁰ *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие Матфея. Беседа 73-я. Творения... Изд. 2-е, СПб. дух. акад., 1911, т. 7, с. 740—741.
- ⁵¹ Его же. Беседа 2-я на 2-е послание к Коринфянам. Изд. СПб. дух. акад., 1904, т. 10, с. 479.
- ⁵² Его же, Беседа 3-я на послание к Колоссянам. Изд. СПб. дух. акад., 1905, т. 11, с. 384.
- ⁵³ *Ж. Квастен*. Патрология, II, с. 184.
- ⁵⁴ Там же, с. 180.
- ⁵⁵ Там же, с. 181.
- ⁵⁶ Сирская дидаскалия, гл. XII.
- ⁵⁷ Постановления апостольские, VII, 25 и 26.
- ⁵⁸ Testamentum Domini nostri Jesu Christi, I, 23.
- ⁵⁹ Постановления апостольские, VIII, 12.
- ⁶⁰ *L. Voüger*. Eucharist. London. 1968, p. 244—268.
- ⁶¹ *А. Дмитриевский*. Евхологон Серапиона, епископа Тмутского.
- ⁶² *Л. Буйэ*. Цит. труд, с. 290—304.
- ⁶³ Постановления апостольские, VIII, 34—37.
- ⁶⁴ Там же, 38—39.
- ⁶⁵ Там же, 41.
- ⁶⁶ Там же, 42.
- ⁶⁷ Там же, 44.
- ⁶⁸ Там же, II, 54.
- ⁶⁹ Там же.
- ⁷⁰ Там же, 57.
- ⁷¹ Там же.
- ⁷² Там же, VIII, 11.
- ⁷³ Там же.
- ⁷⁴ Прот. *К. Кекелидзе*. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908, с. 32.
- ⁷⁵ *М. Сабини*. Полное жизнеописание святых Грузинской Церкви, ч. III, с. 119, пр. 19, СПб., 1873.
- ⁷⁶ Прот. *К. Кекелидзе*. Цит. труд, с. 2, пр. 1.
- ⁷⁷ *А. Хаханов*. Очерки по истории грузинской словесности, вып. II, с. 20. Москва, 1897.
- ⁷⁸ Прот. *К. Кекелидзе*. Цит. труд, с. 3, пр. 4.
- ⁷⁹ Там же, с. 5.
- ⁸⁰ Там же, с. 6.
- ⁸¹ Там же.
- ⁸² Там же, с. 11.
- ⁸³ Там же.

- ⁸⁴ *G. Swainson. The Greek Liturgies. London, 1884, p. 250.*
- ⁸⁵ Прот. А. Петровский. Апостольские литургии Восточной Церкви. СПб., 1897. Приложение 1-е, стр. 11, примечание.
- ⁸⁶ Там же, приложение 1-е, стр. 10, пр. 10.
- ⁸⁷ Там же, приложение 1-е, с. 10, прошение 4 (в тексте).
- ⁸⁸ *Свайнсон. Цит. соч., с. 294.*
- ⁸⁹ Там же, с. 294—296 и примечание на с. 297.
- ⁹⁰ Там же, с. 248.
- ⁹¹ Там же.
- ⁹² Там же.
- ⁹³ Там же, с. 280.
- ⁹⁴ Там же.
- ⁹⁵ Там же, с. 282.
- ⁹⁶ Там же, с. 294.
- ⁹⁷ Там же, с. 294—296.
- ⁹⁸ Там же, с. 295, примечание.
- ⁹⁹ Там же, с. 297.
- ¹⁰⁰ Hans Georg Beck. Kirche und theologische Literatur in Byzantinischen Reich. München, 1959, с. 581.
- ¹⁰¹ Abbat Mersier. La Liturgie de Saint Jacques. Edition critique du texte grec avec traduction latine, без даты, с. 136 (22).
- ¹⁰² Аббат Мерсье. Цит. труд, с. 23.
- ¹⁰³ *Свайнсон. Цит. соч., с. 281.*
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ Там же, с. 283.
- ¹⁰⁶ Там же, с. 285.
- ¹⁰⁷ Там же, с. 295.
- ¹⁰⁸ Там же, с. 264 и 265.
- ¹⁰⁹ Аббат Мерсье. Цит. труд, с. 22.
- ¹¹⁰ Палестинский патерик, в. 2. СПб., 1898, гл. 5.
- ¹¹¹ Палестинский патерик, в. 1. СПб., 1885, гл. 50.
- ¹¹² Там же.
- ¹¹³ Там же, гл. 56.
- ¹¹⁴ Там же, гл. 57.
- ¹¹⁵ Там же, гл. 30.
- ¹¹⁶ *Гельцер. Очерк политической истории Византии. Очерки по истории Византии под редакцией и с предисловием В. Н. Бенешевича, вып. 1. СПб., 1912, стр. 19—30.*
- ¹¹⁷ Жизнь иже во святых отца нашего Иоанна Милостивого. Четвы Минеи, ноябрь, 12-е число.
- ¹¹⁸ *Олтаржевский Феодосий. Палестинское монашество с IV до VI века, б/д. с. 27.*
- ¹¹⁹ Там же, с. 51.
- ¹²⁰ Палестинский патерик, вып. 2, гл. 12.
- ¹²¹ Кенхрей — город на Коринфском полуострове. Упоминается в послании апостола Павла к Римлянам 16, 1.
- ¹²² Палестинский патерик, вып. 7, гл. 3 и 4.
- ¹²³ Палестинский патерик, вып. 8, гл. 4.
- ¹²⁴ Палестинский патерик, вып. 9, гл. 3.
- ¹²⁵ Палестинский патерик, вып. 8, гл. 6.
- ¹²⁶ Палестинский патерик, вып. 1, гл. 28.
- ¹²⁷ Там же, гл. 58.
- ¹²⁸ Там же, гл. 31.
- ¹²⁹ Там же, гл. 50 и 51.
- ¹³⁰ Там же, гл. 70 и 72.
- ¹³¹ Там же, гл. 73.
- ¹³² Типикон. См. «Начало Святого и Великого Поста», зри 6-е.
- ¹³³ Палестинский патерик, вып. 1, гл. 22.
- ¹³⁴ Там же, гл. 10.
- ¹³⁵ Палестинский патерик, вып. 2, гл. 48.
- ¹³⁶ Палестинский патерик, вып. 1, гл. 23 и 24.
- ¹³⁷ Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. СПб., 1905, с. 57—58. Ответ на вопрос 74.
- ¹³⁸ Отсюда самый праздник получил название недели Ваней и само это слово получило освящение в молитвах церковных. В молитве, читаемой над ванями и ветвями патриархом, говорится: «Благословен Грядый во имя Господие, знаменательно являя настоящее и будущее, ибо жребием прообразует новый народ, одежды же постилае-

мы суть разрешаемыя беззакония. Посему и мы, Христе Боже наш, взявши ветви, взываем Тебе: благословен Грядый во имя Господне, да сподобимся во второе Твое пришествие ликовствовать пред Тобою со светильниками благоразумных, молитвами преблагословенныя Владычицы нашея, Твоея Матери, и святых небесных сил, и славных Твоих апостол и всех Твоих святых ныне и присно и во веки веков» (Ркп. Иерусалимской патриаршей библи. № 43 первой половины X века). 'Αναλεχτα Ιεροσολιτιτικης Σταχυολογίας, τ.β. Πετροπολις, 1894, σελ. 17—18.

¹³⁹ Палестинский патерик, вып. 1, гл. 39.

¹⁴⁰ Относительно чина самопричащения Е. П. Диаковский пишет: «Синайский Часослов № 863, судя по составу, предназначался для келейного употребления, а потому и находящийся в нем чин причащения должен собственно считаться чином самопричащения, бывшего в обычае у всех монахов, подвизавшихся в пустынях, где нет черея (св. Василий Великий). Такими пустынножителями по временам являлись и монахи лавры св. Саввы, по уставу которой сложился указанный Часослов. Ревностнейшие из них, подобно своим великим наставникам Евфимию Великому, Савве Освященному и другим, удалялись на известный срок (большею частью, от Крещения до Пасхи) из лавры в пустыню и там предавались уединенным подвигам; а чтобы не оставаться долго без причащения, они могли брать с собою из монастыря запасные Дары. В определеннй час, когда совершалась литургия в монастыре, монахи-отшельники прочитывали положенное в Син. № 863 последование «на причащение», или изобразительныя, и затем причащались Св. Таян» (Е. П. Диаковский. Последование часов и изобразительных. Киев, 1913, с. 284—285).

¹⁴¹ Четыи Миней, апрель, 1-е число.

¹⁴² Типикон, сиесть устав. Москва, Синодальная типография, 1896.

¹⁴³ Палестинский патерик, вып. 2, гл. 10.

¹⁴⁴ Там же, гл. 13.

¹⁴⁵ Палестинский патерик, вып. 1, гл. 22.

¹⁴⁶ Значение гимна «Днесь благодать Святаго Духа нас собра» в истории Студийского монастыря в эпоху иконоборчества.

¹⁴⁷ Заамвонная молитва литургии Преждеосвященных Даров и ее значение в истории палестинского монашества.

¹⁴⁸ Последование часов Великого пятка на Голгофе.

¹⁴⁹ С. М. Соловьев. История России с древнейших времен. Книга 1-я. СПб., б/д. Кол. 977—981.

¹⁵⁰ С. В. Платонов. Учебник русской истории для средней школы. СПб., 1911, с. 95—96.

Архиепископ ЛОЛЛИИ (Юрьевский)

АЛЕКСАНДРИЯ И ЕГИПЕТ*

Евсевий Кесарийский был очень близок к истине, когда в сочинении «О созерцательной жизни» почувствовал веяние христианства. Конечно, он ошибся, приняв терапевтов за древнейших христиан, учеников евангелиста Марка. Но для нас имеет громадное значение замечание Евсевия относительно должностных лиц, находившихся в общине терапевтов. И это замечание сохраняет свою силу и свой авторитет даже независимо от решения вопроса о том, кого в действительности имел в виду автор сочинения «О созерцательной жизни», когда писал о терапевтах. Слова «отца церковной истории» авторитетны сами по себе. Изложив вкратце словами подлинника сведения о терапевтах, Евсевий делает неожиданно такое замечание: «затем Филон описывает правила управления их начальниками, отправлявшими церковные должности, как-то: степень диаконов и высшую всех других *степень епископскую*. Кто желает узнать об этом подробнее, пусть прочитает само повествование»¹⁰⁷. Но в «самом повествовании» совсем нет слов «диаконы» и «епископ». Там говорится только о «юных» (νεοί) и о «председателе» (πρωεβρος), так что выражение: «степень диаконов и степень епископская» представляет собою лишь истолкование подлинника, сделанное самим Евсевием. И этим своим решительным и категорическим истолкованием он дает нам авторитетное и достоверное свидетельство в пользу *существования египетского епископата в самые отдаленные времена*, т. е. в I и II веках. Евсевий располагал такими церковно-историческими источниками, каких до нашего времени не сохранилось, и как защитник Оригена был знаком с египетской церковной историей в таком совершенстве, какого не достигал, конечно, ни один из последующих историков. И если он решился категорически истолковать филоновых «председателя» и «юных» в смысле епископа и диаконов, то только потому, что *положительно знал* о существовании в Египте многочисленных епископов еще в первые два века. Он знал, что в древнем Египте каждая христианская община, даже неимевшая и двенадцати взрослых мужчин, управлялась епископом; согласно этому египетскому канону и обычаю, он никак не мог допустить, чтобы терапевты, уйдя со своей родины и разлучившись с своей парикиальной иерархией, остались на новом месте без епископа; у терапевтов был председатель и проповедник, и этим председателем и проповедником мог быть только

* Продолжение. Начало в «Б. тр.», 18, с. 136—179, и «Б. тр.», 21, с. 181—220.

епископ. Таким образом, Евсевий дает нам и еще одно важное свидетельство о существовании епископата в древнем Египте, решительно отвергая измышление Евтихия и подтверждая подлинность и историческую достоверность определений «Устава о клире».

Существование в Египте епископата от апостольских дней — это для Евсевия факт, не подлежащий никакому сомнению, как не подлежало для него сомнению существование епископов в Италии и Сирии. Евсевий дает полный и обстоятельный перечень всех епископов за три века — не только александрийских, но и римских, антиохийских и иерусалимских. Александрийские епископы для него такие же епископы, как и предстоятели всех прочих Церквей: первых он ничем не умаляет пред последними. Давая сообщения о епископских преемствах в важнейших городах, он нигде ни разу не употребил выражения по отношению к какому-нибудь епископу: «был рукоположен», или «получил рукоположение», а всегда говорит одинаково как об александрийских, так и всех прочих епископах в иных выражениях, вроде следующих: «принял епископство», «наследовал», «сделался преемником», «получил власть» и т. д. Но Евсевию и не было никакой нужды употреблять слово «был рукоположен», а тем более повторять это слово множество раз; его читатели достоверно знали, что епископство всюду в Церкви получается не иначе, как только чрез рукоположение, а самое рукоположение должно быть совершаемо не иными лицами, как только епископами и притом в количестве нескольких человек. Эти же самые идеи читатель находит и у Евсевия в повествовательных частях его «Церковной истории»: епископство, по Евсевию, установлено Самим Господом Иисусом Христом и Его апостолами; преемствующим апостолам, епископы рукополагаются ближайшими или сопредельными епископами же. Сообщая, например, о хранении в его время иерусалимскими христианами престола (т. е. кресла) св. Иакова, Евсевий, без всяких ссылок на какую-нибудь молву или предание, категорически пишет: «Престол Иакова, который первый епископство над Иерусалимскою Церковью получил от Самого Спасителя и апостолов и которого Божественное Писание нарицает братом Христовым, сохранился еще доселе»¹⁰⁸. О преемнике Иакова он сообщает: «После мученической кончины Иакова и вскоре затем последовавшего падения Иерусалима, оставшиеся в живых апостолы и ученики Господни, по свидетельству предания, стеклись отовсюду; вместе с ними пришли и родственники Его по плоти, ибо и из них многие тогда были еще живы. Все они держали совет о том, кого надобно признать достойным преемником Иакова. И занять престол Иерусалимской Церкви единодушно удостоили Симеона, сына Кл(е)опова»¹⁰⁹.

О муже апостольском, св. Поликарпе Смирнском он пишет: «В то же время в Азии процветал собеседник Апостолов Поликарп, получивший епископство над Смирнской Церковью от самовидцев и служителей Господа»¹¹⁰. Из истории послеапостольского периода у Евсевия есть такое сообщение: «Когда (епископ Иерусалимский) Наркисс удалился в пустыню и никто не знал, где он находится, тогда епископы сопредельных церквей заборорассудили рукоположить на его место другого, которому имя было Дий»¹¹¹. Это происходило не позже 195 года. Перечисляя римских епископов, Евсевий, между прочим, пишет: «преемником Понтиана, епископствовавшего над Римскою Церковью шесть лет (230—235 гг.), сделан был Антерос (Анфир), а за

Антеросом, который служил только один месяц, следовал Фабиан»¹¹². А о том, как «следовал», тот же Евсевий дает подробный рассказ, который нами был уже подвергнут тщательному и обстоятельному разбору (гл. IV, § 4). В рассказе же этом находятся такие слова: «Когда все братия собрались в церковь для рукоположения того, кто получит епископство, и когда многие помышляли о многих мужах знаменитых и славных, находившийся там же Фабиан и на мысль никому не приходил»¹¹³. В этих словах Евсевия ясно разграничиваются два момента в поставлении епископов: первый момент — это избрание епископа, когда кандидат «получает епископство», т. е. епархию, второй момент — это «рукоположение», совершаемое собравшимися «братиями», т. е. епископами, чрез какое избранник становится фактически епископом и преемником Апостолов. «Во время (Дециева) гонения,— говорит Евсевий,— Фабиан (236—250 гг.) мученически скончался в Риме, и епископство его перешло к Корнилию»¹¹⁴. Но каким способом перешло, об этом Евсевий не говорит ни слова. Молчание его понятно: способ был общеизвестный, канонический, вселенский. О том, как епископство перешло к Корнилию, мы имеем самое достоверное сведение от его сподвижника и друга св. Киприана Карфагенского, который определенно пишет, что римский епископ, священномученик Корнилий в 250 г. был рукоположен собором шестнадцати италийских епископов, а в качестве гостей и зрителей присутствовали при этом «посвящении» два африканских епископа Калдоний и Фортунат¹¹⁵. В 269 году, по сообщению Евсевия, в г. Антиохии состоялся большой собор восточных епископов по делу антиохийского епископа Павла, прозванного, по месту его происхождения, Самосатским. На соборе присутствовали Елен Тарсский, Феотекн Кесарийский, Максим Бострский, Никомас Иконийский, Именей Иерусалимский и много других епископов неизвестных кафедр (Прокл, Элиан, Павел, Волян, Протоген, Иеракс, Евтихий, Феодор и др.). Сделав относительно Павла Самосатского свое постановление, отцы собора «разослали по всем епархиям» послание, в коем было написано и следующее: «Итак, мы принуждены были отлучить этого неуступчивого противника Богу и, вместо него, по Божию, как мы уверены, усмотрению, епископом кафолической Церкви поставили другого: это — Домн, украшенный всеми потребными епископу дарами. Извещаем же вас для того, чтобы вы писали к нему и приняли от него общительные послания»¹¹⁶. Итак, по Евсевию, от дней апостольских в кафолической Церкви существует такой порядок: епископа хиротонисует собор епископов. Что же сообщает Евсевий собственно об александрийских епископах? В перечислении александрийских епископов у него выражения по обычаю общи и неопределенны. Он говорит, например, что после Авилия «предстоятельство принял Кердон»¹¹⁷. Но из египетских (коптских) источников, коими пользовался Север ашмунайнский, мы знаем, что Кердон это «предстоятельство принял» при участии прибывших в Александрию епископов «той страны». О Евмене Евсевий выражается, что он «получил жребий предстоятельства»¹¹⁸, и этим указывает, что Евмен стал епископом по избранию. О преемнике Евмена Марке он говорит, что тот был «поставлен в пастыри»¹¹⁹. «Поставление» в епископы исключает всякую мысль протестантского характера о самопосвящении. Термин «поставление» у Евсевия в отношении к александрийским епископам встречается и в следующей выписке из послания Дионисия Александрийско-

го к римскому епископу Ксисту II (257—258 гг.): «в собрании братьев находился некто, считавшийся давним правоверным и присоединенный к обществу христиан — еще до моего рукоположения, даже, кажется, до поставления блаженного Иракла»¹²⁰. Но «поставление» Иракла было не иным чем, как тем же рукоположением, что удостоверяется и самим Евсевием. Говоря о церковном писателе III в. Африкане (Юлии Африканском) и его сочинениях, Евсевий сделал такую заметку: «Кроме того, от Африкана дошло до нас пять книг тщательно обработанных им летописей. В этих книгах говорится, что он путешествовал в Александрию, возбужденный к тому великою славой Иракла, который, прославившись знанием философии и других эллинских наук, был рукоположен в епископа тамошней церкви»¹²¹. Кем же был рукоположен Иракл? Конечно, «сопредельными» епископами, как это было и везде. В противном случае Юлий Африканский, а с ним вместе и Евсевий отметили бы александрийскую особенность чина епископской хиротонии.

Всё, сказанное нами доселе, дает нам возможность более или менее прочно установить такие положения:

1) Епископат в странах, лежащих к западу от Александрии и причислявшихся к Египту (в Ливии и Пентаполе), существовал со времен евангелиста Марка, который рукоположил целый ряд епископов на пространстве между Александрией и Кириной;

2) в последующее время, по кончине евангелиста Марка, епископы были во всех христианских общинах Египта, даже в таких, где взрослых мужчин, имевших право голоса, было менее двенадцати человек;

3) существование в Египте христианского епископата обращало уже на себя внимание римских язычников II в., как это видно из письма императора Адриана к Сервиану (всё равно: будет ли это письмо подложным или подлинным);

4) для церковных деятелей начала IV в. все правила и установления касательно отношений египетских епископов друг к другу, а также к александрийскому епископу были уже законами «отцов и праотцев» и обычаями древними.

§ 9. Начало епископата в Египте

Мы уже видели, что в первой четверти IV в. на Александрийском соборе 318 г. присутствовало «около ста епископов» Египта и Ливии без епископов более отдаленных стран — Фиваиды и Пентаполя. Поэтому нужно думать, что всех епископов в Александрийском диоцезе было в начале IV в. значительно более ста. Но, ведь, не в IV же веке сразу и одновременно были открыты кафедры этих епископов.

По словам Евтихия и безусловно доверяющих ему протестантов, в Египте, не считая александрийского епископа, не менее 170 лет (61—230 гг.) не было ни одного епископа; к 231 году их стало три, к 247 году — 23, а к 318 г. их было уже свыше ста. Удивительные и ни с чем не сообразные скачки, на которые безусловно обратили бы внимание древние достоверные историки и церковные писатели! Но так как на самом деле ни один из древних писателей не отмечает этих скачков, то ясно, что возникновение епископских кафедр в Египте шло обычным в христианском мире путем, т. е. они возникали от двей апостольских постепенно, шаг за шагом, по мере распространения самого хри-

странства. Апостольская деятельность евангелиста Марка имела два центра: Кирину и Александрию. Но последний город был культурной главой всего Египта и вместе с тем местом мученической кончины св. Марка. Он и сделался сразу же преобладающим центром для всего христианского Египта. Как и везде, укрепителями христианства в Египте были «епископы Христа». Если бы не было в Египте епископов с самого начала, то и христианство не имело бы там успеха. «Как сделался бы ты христианином без епископов?» — спрашивает св. Афанасий Великий¹²². Общий порядок при распространении христианства был установлен еще Апостолами, которые, по свидетельству их ученика и современника св. Климента Римского, всюду поступали так: «Проповедуя по городам и селам, Апостолы поставляли первенцев их, по испытании духом, епископами и диаконами для будущих верующих»¹²³. Это видим мы и в Александрии, где св. Марк ставит в епископы именно александрийского первенца, того самого саножника, который починил ему башмак в первый день появления его на камешных мостовых Александрии. Такие же первенцы делались епископами и в других городах и даже селениях. Так было всюду, так происходило и в Египте.

Из актов св. Марка мы знаем лишь, что этот евангелист рукоположил епископов для самой Александрии (Анниана) и для стран, лежащих к западу от нее. Но наиболее населенным и оживленным Египет был к югу и востоку от Александрии по берегам Нила и его рукавов. Ужели эти наиболее шумные и бойкие местности Египта не слышали апостольской проповеди?

Мы стараемся дать на этот вопрос более или менее обоснованный ответ, хотя и вынуждаемся сказать, что в данном случае мы вступаем в область «того темного и неразгаданного, что таит в себе история первых дней христианства».

Египет со своим «великим городом» Александрией был в ряду подвластных Риму земель самой плодородной, самой богатой, самой торговой и наиболее культурной страной. В этой прекрасной «стране пирамид», помимо туземного населения — коптов, жило много пришлых греков и особенно евреев. По свидетельству апостольского современника Филона, в его время во всем Египте было «сто мириад» евреев, т. е. целый миллион, а в самой Александрии из пяти ее кварталов они занимали целых два, где насчитывалось их до 120 тысяч. Как в Александрии, так и по всему Египту, они имели множество синагог, причем главная александрийская синагога отличалась необычайным великолепием, так что иерусалимский талмудист, восхищаясь ее богатством и убранством, сказал, что не видеть ее значит не видеть славы Израиля. Указывая на ее обширность и великолепие, он говорит, что в ней для членов синедрона было устроено 70 золотых седалищ, и для каждого иудейского цеха были отведены особые помещения. Кроме синагог, близ г. Илиополя у евреев был свой храм, построенный по образцу иерусалимского и по внешнему виду своему представлявший башню, окруженную прочною стеною. Содержание служивших здесь священников, равно как и всё, потребное для богослужения, обеспечено было доходами с земель, которые подарены были этому храму Птолемеем Филометором (180—145 гг. до Р. Хр.) в благодарность за ту поддержку, какую получил он от евреев во время восстания против него александрийцев. Во всех своих национально-религиозных делах,

а частью даже и в гражданских египетские евреи управлялись особым синедрионом, или, по терминологии Филона, герусией, состоявшей из 70 членов¹²⁴. Таким образом, Александрия и Египет с многочисленным еврейством представляли собой обширное поле для проповеди христианства среди «обрезанных». А между тем, что же мы видим из преданий о благовестнической деятельности 12 Апостолов? Одни из них проповедуют в Сирии, другие в Аравии, третьи в Армении, иные в Парфии, Скифии, Эфиопии, даже в Индии, Павел — в странах европейских. Но кто же в Египте? Почему все Апостолы обходят Египет, как бы сторонятся от него и избегают его? А ведь Египет был очень близок к Палестине: водный путь по Средиземному морю требовал затраты на поездку от Кесарии Палестинской до Александрии всего лишь 60 часов. Можно ли допустить, что Апостолы забыли о Египте и пренебрегли им? Правда, в Александрии и Кирике был Марк, но он был не из числа «высших» Апостолов (2 Кор. 11, 5; 12, 11), а только из числа их спутников и сотрудников.

Мы, со своей стороны, думаем, что на такую важную страну, как Египет, Апостолами было обращено самое серьезное внимание, и только потому не шел туда никто из одиннадцати Апостолов и сам неутомимый Павел, что проповедь в Египте была предоставлена ими первоверховному Петру, главному Апостолу «обрезанных». Если же мы не владем в настоящее время никакими сказаниями о благовестнической деятельности здесь св. Петра, то только потому, что западное честолюбие вытравило из истории этого Апостола всё действительное и достоверное и создало нелепую легенду о 25-летнем пребывании Петра в Риме. Лживость же этой католической легенды обличается самим Священным Писанием.

По общепринятому мнению церковных историков, кончина апостола Петра была в 67 году¹²⁵; следовательно, прибытие его в Рим, согласно католическому уверению, должно было произойти в 42 году. Между тем известно, что Ирод Агриппа I умер в Кесарии в четвертый год царствования императора Клавдия, т. е. в 45 г. по Р. Хр. А в этом году ап. Петр был в Иерусалиме и, по распоряжению Ирода, подвергся там заключению в темнице (Деян. 12, 3—4). До этого же времени вся деятельность ап. Петра проходила исключительно в Палестине. Так, по кончине св. Стефана он вместе с Иоанном путешествует из Иерусалима в Самарию (Деян. 8, 14). Ап. Павел, чрез три года после своего обращения, видит его в Иерусалиме (Гал. 1, 18). Затем Петр, «обходя всех» в Палестине, посещает города Лидду и Иоппию (Деян. 9, 32, 43) и, наконец, чудесно призывается в Кесарию, где совершает крещение над сотником Корнилием и его домашними (Деян. 10, 24). Из Кесарии он возвращается в Иерусалим (Деян. 11, 2), где в 45 г., как мы видели, заключается в темницу. По освобождении из темницы он «пошел в другое место», т. е. за пределы подведомственной Ироду области (Деян. 12, 17), но во всяком случае не в Рим, а в ближайшие местности с иудейским населением, ибо сказано, что «Бог содействовал ему в апостольстве у обрезанных» (Гал. 2, 8). Чрез 14 лет после своего обращения ап. Павел снова видит Петра в Иерусалиме (Гал. 2, 1, 9). Петр присутствует и на Апостольском соборе в Иерусалиме, после чего окончательно было решено, что Павел и Варнава будут проповедовать у язычников, а Петр с прочими Апостолами у обрезанных (Гал. 2, 9). И действительно, чрез некоторое время Павел встре-

чает Петра в Антиохии (Гал. 2, 11). В дальнейшее время Петр не пребывает в каком-либо одном городе, а путешествует с благовестническими целями по разным городам, как это видно из свидетельства ап. Павла в 55 г. (1 Кор. 9, 5)¹²⁶, и притом путешествует не по европейским странам, а по иным, проповедуя, между прочим, «в Понте, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии» (1 Пет. 1, 1). Во время второго своего благовестнического путешествия ап. Павел хотел вместе с Силой идти в Асию и в Вифинию, однако «Дух Святой не допустил их туда» (Деян. 16, 6—7), очевидно потому, что там было поле деятельности ап. Петра. Когда ап. Павел пишет в 56 г. Послание к римлянам, то поименно перечисляет тех, кому посылает он туда свое приветствие, но Петра он не приветствует: ясно, что последнего тогда в Риме не было. Его там даже и совсем не бывало до того времени, так как Павел, «не созидавший на чужом основании», извещал римлян, что он, «с давних лет имея желание придти к ним», посетит их, как только предпримет путешествие в Испанию (Рим. 15, 20, 23—24). Римляне же, коим писал Павел свое послание, были не коренные жители Рима, а прибывшие сюда из других городов родственники, ученики и знакомые Павла (Рим. 16, 3—15). В 60 г. ап. Павел был привезен в Рим, как подсудимый, но св. Петра там не встретил, хотя и мог бы там встретиться с ним, так как проживал в гостинице, пользуясь относительной свободой.

Так обличается словом Божиим католическая выдумка.

Чтобы уяснить себе, где в действительности протекала апостольская деятельность св. Петра, обратим внимание на следующие весьма важные слова Климента Александрийского: «Евангелие Марка получило свое бытие так: когда Петр в Риме всенародно проповедывал Слово Божие и возвещал Евангелие по вдохновению от Духа Святого, тогда многие из бывших там просили Марка, давнего его спутника, помнившего всё, сказанное им, написать, что он проповедывал. Марк написал Евангелие и передал его нуждавшимся»¹²⁷. Итак, Марк именуется «давним спутником» Петра. И это говорит человек, который был учителем и пресвитером в том городе, где христианство было насаждено св. Марком и где память о нем хранилась свято и неизменно. Между тем из актов Марка достоверно известно, что он скончался мученически в Александрии 4 апреля 63 года, а за два года пред этим удалился в Пентаполь и по всей стране укреплял еще ранее насажденное им там христианство. Акты св. Марка никуда не выводят евангелиста за пределы Египта и причислявшихся к нему стран. Поэтому, если евангелист Марк был спутником ап. Петра, то не в иной какой-либо стране, а только именно в Египте. Что Марк действительно находился при Петре, об этом свидетельствует сам первоверховный Апостол, когда пишет своим ученикам, находившимся в Понте, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии: «Приветствует вас избранная, подобно вам, церковь в Вавилоне и Марк, сын мой» (1 Пет. 5, 13). Это послание отправлено было ап. Петром к малоазийским христианам с Силуаном, который долгое время находился при ап. Павле (1 Сол. 1, 1; 2 Сол. 1, 19) и мог разлучиться с ним только летом 57 г., когда Павел вынужден был остаться в Палестине на продолжительное время. Следовательно, ап. Петр, Силуан и Марк могли быть все вместе в Вавилоне не раньше лета 57 года. Но в каком Вавилоне?

Если бы на свете существовал только один Вавилон, тогда было бы

неоспоримо, что ап. Петр писал из Месопотамии. Но так как в те времена был еще и другой Вавилон, то, следовательно, вопрос о месте происхождения апостольского (соборного) послания осложняется. О каком Вавилоне могла быть речь у ап. Петра? Во всяком случае не о месопотамском, так как этого, некогда знаменитого, Вавилона в апостольскую эпоху уже не существовало: на его месте были одни лишь развалины. Уже Страбон, писатель начала I в. (умерший в 24 г. по Р. Хр.), говорил в своей «Географии» (кн. XVI)¹²⁸ о Вавилоне словами поэта:

Город великий великой пустынею стал.

Плиний Старший, погибший в 79 г., писал в своей «Естественной истории», что в его время в Вавилоне «всё обратилось в пустыню» (in solitudine redidit), лишь одиноко стоял опустевший храм Бела. Путешественник и историк II в. Павсаний, писавший в 143—180 гг. «Описание Эллады», сообщает: «От Вавилона, громаднее какого города не видело солнце, остались одни только стены и храм Бела, как и от аргосского Тиринфа»¹²⁹. Значит, нам нужно обратить внимание на другой Вавилон. Этот Вавилон, действительно существовавший в апостольское время, находился именно в том Египте, которому св. Марк посвятил свою деятельность. Этот Вавилон, в наше время носящий арабское название Масру-аль-атика, лежал в Северном Египте (во 2-й Августамнике, с. ш. 30° 8', в. д. Гр. 31° 12'), не далее 200 верст к юго-востоку от Александрии, близ того Илиополя, где стоял храм египетских евреев. Этот Вавилон в I в. был известен Страбону, как «укрепленный пост» (φρούριον ἐρμινον); он существовал, как видно из Лавсаика Палладия Еленопольского (гл. 25), и в V в., и имел тогда епископскую кафедру; из его епископов в исторических памятниках упоминаются Кир, участвовавший в 449 г. в Разбойническом соборе вместе с Диоскором, и Зосима в VI в., ранее бывший монахом на Синайской горе. В более позднее время этот город назывался даже «великим Вавилоном»¹³⁰. Основание этого города относят к далеким временам фараонов, когда пленные вавилоняне (халдеи) возмутились против своих победителей и, убежав в укрепленное самой природой место близ Нила, с успехом отбивались от египтян, а затем, пользуясь безнаказанностью, выстроили здесь для себя город, назвав его, в память о своем далеком отечестве, Вавилоном¹³¹. Конечно, есть много ученых (преимущественно католических), отрицающих пребывание Петра в этом Вавилоне. Но всех их шокирует одно обстоятельство: как Петр мог писать из такого незаметного и маловажного городка? «Для многих,—говорит проф. И. Чельцов,—кажется странным допустить, что ап. Петр писал послание из такого незначительного города, как Вавилон египетский; но почему же, с другой стороны, ап. Петр должен был для написания его нарочно избрать какой-нибудь знаменитый город?»¹³². Некоторые ученые, напр., И. Гоффманн¹³³ и Ф. Фаррар¹³⁴, делают возражение, что такое незначительное место, как египетский Вавилон, могло быть адресатом ап. Петра и неизвестно; они об этом городе могли даже совсем не слышать. Недоумение и возражение детски наивное! Христианам для того, чтобы «быть святыми, по примеру призвавшего их Святого» (1 Пет. 1, 15), совсем не нужно знать географию со всеми ее подробностями, да и ап. Петру не было никакого смысла для написания своего послания идти и разыскивать такой

город, который был бы известен его адресатам: авторитет и богодухновенность послания не зависят от размеров города. Но если читатели Петра и не знали о египетском Вавилоне, то во всяком случае они узнали о нем потом от того Силуана, который доставил им это послание.

Чтобы установить точнее, когда именно после летних месяцев 57 г. могли быть в Египте все вместе — ап. Петр, Силуан и Марк, нужно принять во внимание, что в то время, когда ап. Павел писал свои послания к колоссянам и Филимону, Марк был уже не при Петре, а при Павле, как это видно из слов последнего: «Приветствует вас и Марк, племянник Варнавы, о котором вы получили приказания: если придет к вам, примите его» (Кол. 4, 10; ср. Фил. 1, 23). Послания же эти были отправлены Павлом из Рима в 62 году. Из всех этих хронологических данных можно заключать, что ап. Петр с евангельской проповедью прибыл в Египет около 56 года, после насаждения и упрочения христианства в странах малоазийских, и оставался здесь до 62 года, т. е. в течение шести лет. После летних месяцев в 57 году к нему присоединился Силуан; Марк же мог прибыть к нему во время своего «бегства» из Александрии, что было около 61 года. Удалившись из Александрии, Марк, по словам его актов, отправился в Пентаполь. Но был ли он на этот раз в Кирине, мы не знаем. От Александрии до Кирины древние насчитывали 525 тысяч римских шагов, т. е. около 725 верст. Может быть, апостол и не дошел до Кирины, а посетив другие, более близкие к Александрии города и селения, счел нужным обратиться к востоку и направиться на свидание с первоверховным Петром, пребывавшим в Нижнем Египте, и разделить с ним благовестнические труды. Во всяком случае такое путешествие к Петру в Нижний Египет гораздо естественнее и правдоподобнее, чем путешествие в месопотамский Вавилон, и не требовало от него большой затраты времени, которым он, конечно, дорожил. Чтобы достигнуть халдейского Вавилона, св. Марку нужно было из Пентаполя проехать морем мимо всего египетского побережья до какого-либо палестинского или сирийского города (напр., Кесарии или Антиохии) и уже оттуда отправиться в Месопотамию. От берегов же Средиземного моря до Вавилона расстояние более 1500 верст. Нужно знать древний способ передвижения на Востоке, чтобы представить себе всю продолжительность и все невзгоды такого путешествия. Ныне по железным дорогам в скором поезде расстояние в 1500 верст проезжается в 40 часов. Древность о таких скорых поездах не имела понятия. По обширным пустынным и малолюдным пространствам передвижение совершалось на верблюдах, и день верблюжьего пути определялся в 30 верст. В путь отправлялись тогда не каждый день, а лишь изредка, когда составлялся торговый караван. Езда караванами вызывалась необходимостью, так как на пути нередко встречались разбойники-бедуны. Путешествие замедлялось тогда еще тем обстоятельством, что купцы во всех бойких селениях, а особенно в узловых пунктах обыкновенно останавливались на несколько дней, занимаясь торговыми оборотами¹³⁵. Поэтому, если расстояние в 1500 верст могли покрыть в 50 дней, то купеческие караваны на самом деле проходили такое расстояние более трех месяцев. Значит св. Марк, отправившись из Пентаполя в халдейский Вавилон, со всеми ожиданиями попутчиков и остановками в пути, затратил бы почти полгода только для того, чтобы посмотреть на окруженные древ-

ней стеною груды развалин и опустелый храм Бела, а затем снова затратить столько же времени на обратный путь, потеряв непроизводительно целый год в томительных и скучных передвижениях. Между тем для такого далекого путешествия у него не было и времени: в 61 г. он посещает христиан Пентаполя, в 62 г. он находится в Риме при Павле, а в 63 г. 4 апреля принимает мученическую кончину в Александрии. Да зачем бы и сам первоверховный апостол «обрезанных» пошел в такую, по тогдашним понятиям, весьма далекую страну, где, даже по свидетельству еврейского историка Иосифа Флавия, оставалось евреев уже не очень много, да и те были разбросаны по редко встречающимся там городам? Земли бывшего вавилонского царства входили в то время в состав владений Парфии (царства Арсакидов), а Ориген и Евсевий отмечают предание, что «идти в Парфию выпал жребий Фоме»¹³⁶, а не Петру. Специально отправившийся в Парфию, Фома мог попутно проповедывать и в вавилонских окрестностях и даже пройти в другие восточные страны до самой Индии¹³⁷. Жребий Петра был не здесь, а в Египте. Поэтому-то в Египет не шел ни один из Апостолов; даже св. Павел, «с давних лет» стремившийся в Рим и Испанию и «всегда просивший в молитвах своих, чтобы воля Божия когда-нибудь благопоспешила ему придти туда» (Рим. 1, 10; 15, 23), никогда не помышлял о Египте. И св. евангелист Марк, оставивши Варнаву, идет в Кирику и благовествует в Пентаполе и Ливии, но не в собственном Египте, и только уже позже, побуждаемый особым откровением, отправляется в Александрию.

Древнее и достоверное свидетельство о проповеднической деятельности ап. Петра в Египте мы усматриваем в краткой автобиографической заметке Климента Александрийского, сделанной им в «Строматах». Вспоминая о своих путешествиях и встречах с разными христианами учителями, Климент в самом начале «Стромат» заметил: «Это сочинение написано не для тщеславия, но как врачество против забывчивости; оно заключает в себе сокровище воспоминаний на старость». Перечисляя тех немногих «блаженных и истинно достославных мужей», которых он некогда слушал, Климент не называет почему-то ни одного из них по имени, а только отмечает места их происхождения. Один из них родился в Келесирии, другой в Ассирии, третий в Палестине, но был среди них и такой, который родился в Египте. Упомянув об этих своих наставниках, Климент затем добавил: «Сохраняя истинное предание божественного учения, которое эти мужи, как сын от отца, приносят прямо от святых апостолов Петра и Иакова, Иоанна и Павла, они с Богом дожили до нашего времени, чтобы передать нам оные семена прародителей и Апостолов»¹³⁸. Чтобы правильно понять и оценить это свидетельство, нужно прежде всего обратить внимание на то, что Климент говорит о таких мужах, которые приняли учение непосредственно, «прямо от Апостолов». Эти мужи своими глазами видели Апостолов и своими ушами слышали их учение. В том, что эти учителя Климента дожили до его времени, он усматривает особенное действие Божественного Промысла: значит, возраст их, когда Климент с ними встретился, был уже исключительный, необычайно ветхий. Когда же Климент с ними виделся? Ответить на это можно только приблизительно. Обыкновенно полагают, что «Строматы» написаны Климентом не ранее 195 г. и не позже 211 г. Но «Строматы» — труд незаконченный, и думают, что писаны они были в течение не-

скольких лет. Допускают даже, что первые четыре книги этого сочинения написаны были раньше апологетического труда Климента «Протрептик» (иначе «Увещание к эллинам»). «Протрептик» же обычно относят к 195 г. Поэтому начальные главы «Стромат» должны быть отнесены к тому же 195 г. или даже 194 году. Приступая к составлению «Стромат», Климент помышляет о своей старости. Значит, он стоял в преддверии к ней или даже уже и вступил в этот возраст. Поэтому можно предположить, что в 195 г. Клименту было уже около 60 лет; следовательно, родился он приблизительно около 135 г. Допустим, что он принял христианство и начал путешествовать по разным странам в молодых годах, будучи лет двадцати, т. е. около 155 г. по Р. Хр., когда со дня смерти первоверховных апостолов Петра и Павла († 67 г.) прошло уже 88 лет. Но так как упоминаемые им старцы помнили апостольские речи, то нужно полагать, что они при общении с Апостолами были уже в таком впечатлительном и восприимчивом возрасте, как детский возраст от 10 до 12 лет. Какого из четырех, перечисленных Климентом, Апостолов мог видеть мальчик в Египте? Конечно, ни Иакова, ни Павла, ни Иоанна, а одного только Петра. Видеть последнего он мог не позже 62 года. Следовательно, в 155 г., когда Климент где-то с ним встретился, ему было уже не менее 103 лет. Не будем к этому недоверчивы: Наркисс Иерусалимский умирает, имея свыше 116 лет, Димитрий Александрийский — 105 лет. Существование в дни Климента старца-египтянина, апостольского «самовидца» и слушателя, делает для нас пребывание ап. Петра в Египте фактом исторически достоверным.

Конечно, в естественном порядке возникает вопрос: если ап. Петр целых шесть лет трудился в Египте, то почему он не был в Александрии и не положил там начала христианской церкви? На этот вопрос можно ответить, что нет никаких данных так решительно отрицать посещение Петром Александрии. Что ап. Петр был в Александрии, об этом можно догадываться из существования в древности предания о беседе его с александрийским ученым Филоном, о чем писал и Евсевий Кесарийский в таких словах: «Говорят, что при Клавдии Филон беседовал в Риме с Петром, который проповедывал там евангелие, — и это не невероятно»¹³⁹. Отрицать возможность беседы между двумя евреями — галилейским Петром и александрийским Филоном, конечно, нельзя. Но при Клавдии (41—54 гг.) Петр не был в Риме. Очень может быть, что под влиянием и напором западного властолюбия, присвоившего себе монополию на ап. Петра, правдивое сказание о свидании его с Филоном подверглось искажению и приняло тенденциозный характер. Свидание апостола с еврейским философом всего естественнее могло совершиться в Александрии. Петр был апостолом «обрезанных», и в Александрии он мог обратиться свое слово именно к тамошним евреям. Но из книги Деяний апостольских мы видим, что александрийские евреи давно уже знали о возникновении христианства и некоторые из них, находясь в Иерусалиме (очевидно, во время иудейских праздников), вступали в состязание с св. Стефаном и даже сделались виновниками его мученической кончины (Деян. 6, 9, 12). Поэтому Петр с своим благовестием мог встретить в Александрии среди еврейского населения одно лишь тупое, заранее подготовленное предубеждение к евангельской проповеди и непроницаемо закрытые для христианства сердца. Поэтому, опасаясь еврейского противодействия благовестию и

среди тамошних язычников, он предпочел совсем оставить Александрию и перенести свои апостольские труды в египетские номы, а в Александрию для проповеди язычникам послать новое неожиданное еврейми лицо — св. Марка, о коем Евсевий сообщает, что он именно «послан был первый в Египет»: упоминаемое в актах «откровение» св. Марку и данное ему ап. Петром распоряжение могли совпадать и хронологически и причинно. Прибывший в Александрию Марк идет не к евреям уже, а чудесно направляется прямо к язычникам, минуя 120-тысячное еврейское население: явление необычайное и беспрецедентное!

Католические возражения против признающих проповедническую деятельность Петра в Египте не имеют решительно никакой силы. Самое главное из них — это указание на отсутствие в Египте памяти о проповеди там св. Петра. Но что в Египте не сохранилась такая память, в этом нет ничего удивительного: не сохранилась память о Петре и в тех малоазийских странах, где он проповедывал и куда он писал свои послания — в Понте, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии; не сохранилась она и в тех странах, где, по свидетельству ап. Павла, Петр благовествовал, имея спутницей свою жену (1 Кор. 9, 5). Даже самые эти страны остались неизвестными. Лишь однажды Коринф устами своего епископа Дионисия, современного римскому Сотирю (166—174 гг.), засвидетельствовал о проповеди ап. Петра в Коринфе. В ответ на полученное из Рима послание он отвечал: «вот и вы этим напоминанием соединили насаждения, произращенные Петром и Павлом в Риме и Коринфе, потому что оба они насадили нас коринфян и оба учили, равно как и в Италии — оба они учили и оба в одно время пострадали»¹⁴⁰. Но трудно сказать, чем руководился в данном случае Дионисий Коринфский: живым ли и действительным преданием, сохранявшимся в его время в Коринфе о проповеди там ап. Петра, или своеобразным истолкованием слов св. Павла о бывшем некогда в Коринфе разделении между верующими, когда одни там говорили: я — Павлов, другие: я — Аполлосов, а третьи: я — Кифин (1 Кор. 1, 12). Впрочем, как бы то ни было, но один город (Коринф) решился считать себя «насажденным» Петра. Прочие же страны никогда никому не заявляли о том, что в них трудился первоверховный Апостол. Память чаще всего сохранялась об Апостолах и прочих христианских деятелях лишь там, где были их гробницы и останки, самой наличностью своей заставлявшие местных христиан не забывать погребенных у них подвижников, особенно если последние приняли здесь мученическую смерть. Египет и особенно Александрия крепко помнили евангелиста Марка: он здесь был замучен, здесь была и гробница его. Марк стал «первой драгоценностью» христианской Александрии. Петр скончался мученически в Риме, как о том говорит Евсевий, что «под конец находясь в Риме, Петр распят был на кресте головою вниз, каковой образ страдания избрал сам»¹⁴¹. Поэтому память о Петре сохранилась в Риме. Но властолюбивый Рим не только сохранил о Петре память, но и всего его присвоил исключительно себе и всю его деятельность перенес к себе, не считаясь даже с самим Священным Писанием. Рим всё искал и вытравил. Насколько Рим был в данном отношении бесцеремонен, можно видеть из того, что даже явные свидетельства Священного Писания о деятельности Петра вне Рима, с определенными географическими наименованиями мест его деятельности, католические ученые всякими неправдами и натяжками стараются обратить в пользу

Рима. Это случилось, напр., и с Вавилоном, из коего Петр писал свое первое послание. Для католических ученых и церковных деятелей Вавилон — это Рим! Приводится и доказательство от Священного Писания и соображение от разума. В Апокалипсисе говорится: «пал, пал Вавилон, город великий, великая блудница, сделался жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу, пристанищем всякой нечистой и отвратительной птице» (Апок. 14, 8; 18, 2). Это апокалиптическое изречение католики, в обличение самих себя, относят к своему Риму, хотя история не знает такого момента, когда бы Рим пал и от величайшего землетрясения распался на три части (Апок. 16, 18—19). О его падении, пожалуй, можно говорить только в том смысле, в каком говорил московский мыслитель XVI века: «два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать». Но если Рим пал именно в этом смысле, т. е. в смысле отступления от православия, то католики должны согласиться, что они-то и сделали Рим жилищем бесов и всякого нечистого духа и сами стали «нечистыми и отвратительными птицами». Если же это толкование негодно католикам, то остается признать только то, что Апокалипсис пророчесствует о далеких будущих временах, когда на смену не только городам древней греко-римской империи, но даже центрам нынешнего европейско-американского мира придут новые города, которые будут больше не только скромного Рима, но и Лондона и Нью-Йорка. Ссылаясь на Апокалипсис, католические экзегеты забывают и то обстоятельство, что послание Петра совсем не Апокалипсис и что Петру не было никакого смысла заменять подлинные географические названия какими-то псевдонимами. Если под Вавилоном у него разумеется Рим, то что же нужно разуметь под Понтом, Галатией, Каппадокией, Асией и Вифинией? Соображение от разума, какое приводится католическими учеными, это одно: Петр наименовал Рим Вавилоном в целях «необходимой предосторожности», чтобы не подвергнуть себя и римских христиан преследованию со стороны язычников. Но навязывать Апостолу такое намерение значит низводить его на положение позорного предателя: сам заметая следы своего пребывания в Риме и защищаясь географическим псевдонимом, он с головой выдаст христиан Понта, Галатии и других областей, не прикрывая эти местности никакими вымышленными именами. Так при помощи всяких натяжек Рим, как это видно из «Церковной истории» Евсевия¹⁴², издревле пытается во что бы то ни стало приобрести себе исключительные права на апостола Петра. Несостоятельность римских претензий ведет к положительному признанию того факта, что св. Петр действительно был в Египте и проповедывал там целых шесть лет.

В 61 г. ап. Петр находился в египетском Вавилоне; с ним был там его сотрудник Силуан; в том же году прибыл к нему и св. Марк. Вскоре после этого прибытия Марка в Вавилон Петр посылает его в Рим, несомненно, с какими-то поручениями, вероятнее всего, с уведомлением Павла и римских христиан о своем намерении прибыть к ним и с просьбой создать для него там благоприятную обстановку. Посылка Петра в Рим могла вызваться именно пребыванием тогда Павла в узах, сильно ограничивавших и стеснявших его апостольскую деятельность. Действительно, в 62 г. мы видим Марка в Риме, при ап. Павле, который, в свою очередь, намерен был послать его зачем-то в Колоссы. Что Марк отправился в Рим без Петра и раньше его, это видно из посланий Павла к колоссянам и Филимону: из деятелей христиан-

ской миссии были тогда в Риме только евангелисты Марк и Лука, также Тимофей, Тихик, Епафрас, Аристарх, Димас и новообращенный Онисим. Петра еще не было. Но Марк не успел еще выехать в Колоссы, как в том же 62 г. прибыл в Рим и сам ап. Петр. Это был момент, когда Петр первый раз увидел столицу. Марку пришлось здесь несколько задержаться и, по просьбе римлян, написать свое Евангелие. После этого Марк, по-видимому с Тимофеем, выехал из Рима, но, ни когда не имев влечения к Малой Азии (Деян. 13, 13; 15, 37—39), он, видимо, изменил свой маршрут и отправился не в Колоссы, а прямо в свою Александрию. Быть может, он намеревался поехать в Колоссы впоследствии, сначала навестив своих александрийских учеников. Но, прибыв в Александрию, вероятно, ранней весной 63 г., он вскоре же, во время праздника Сераписа, 4 апреля, принял от язычников мученическую смерть. Когда ап. Павел писал Тимофею из Рима: «Постарайся придти ко мне скоро. Марка возьми и приведи с собою, ибо он мне нужен для служения» (2 Тим. 4, 9, 11), то, очевидно, он не знал, что Марк изменил свой маршрут, и известие о кончине святого евангелиста до него еще не дошло.

Приведенное нами изыскание о благовестнической деятельности ап. Петра, который трудился в Египте целых шесть лет, ведет к определенному заключению, что создание епископата в собственном Египте, т. е. в местностях, лежащих по течению Нила и в его Дельте, есть дело первоверховного Апостола, — так же, как создание епископата в самой Александрии и в странах, лежащих к западу от нее, есть дело св. евангелиста Марка. Несомненно, что Петром и Марком были поставлены епископы во многих египетских городах и, вероятно, даже в селах. Только этим обстоятельством и можно объяснить молчание древних историков, напр. Евсевия Кесарийского, о времени возникновения египетского епископата. Последний возник в Египте тогда же, когда возник он везде, т. е. в эпоху апостольскую. Поэтому-то св. Афанасий Великий, увещая Драконтия, рукоположенного в епископы из монахов и под влиянием монашеских советов снова удалившегося в монастырь, писал ему о епископском служении: «Что учредил Господь чрез апостолов, то прекрасно и непоколебимо пребывает»¹⁴³. Для св. Афанасия египетский епископат был не новым установлением, возникшим при Димитрии, всего лишь за 70 лет до рождения Афанасия, но учреждением древним, «прекрасно и непоколебимо пребывающим» от дней апостолов. Если бы виновником происхождения египетского епископата был Димитрий александрийский, то Евсевий необычайный факт такого позднего возникновения епископата в Египте несомненно отметил бы в своей «Церковной истории», как достопримечательное и исключительное явление, и если бы Иракл «увеличил число епископов, то его энкомиаст (панегирист, т. е. Евсевий), — как сказал еще Соллерий, — с успехом истолковал бы это для похвалы ему»¹⁴⁴. Но Евсевий об этом ничего не говорит. Значит, распространение епископата по Египту Евсевий совсем не ставит в зависимость от соображений и распоряжений Александрийских владык. Древние историки и вообще церковные писатели, зная, что в каждой стране, где есть христиане, есть и епископы, говорят о последних только в том случае, когда к тому представляется какой-либо важный повод. Поэтому Евсевий не называет по имени ни одного из египетских епископов за все время от дней евангелиста Марка до дней св. Дионисия. По Евтихию, например, при

Иракле было уже 23 епископа в Египте. Но Евсевий ни об одном из них не упоминает, как будто бы в Египте при Иракле не было ни одного епископа. Причина молчания одна: не было повода говорить о них. Первый повод к тому, чтобы назвать некоторых из египетских епископов, нашелся для Евсевия только тогда, когда у него зашла речь о посланиях св. Дионисия Великого. За время епископства св. Дионисия Евсевий упоминает только о семи епископах. Это следующие:

- | | |
|--------------------------|-------------------------|
| 1. Херимон Нилопольский, | 5. Василид в Пентаполе, |
| Конон Гермопольский, | Герман и |
| Непот (Арсинийский), | 7. Иеракс. |
| Аммон Вереникский, | |

Но по этому случайному упоминанию о семи епископах никак нельзя судить об общем количестве египетских епископов в то время. Однако, если принять во внимание, что Гермополь Великий (Ашмунайн), где епископствовал Конон, лежал к югу от Александрии в расстоянии 365 верст, а Вереника (ныне Бенгази), где была кафедра епископа Аммона, лежала к западу от той же Александрии в расстоянии более 900 верст, то нужно думать, что при Дионисии было в Египте епископов значительно больше 23. Ведь, если христиане были тогда в Гермополе Великом, то они были, конечно, и в городах, лежавших между Александрией и Гермополем. В V в. на этом протяжении по берегам Нила было до 50 кафедр. Очень может быть, что все они существовали уже и при Дионисии и даже раньше его: город Арсиное, где был епископом Непот и куда по смерти его выезжал сам Дионисий, лежал почти на полдороге между Александрией (в 205 верстах) и Гермополем (ближе к последнему, в 160 верстах); в той же полосе лежал и Нилополь, где епископом был глубокий старик Херимон, который в Дециево гонение (249—251 гг.) ушел в Аравийскую гору и там бесследно исчез¹⁴⁵. Это обилие епископских кафедр в древнем Египте показывает, что последний жил одною жизнью со всем вообще христианским миром, не представляя собой в этом случае никакого исключения. Лучшим подтверждением этого служат слова Оригена о епископах, находящиеся в его сочинении «Против Цельса» (кн. 1, гл. 8). Это сочинение написано Оригеном под конец его жизни в 248 г., т. е. в то время, когда в Александрии кафедру св. Марка только что занял Дионисий Великий. Говоря о епископах, как начальниках и предстоятелях церкви, Ориген не делает никакого исключения для Египта. Если бы Египет представлял собою какое-либо отклонение от общецерковной нормы, то Ориген и не решился бы говорить в таком положительном, категорическом тоне, какой мы у него встречаем. Наоборот, нужно думать, что, как учитель, принадлежавший преимущественно Александрии и проживший в ней большую часть своей жизни, Ориген имел прежде всего в виду именно Египет, когда писал такие слова: «Зная, что в каждом городе есть свой особый состав церкви, устроенный Словом Божиим, мы призываем к начальству над церквами (мужей) сильных словом и проводящих непорочную жизнь, не принимая властолюбивых, принуждая, напротив, тех, которые по большой скромности не хотят скоро принять на себя общее попечение о Церкви; и мудро начальствующие над ними бывают поставлены на это великим Царем, Которым исповедуем мы Сына Божия, Бога Слово. И если начальствующие в церкви начальствуют хорошо над отечеством о Боге, -- я

говорю о так называемых предстоятелях церкви, — и если начальствуют по заповедям Божиим, то по этой причине они никогда не оскверняют себя законами языческими»¹⁴⁶. Итак, по Оригену, епископы в его время были в каждом городе. Египет он не ставит на особое положение. Очевидно, что Египет был подобен всем прочим христианским странам. В нем мы видим то же самое, что было, например, и в Палестине, и в Италии.

Палестина — страна незначительная, равная лишь какому-нибудь уезду прежних русских губерний. В наиболее известных исторических источниках обыкновенно упоминаются только две палестинские кафедры: кесарийская и иерусалимская (элийская). А между тем, оказывается, что когда в конце II в. иерусалимский епископ Наркисс, подвергшись грязной клевете, удалился в пустыню, нашлись какие-то «епископы сопредельных церквей», которые рукоположили ему преемника Дия. Эти же «сопредельные епископы» являются и другой раз, когда тот же Наркисс, возвратившись в Иерусалим, стал нуждаться по своей дряхлости в епископе — помощнике и соправителе (викарии)¹⁴⁷. Руководясь различными историческими источниками, А. Гарнак в своем исследовании «Миссия и распространение христианства в первые три века» определяет, что в маленькой Палестине в III в. было 13 архисрейских кафедр, а в IV в. — уже около 30¹⁴⁸.

Еще ярче это обилие кафедр выступает в Италии, хотя и нет возможности назвать те местности, где эти кафедры в то время находились. Насколько освещена и разработана церковная история Рима, настолько же неизвестна древняя история христианской Италии. История не сохранила нам ни одного имени итальянских епископов первых трех веков. Но разве тогда в Италии не было епископов? Напротив, их там было очень много. Когда начался в Риме раскол Новациана, то, по сообщению Евсевия Памфила, «в Риме созван был великий собор из шестидесяти епископов, а пресвитеров и диаконов находилось на нем еще более»¹⁴⁹. Этот собор происходил осенью 251 г. под председательством римского епископа Корнилия, который после собора разослал к важнейшим епископам прочих церквей послания с уведомлением о состоявшихся соборных постановлениях. Одно из таких посланий, именно к Фабию, епископу антиохийскому, Евсевий лично читал и, сделав в своей «Церковной истории» выписки из него, добавил: «В конце своего послания Корнилий прилагает список тех епископов, которые приходили в Рим и осудили безумие Новациана; здесь он означает и имена их, и то, над какую епархию каждый из них начальствовал; упоминал также о епископах, не приходивших в Рим, но подтвердивших мнение прочих своими грамотами, причем равным образом означает их имена и названия тех городов, откуда грамоты были присланы»¹⁵⁰. Но если в IV в. историк Евсевий знал кафедры и имена итальянских епископов, современных Корнилию, то своим знанием в этой области он ни с кем не поделился. Принимая во внимание, а) что на «великом соборе» в Риме присутствовало 60 итальянских епископов, б) что в Италии были и епископы, не приходившие в Рим, но согласившиеся с соборным определением и в) что могли оказаться в Италии еще и такие епископы, которые перешли на сторону Новациана, изменив православию, — А. Гарнак полагает, что в Италии (на Апеннинском полуострове) к 251 году было не менее ста епископских кафедр¹⁵¹. Итак, одновременно правят христианской Италией 100 епи-

скопов, о которых история ровно ничего не знает. Тем не менее, никто никогда не утверждал, что эти итальянские кафедры возникли сразу или создавались по усмотрению римских пап резкими скачками. Нет; дело представляется шедшим в простом, естественном, постепенном порядке.

Теория скачков в применении к египетскому епископату, выводимая из «Жемчужной цепи» Евтихия, нужна протестантам в их чисто профессиональных целях. Поэтому они и придают сообщению Евтихия громадный авторитет, пренебрегая всеми другими более древними историками. У нас в России наиболее усердным насадителем этого тенденциозного воззрения был проф. П. Гидулянов (ныне * особенно известный своей книгой «Отделение Церкви от Государства»). Для него не было никаких других авторитетов, кроме А. Гарнака с пресловутым Евтихием. Касаясь alexandрийской церкви, он решительно заявляет: «Первым достоверным единоличным епископом Александрии был Димитрий. Весьма возможно, что до этого как Александрия, так и другие египетские христианские общины управлялись пресвитерами и диаконами. Димитрий был тем, кто первый заложил прочный фундамент будущего могущества alexandрийских иерархов. В долголетнее правление этого епископа в Александрии совершился переход к правовой власти. Димитрий первый дал ей прочное основание. Он первый начинает проводить в жизнь несуществовавший до него в Египте институт единоличных епископов. По сообщению Евтихия (IX в.), Димитрий посвятил только трех таких епископов, но его преемник Иракл (230—246) уже двадцать. Вместе с тем Димитрий старается поднять значение епископской власти путем ослабления могущественного пресвитерата. Средством для этого являются соборы. Он первый понял их значение для усиления своей власти и воспользовался ими против Оригена»¹⁵². Так, слепо следуя А. Гарнаку и благоговейно преклоняясь пред Евтихием, проф. П. Гидулянов совершенно забывает, что Евтихий — не первоисточник, и что его «Жемчужная цепь» — не ученый, критически обработанный труд. Если бы проф. П. Гидулянов на основании *Annales* Евтихия задумал определить время жизни и деятельности «первого достоверного единоличного епископа Александрии», т. е. Димитрия, то он только запутался бы в анахронизмах. Никогда не сообщаящий о своих источниках и пособиях, Евтихий делает о Димитрии такие сообщения, которые, с одной стороны, как будто бы носят исторический характер, а с другой — являются внутренне несостоятельными. О времени деятельности Димитрия у патриарха Евтихия находятся такие слова, на которые давно уже обратили внимание, каждый с своей точки зрения, аббат Соллерий¹⁵³ и проф. А. Гарнак¹⁵⁴. Слова эти читаются так: «В то время Димитрий, патриарх alexandрийский, написал послание к Габвию (*ad Gabium*), епископу иерусалимскому, Максиму, патриарху антиохийскому, и Виктору, патриарху римскому, о способе христианского вычисления пасхи и поста и о том, чем он отличается от пасхалии иудейской». По исследованию Гарнака, источником для Евтихия в данном случае послужил синаксарь коптских христиан, обрисовывающий Димитрия в качестве древнего церковного писателя. Но, пользуясь коптским синаксарем, Евтихий дает о литературной дея-

* Напоминаем, что данная работа архиепископа Лоллия была завершена в 1926 году.— *Ред.*

тельности Димитрия такие сведения, которые совершенно подрывают доверие к его собственной «Жемчужной цепи». Димитрий посылает свое учное рассуждение к Габю иерусалимскому, Максиму антиохийскому и Виктору римскому. Когда это было? В «Списке преемств» епископов иерусалимской церкви, живших после изгнания иудеев из Иерусалима и переименования последнего императором Адрианом в Элию, у Евсевия никакого Габия нет. Впрочем, этот список, приводимый Евсевием в «Церковной истории», страдает явным пропуском. Повествуя о епископе иерусалимском Наркиссе, Евсевий сделал такое замечание: «в порядке списков он занимает пятнадцатое (15-е) место». Но когда он стал по «списку преемств» перечислять имена этих иерусалимских епископов не «из обрезанных», а «из язычников», то Наркисс оказался у него только тринадцатым (13). Список этот таков ¹⁵⁵:

1. Марк,	Гай 1-й,
Кассиан,	Симмах,
Публий,	Гай 2-й,	Валент,
Максим 1-й,	Юлиан 2-й,	Долихиан,
5. Юлиан 1-й,	10. Капитон,	Наркисс.

Но пропуск, случайно оказавшийся в «Церковной истории» Евсевия, восполняется из его же «Хроники», сохраненной и переработанной блаж. Иеронимом. Там после Капитона стоят: Максим 2-й и Антонин. Следовательно, никакого Габия среди иерусалимских епископов от Марка до Наркисса не было. Очевидно, что именем Габия Евтихий наделил какого-то другого епископа, по всей вероятности, созвучного Гая. Но с именем Гая в Иерусалиме было два епископа; само собой разумеется, что Евтихий Александрийский мог иметь в виду только Гая 2-го. Но об этом Гая (Габии) Евтихий сам же дает сведения, что Габий был поставлен в иерусалимские епископы в 17-й год царствования Марка Аврелия (161—180 гг.) и что он занимал кафедру только три года. Это значит, что Габий (Гай 2-й) епископствовал в Иерусалиме с 178 по 181 год ¹⁵⁶. Между тем Евсевий Кесарийский определенно пишет: «В десятом году царствования Коммода (180—192 гг.) преемником Елевферия, служившего епископом (в Риме) 13 лет, сделался Виктор. В том же году, по истечении десяти лет служения Юлиана, управление александрийскими церквами вверено было Димитрию» ¹⁵⁷. В настоящее время трудами целого ряда ученых уже точно установлено, что Виктор римский и Димитрий александрийский заняли свои кафедры в 189 году. Каким же образом Димитрий, сделавшийся епископом в 189 г., мог отправить послание к Габю (Гаю 2-му), умершему еще в 181 году? Эта несообразность дала в свое время Соллерию повод посмеяться над Евтихием, как заставляющим Димитрия «иметь письменные сношения с мертвецами». Но не только к Гаю иерусалимскому, а и к Максиму антиохийскому Димитрий тоже не мог писать. Правда, хронология антиохийских епископов до сих пор точно не установлена, но во всяком случае в 189 г. Максима 2-го (или Максимиана) на антиохийской кафедре уже не было. По Евсевию, в конце II и начале III в. в Антиохии преемственно епископствовали следующие лица: Феофил, Максимин (Максим 2-й), Серапион и Асклипиад. Относительно св. Феофила имеются такие данные: а) по сообщению Евсевия, он был современником александрийского епископа Агриппина ¹⁵⁸, время служения которого точно установлено: с июля 168 г. по

31 января 180 г.¹⁵⁹, и б) по сообщению самого Феофила, свое послание к Автолику «О вере христианской» он написал в год смерти императора Марка Аврелия («который царствовал 19 лет и 10 дней»), т. е. в 180 г.¹⁶⁰ Значит, кончина самого Феофила последовала уже в царствование Коммода, когда-то после 180 года. Но когда в 189 г. в Риме вступил на кафедру Виктор, а в Александрии — Димитрий, «тогда, — по словам Евсевия, — в церкви антиохийской знаменит еще был восьмой от апостолов епископ Серапион»¹⁶¹. Следовательно, в период от 180 до 189 г. в Антиохии умерли 2 епископа: Феофил и Максим второй (которого Евсевий называет также и Максимином). И если, по Евсевию, Серапион уже был епископом, когда состоялось избрание в Риме Виктора, а в Александрии — Димитрия, то, значит, смерть Максима 2-го и рукоположение самого Серапиона имели место раньше 189 года. Отсюда становится ясным, что и к Максиму антиохийскому Димитрий тоже не мог писать своего послания о христианской пасхалии. Очевидно, что речь патриарха Евтихия представляет собою весьма неудачное измышление, созданное на почве исторического сказания о бывших в церкви Христовой в 189—190 гг. пасхальных спорах. Обстоятельные и достоверные сведения об этих спорах дает тот же Евсевий Кесарийский, но он: 1) ничего не говорит о литературной деятельности Димитрия по вопросу о христианской пасхалии, и это потому, что таковой деятельности и не было; Димитрий просто, без всяких рассуждений, как это основательно доказано В. Болотовым, передал вопрос о пасхальных разногласиях на суд других церквей; 2) Евсевий по какой-то невыясненной причине совсем умалчивает об участии антиохийской церкви и ее епископа в пасхальных спорах; 3) говоря об участии палестинской церкви в этом споре, он сообщает, что созданный в то время в Палестине собор происходил «под председательством Феофила, епископа кесарийского, и Наркисса иерусалимского»¹⁶², и наконец, 4) об этом Наркиссе он определенно пишет, что в то время, когда Виктор и Димитрий только что вступили на кафедры, «Наркисс продолжал свое служение в иерусалимской церкви»¹⁶³; значит, епископство он получил значительно раньше 189 года.

Этот разбор сообщения Евтихия о литературных трудах Димитрия в области христианской пасхалии определяет истинную цену «Жемчужной цепи», на которую так опирается проф. П. Гидулянов. Чтобы иметь какие-либо достоверные сведения об александрийской церкви, для этого, прежде всего, нужно отказаться от Евтихиевой «Жемчужной цепи» и обратиться к другим более древним и более достоверным источникам.

Самым достоверным из древних писателей считается «отец церковной истории» Евсевий Кесарийский (260—340 гг.), который добросовестным образом работал по древним документам и который имел у себя точные и проверенные списки древних епископов важнейших кафедр, в том числе и александрийской. Добросовестность Евсевия в данном случае вне всяких подозрений, так как, например, имея у себя список древних иерусалимских епископов без хронологических дат, он не прибегает ни к каким догадкам и предположениям, а прямо заявляет: «Письменных памятников, в которых обозначалось бы время епископов иерусалимских, я нигде не нашел. Из письменных памятников я узнал только, что до осады иудеев при Адриане считалось пятнадцать преемственно следовавших епископов иерусалимской церкви».

А затем приводит и самый перечень этих епископов¹⁶⁴. Что касается александрийских епископов, то о них он дает такие сведения: «в восьмом году правления Нерона, в александрийской церкви после апостола и евангелиста Марка вступил в чреду служения *Анниан*, муж боголюбивый и во всех отношениях достойный удивления»¹⁶⁵. «На четвертом году царствования Домицианова, первый епископ александрийской церкви Анниан, проходивший свое служение двадцать два года, умер. Его преемником был второй епископ *Авиллий*»¹⁶⁶. «На первом году правления Траяна предстоятельство в александрийской церкви, после Авиллия, епископствовавшего тринадцать лет, принял *Кердон*, — и это, считая от первого епископа Анниана, был там третий»¹⁶⁷. «Около двенадцатого года царствования Траяна престоавился епископ александрийской церкви, о котором мы недавно упоминали. Его служение там наследовал *Прим*, четвертый после апостолов»¹⁶⁸. «В третий год царствования Адриана скончался епископ римский Александр., около того же времени престоавился и епископ александрийский Прим, на двенадцатом году предстоятельства. Его место занял *Иуст*»¹⁶⁹. «В двенадцатый год царствования Адриана вместо Ксеста, бывшего епископом римским десять лет, принял Телесфор., а спустя год и несколько месяцев жребий предстоятельства александрийской церкви, по смерти своего предшественника, занимавшего престол одиннадцать лет, получил *Евмен* и был шестым епископом»¹⁷⁰. В Александрии после Евмена, бывшего там епископом всего тринадцать лет, поставлен пастырем *Марк*. По смерти же Марка, служившего десять лет, вступил в служение александрийской церкви *Келадион*»¹⁷¹. «В восьмом году царствования (Марка Аврелия)... в епархии александрийской вместо Келадиона, управлявшего четырнадцать лет, заступает *Агриппин*»¹⁷². «На первом году правления (Коммода), по прошествии двенадцатилетнего служения Агриппина, епископство над александрийскими церквями принял *Юлиан*»¹⁷³. «В десятом году царствования Коммода., по истечении десяти лет служения Юлиана, управление александрийскими церквями вверено было *Димитрию*»¹⁷⁴. «Был десятый год царствования (Александра Севера), когда Ориген переселился из Александрии в Кесарию, оставив тамшнее Огласительное училище Ираклу. Немного после скончался и епископ александрийской церкви Димитрий, проходивший служение целых 43 года. Преемником его был *Иракл*»¹⁷⁵.

Эти и дальнейшие сведения, сообщенные Евсевием, при сопоставлении их с другими древними, преимущественно коптскими источниками, дали «величайшему из знатоков хронологии», проф. Альфреду фон Гутшмиду¹⁷⁶ возможность установить такую, более или менее верную, хронологию александрийских епископов:

Анниан (Анания)	61—82 г.	Марк	142—152 г.
Авиллий (Мелиан)	83—95 »	Келадион	152—166 »
Кердон	96—106 »	Агриппин	166—178 »
Прим (Абримий)	106—118 »	Юлиан	178—188 »
Иуст	118—129 »	Димитрий	188—230 »
Евмен	129—141 »	Иракл	230—246 »

А нашему ученому В. Болотову¹⁷⁷ удалось еще более точным образом определить дни и года смерти этих епископов, напр.:

Келадион	† 3 июля 168 г.	Максим	† 9 апр. 282 г.
Агриппин	† 31 янв. 180 г.	Феона	† 28 дек. 300 г.

Юлиан . . .	† 4 марта 189 г.	Петр . . .	† 26 нояб. 311 г.
Димитрий	† 10 окт. 231 г.	Ахилла	† 13 июня 313 г.
Иракл . . .	† 5 дек. 247 г.	Александр	† 17 апр. 328 г.
Дионисий	† 9 марта 265 г.	Афанасий	† 2 мая 373 г.

Уже одна эта математическая точность приведенных дат показывает, что в отношении к вопросам из области египетской церковной истории нельзя пренебрегать теми источниками, которыми не воспользовался в свое время Евтихий и которыми его собственное сообщение нисколько не подтверждается. А эти источники, вопреки протестантским уверениям, нисколько не умаляют предшественников Димитрия перед этим мнимым творцом египетского епископата. Все alexandрийские епископы были одинаково единоличными и все они имели под собой епископов Египта, Фиваиды, Ливии и Пентаполя, хотя, разумеется, не в одинаковом количестве, так как число епископов постоянно возрастало, по мере распространения христианства.

§ 10. Епископские кафедры в Египте

Проф. А. Гарнак и его как немецкие, так и русские единомышленники и последователи стараются во что бы то ни стало доказать, что учрежденный Димитрием и развившийся уже после него египетский епископат сосредоточен был только в «главных городах» номов и отдельных дистриктов Египта, Ливии и Пентаполя. Но трудно говорить о «главном городе» нома, да и вообще о номах при неясности у древних как христианских, так и языческих (греко-римских) писателей самого понятия о нома. Ведь, мы имеем дело не с эпохой фараонов, а уже с христианским периодом египетской истории. Св. Епифаний Кипрский говорит: «Египтяне называют номом окрестности каждого города или сопредельную с ним область»; и еще: «словом ном по-египетски означает окрестность какого бы то ни было города»¹⁷⁸. Подобным образом и св. Кирилл Александрийский (в толковании на 19 гл. Исая) пишет: «У жителей египетской страны номом зовется всякий город, его окрестности и подчиненные ему деревни». Если каждый город есть уже центр нома, то о «главном» городе не может быть и речи. А затем нет точных известий и о том, сколько в Египте в III—IV вв. было номов. Древние греко-римские писатели определяют их неодинаково. Страбон (греческий географ I в., живший долгое время в Александрии) насчитывает их только 18, Плиний Старший — 25, а Клавдий Птолемей (alexandрийский астроном, геометр и физик II в.) — 27, именно:

- | | |
|---------------------|------------------|
| 1. Александрийский, | 10. Леонтополит, |
| Андрополит, | Летополит, |
| Аравийский, | Ливия, |
| Атрибит, | Мереот, |
| 5. Бубастид, | Мармарика, |
| Бузирит, | 15. Мендезий, |
| Илиополит, | Менелайт, |
| Кабазит, | Метелит, |
| Ксонт, | Неут, |
| | Онуфит, |

- | | |
|---------------|---------------|
| 20. Просонит, | Танит, |
| Саит, | 25. Фарбетит, |
| Себеннит, | Фтемфуты и |
| Сетронит, | Фтенот. |

Но, очевидно, что у названных писателей I—II вв. понятие о египетском номе было совсем не то, что у Епифания и Кирилла. Номы Страбона, Плиния и Птолемея обнимают, видимо, обширные пространства и включают в свой состав целый ряд городов. Такие номы могли, конечно, иметь и главные города. Но в таком случае на весь Египет было бы не более 27 епископов. Очевидно, что количество египетских номов, указанное Птолемеем, не соответствует действительности, и Епифаний с Кириллом в своих определениях нома ближе к историко-географической действительности, чем греко-римские языческие писатели. Но и Епифаний с Кириллом едва ли точны, так как против них говорит исследование известного немецкого египтолога Дюмихена, который утверждает, что некоторые местности, входившие географически в состав номов, временно образовывали самостоятельные (автономные) дистрикты. Таковых в Нижнем Египте было 15, в Верхнем — 17. Из них известны, напр.:

- | | |
|---------------------|------------------------|
| 1. Антипирг, | Нилополь, |
| Барка, | Паретоний, |
| Вереника, | Пелузий, |
| Гермонтис, | Птолемаида (Пентап.) и |
| 5. Гермополь Малый, | 10. Тевхира (Арсинос). |

Это существование отдельных автономных дистриктов (районов) с тем или иным городом во главе побуждает думать, что и Епифаний с Кириллом дают не вполне точное понятие о египетском номе. Такая невыясненность понятия нома и отсутствие точного определения количества номов весьма затрудняют и речь о египетских епископах. Кроме того, относительно деления Египта на номы и неопределенности этого деления нужно заметить, что в эпоху римского владычества это деление было не государственным, а только народно-торговым и являлось пережитком более древней эпохи фараонов. Правительственное деление Египта было иное. Еще со времен Птолемеев (306—221 гг. до Р. Хр.) он делился на три епистратегии: Нижний Египет, или Дельту, Средний Египет, или Гентаномию, и Верхний Египет, или Фиваиду. В начале же византийского периода, уже в V в. он был разделен на 9 провинций:

- | | |
|-------------------|-----------------------|
| 1. Египет 1-й, | Фиваида 1-я, |
| Египет 2-й, | Фиваида 2-я, |
| Августамника 1-я, | Ливия — Пентаполь и |
| Августамника 2-я, | 9. Ливия — Мармарика. |
| 5. Аркадия, | |

Географическое положение этих провинций было такое: Египет 1-й, во главе с городом Александрией, лежал в северо-западной части нильской Дельты и вне последней, занимая пустынные пространства к югу от озера Мареот до Нитрийской горы. Египет 2-й, с главным городом Кабазой (ныне не существующим), занимал болотистые про-

странства при устьях Нила, между Розеттским и Буколическим (ныне Дамьеттским) рукавами; северная оконечность его приходилась там, где воды Нила, образуя Бурлосское озеро (Бурлос — древний Парал), выходят в море Себенинтским устьем. Августамника 2-я лежала по обе стороны Суэцкого перешейка; ее главным городом был Пелузий (с. ш. $31^{\circ}10'$, в. д. Гр. $32^{\circ}22'$), лежавший к востоку от нынешнего Суэцкого канала; западной границей ее служил Буколический (Дамьеттский) рукав Нила, разливающийся в озеро Менсалех, несущее нильские воды в Средиземное море несколькими устьями — Дамьеттским, Мендеситским и др. К юго-западу от этого озера стоял город Тмуис (с. ш. $31^{\circ}4'$, в. д. Гр. $31^{\circ}22'$). Августамника 2-я служила продолжением первой и занимала юго-восточную часть нильской Дельты; главным городом ее служил Леонтополь (ныне развалины близ аль-Менгале). В пределах этой провинции находились Илиополь с еврейским храмом и Вавилон, откуда ап. Петр писал свое Первое послание. Оба города лежали к северу от нынешнего Каира не далее 8 верст. Аркадия, названная в честь императора Аркадия († 408), лежала к югу от Дельты по обе стороны Нила, простираясь к востоку до Суэцкого залива; главным городом здесь был Оксирих (у коптов Пемдже); в пределы Аркадии входил и Мемфис; самым восточным городом здесь была Клизма, стоявшая чуть севернее нынешнего Суэца. Фиваида 1-я лежала к югу от Аркадии; ее главным городом считалась Антиноя; самым южным городом здесь был Панополь (с. ш. $26^{\circ}34'$, в. д. Гр. $31^{\circ}44'$). Фиваида 2-я заканчивала собою на юге земли, входившие в состав Египта; главным городом здесь была Птолемаида, по-коптски Псон (с. ш. $26^{\circ}26'$, в. д. Гр. $31^{\circ}45'$), лежавшая к югу от Панополя не более, как в 12 верстах; в этой же провинции находились и знаменитые Фивы, переименованные греками в Дносполь Великий; самым южным пределом Фиваиды был нильский остров Филэ (с. ш. $23^{\circ}40'$, в. д. Гр. $33^{\circ}4'$) близ тропика Рака. Ливия — Мармарика занимала обширные пространства к западу от 1-го Египта по берегу Средиземного моря и в глубь пустыни, где находилась Аммониака, т. е. роскошный оазис Сивах. Главным и вместе с тем наиболее удаленным от Александрии (более 650 верст) городом в Ливии — Мармарике был Дарнис, ныне Дерна (с. ш. $32^{\circ}46'$, в. д. Гр. $22^{\circ}34'$). Ливия — Пентаполь лежала западнее Мармарики и начиналась сразу за городом Дарнисом. Пентаполь (Пятиградие) ранее именовался Киринаикой, а ныне зовется Баркой. Город Кирина (родина евангелиста Марка) лежал не далее 75 верст к западу от Дарниса. Главным городом Пентаполя сначала была Созуса (Аполлония), а потом Птолемаида (ныне развалины Толмета). Крайним пределом Пентаполя служила Вероника (ныне Бенгази). Каждая из перечисленных провинций включала в себя целый ряд египетских номов.

Так как ном есть явление исключительно египетское и во времена греко-римского владычества был остатком от эпохи фараонов, то для составления более или менее правильного представления о количестве египетских номов нужно и обратиться к исследованиям в области истории и географии древнего Египта, составленным по памятникам дохристианской древности. В данном случае являются весьма ценными труды известного немецкого египтолога Генриха Бругша († 1894). Руководясь его исследованиями¹⁷⁹, мы можем дать следующую таблицу древнеегипетских номов эпохи фараонов, сделав предварительно небольшое пояснение к ней. Слово «ном» — греческое (номос) и значит

I. ПАТОРИС, или ЮЖНЫЙ ЕГИПЕТ

№№	ХЕСПУ, или НОМЫ		ГЛАВНЫЕ и ПРОЧНИЕ ГОРОДА		
	Египетск. названия	Греко-римск. названия	Египетск. названия	Греко-римск. названия	Позднейшие названия
1 Та-Хонт	Омбит	Аб Суан Иш-Нуб	Элефантина Сисна Омбос		Ассуан
2 Тес-Гор	Аполлинополит	Теб	Аполлинополь Вел.		Эдфу
3 Тен	Латополит	Хебен	Илфианопись Гисраконополь Латополь		Аль-Как Эсене
4 Ус	Фатирит и Гермонитис	Ни-Амон	Фивы, Диосполь		Карнак
5 Кобти	Контит	Кобти	Копт		Кефт
6 Там	Тентирит	Тантарер	Тентира		Дендера
7 Со-Хем	Диосполит	Га	Диосполь Мал.		
8 Абту	Тинит	Абту	Абид		Арабад-аль- Мадфуне
9 Со-хем	Панополит	Апу Хеммис	Панополь		Аль-Ахмим Ахмин
10 Уот	Афродитополит	Дебу	Афродитополь Атрибис Птолеманда Гермиш		Идфу
11 Сема	Гипселит	Шас Готеп	Гипселе		Сот
12 Туф	Антеополит	Ни-энт-бак	Антеополь		Кау-аль-Кебир
13 Хосф-Хент	Ликополит 1	Саут	Ликополь		Спут
14 Хосф-пеху	Ликополит 2	Кос	Аполлинаполь Мал.		Кусиех
15 Он	Гермополит	Химуну	Гермополь Вел. Филака		Ашмунайн
16 Ма-х	Антиноит	Хи-бону	Антиноя- Адрианопп. Гиппопон		
17 Анупу	Кинополит	Ка-за	Кинополь		Самалут
18 Себ	(Антиноит)	Ха-Сутен	Алебастропполь		
19 Усеб	Оксиринхит	Пимаза	Оксиринх		Бех-маза
20 Ам-хонт	Праклеополит	Хинензу	Праклеополь Вел.		Ахиас
21 Ам-пеху		Смен-Гор	Птолеманда		Меншиэ
22 Тел-ахе	Афродитополит		Афродитополь		Атфи
23 Та-ше	Арсиниот		Арсиниос		Файюм

II. ПАТОМХИТ, или СЕВЕРНЫЙ ЕГИПЕТ

№№	ХЕСПУ, или НОМЫ		ГЛАВНЫЕ и ПРОЧИЕ ГОРОДА		
	Египетск. названия	Греко-римск. названия	Египетск. названия	Греко-римские названия	Позднейшие названия
1	Анбу-хут	Мемфит	Мен-нофер Ту-ро	Мемфис Троя	
2	Аа	Летополит	Сохем	Летополь	Ауам
3	Амент	Ливия	Ни-снт-хапи Мери	Апис Мареа	
4	Сепи-рис	Александрийск.	Ракоте Цох-а	Александрия Каноп	
5	Сепи-емхит	Сант	Са	Санс	Сан-аль-хаггар
6	Ка-сит	Ксонт	Хезуу	Ксоне	
7	Аментн	Метелит	Септи-Нофер	Метелис	
8	Абот	Сетронт	Тхукот	Сетрое	
9	Аси	Бузирит	Пи-узир	Бузирис	Абусир
10	Ка-кем	Атрибит	Ха-та-хир-аб	Атрибис	Тель-Атрис
11	Ка-хебес	Кабазит		Кабаза	
12	Катеб	Себеннит	Теб-путер	Себенит	Саманхуд
13	Уак-ат	Илнополит	Ану (Он) Пи-хани Херау	Илнополь Идиполь Вавилон	Матарне Масру-аль-атика
14	Хонт-Абот	Танит	Цоан	Танис	Сан
15	Тут	Гермополит	Пи-Тут	Гермополь Мал.	
16	Хар	Мендезий	Пи-Би-неб-дал	Мендес	Тмай-аль-Амдид
17	Самхут	Диосполит	Пи-ху-ен-Ам-мон	Диосполь Мал.	Менуале
18	Амхонт	Бубастит	Пи-Баст	Бубаст	
19	Ам-пеху	Бутик	Уто	Бутос	
20	Сант	Аравия	Косем	Факусса	Фагус

«округ». Сами египтяне на своем древнем языке называли номы словами: тешь, сеп и хесеп (мн. число хеспу). Счет своим хеспу, или номам, древние египтяне вели с крайнего юга, разделяя весь Египет (Кеми) на две части: Паторис (верхний, южный Египет) и Патомхит (нижний, северный Египет) (см. табл. на с. 69—70).

Итак, в эпоху фараонов во всем Египте было 43 нома. Но во времена римского владычества это число, по-видимому, изменилось, так как в северном Египте встречаем еще несколько новых номов, именно:

1. Андрополит, к западу от Аа (Летополита),
2. Героополит, к востоку от Анбу-хут (Мемфита) с гор. Тент-Лим (Героополь),
3. Леонтополит, близ нома Хар, с г. Леонтополем,

4. Нитрит, к западу от Аа,
5. Просопит, в той же местности,
6. Фарбетит, выделен из нома Сант, с городом Сетен (Фарбет).
7. Фраггориополит, смежен с номом Амхонт (Бубастит) с гор. Пак-рор (Фраггориополь) и
8. Фтемфуты, к западу от Аа (Летополита).

Возникновение этих новых номов при римлянах вызывалось гражданским уравнением данных местностей с древнеегипетскими хеспу, или номами. Местности эти были заселены народностями не египетского происхождения и потому при фараонах не имели права на включение их в состав хеспу, а назывались просто «землями», напр., земля Хонт-Тешер (Героополит), земля Сохет-Хемам (Нитрит) и т. д.

Таким образом, при римлянах, т. е. уже в христианскую эпоху, всех номов как древних, так и вновь образованных было 51. Кроме того, по Дюмихену, было еще 32 автономных дистрикта, выделенных из этих же номов. Поэтому, если бы епископы были только в главных городах номов и дистриктов, то всех епископских кафедр в Египте было бы только 83. Между тем, на самом деле уже в начале IV в. египетских епископов было свыше ста человек. Значит, Египет имел тогда не менее двадцати епископов, кафедры коих находились в ничтожных городках и даже селах.

Где именно находились кафедры египетских епископов, было бы очень легко определить и составить точные списки их, если бы мы имели полные подписи епископов под актами и посланиями древних соборов. К сожалению, на самом деле таких подписей нигде нет. Сохранилось, например, послание поместного Александрийского собора по делу Ария. Из послания явствует, что на соборе вместе с Александром участвовали и предали Ария анафеме «епископы Египта и Ливии в числе близ ста»¹⁸⁰. Но подписей этих египетских обличителей Ария историки нам не сохранили. Мы имеем также послание другого Александрийского собора, созывавшегося в 340 году. На нем присутствовало «почти сто епископов из Египта, Фиванды, Ливии и Пентаполя»¹⁸¹. Но подписей епископских и под этим посланием не сохранилось. В 343 г. состоялся поместный¹⁸² Сардикийский (Сердикский) собор, под председательством Осии [Осия], епископа кордубского. Сохранившееся послание этого собора в защиту св. Афанасия Великого было подписано, между прочим, и египетскими епископами в числе 94. Подписи эти сохранились, но в виде перечисления одних лишь голых имен епископов, без указания тех кафедр, какие эти епископы занимали, так что для топографических целей этот список епископов совершенно бесполезен. При таком отсутствии названий епископских кафедр под наиболее древними посланиями соборов и даже при именных епископских подписях, для составления точных списков египетских кафедр учеными исследователям приходилось обращаться, как к потребным материалам, к трудам древних церковных историков, к многочисленным житиям святых, к отеческим творениям, к деяниям позднейших соборов и т. д. Таким путем воспроизведены были списки епископских кафедр в Египте известным английским ученым начала XVIII в. Иосифом Бингамом († 1723)¹⁸³. Позднее был открыт список всех древнехристианских, в том числе и египетских, кафедр, составленный в IX веке и известный под именем «Сведений (Notitiae) Льва Мудрого и Фотия о епископах»¹⁸⁴. Таким образом, в настоящее время мы имеем два об-

стоятельных списка епископских кафедр в древнем Египте, хотя эти списки не во всем согласны между собою. Мы представим здесь оба списка в виде сравнительной таблицы.

ЕГИПЕТСКИЕ КАФЕДРЫ

По Льву и Фотию

По Бингаму

Египет 1

1. Александрия,
Гермополь,
Милей,
Кост,
Псанейское село,
Копридское село,
Саис,
Леонтополь,
Навкратия,
10. Андронкий,
Зинонополь,
Пафия,
Онуфис,
Саве,
Клеопатрида,
Мареот,
Манелитон,
Схедия,
Тернуф,
20. Сондра.

1. Александрия,
Гермополь Малый,
Метелле,
Коприфис,
Саис,
Лет (Латополь),
Навкратия,
Андромена (Андрополь)
Никий
10. Онуфис,
Тава,
Клеопатрида,
Мареот,
Схедия и Менелант,
Фтенисг (Фтениоты),
16. Нитрия.

Августамника 1

1. Пелузий,
Сетронт,
Таис,
Тмуис,
Риннокорура,
Остракина,
Пентасхи,
Кассий,
Афтей,
10. Гефест,
Панефус,
Гер,
Итагер.
14. Тешс.

1. Пелузий,
Гераклея,
Таис,
Риннокорура,
Тмуис,
Остракина,
Факуза,
Кассий,
Афтей (Дафи),
10. Гефест,
Панефис,
Герр (Гер),
Теннс,
14. Села.

Августамника 2

1. Леонто,
Атрикс,
Илиус,
Бубаст,
5. Карбет,
Анабиус.

1. Леонтополь,
Атрикс,
Оний (Илий),
Вавилон,
Бубаст,
Фарбет,
Илиополь,
Шатры пустышников,
Тоу,
10. Антитоу.

Египет 2

1. Кабаза,
Фрагона,
Пахневмон,
Диосполь,

1. Кабаза,
Фрагонся,
Пахневмон,
Элеархия,

- | | |
|---|--|
| Себеннит,
Кино,
Бузирис,
Элеархия,
Регеон | Дносполь,
Себеннит,
Кин (Кинополь Нижний),
Бузирис,
Парал, |
| 10. Парал,
Париана село,
Кима,
Рихомирный, | 10. Ксоес,
Бут. |
| 14. Ксоес. | |

Аркадия

- | | |
|--|--|
| 1. Оксиринх,
Ираклея,
Нилополь,
Арсинонт,
Феодоснополь,
Афродитон,
Мемфилит,
Семь рукавов Нила,
Александрия, | 1. Оксиринх,
Ираклея Верхняя,
Арсинос,
Феодоснополь,
Афродитополь,
Мемфис,
Клизма,
Нилополь,
Паралл, |
| 10. Коллинтен,
Агпы,
Паналлы,
Пасмат,
Танмата, | 10. Тамната,
Кинополь Верхний. |
| 15. Тенеса. | |

Фиваида 1

- | | |
|---|---|
| 1. Антиноя,
Гермополь,
Феодоснополь,
Кас,
Лико,
Гипселе,
Аполлошый,
Антэй, | 1. Антиноя,
Гермополь Великий,
Куза,
Ликополь,
Большой оазис,
Гипселе,
Аполлоний,
Антэй, |
| 9. Пан. | 9. Панополь. |

Фиваида 2

- | | |
|--|---|
| 1. Птолемаида,
Конто (Юстинианополь),
Диоклитианополь,
Дносполь,
Тентира,
Максинонополь,
Фиваида,
Лето,
Ямбон, | 1. Птолемаида,
Тис (Тинис),
Копт,
Тентира,
Максимианополь,
Латополь,
Гермет (Гермонт),
Дносполь
(Фиваида Вел.),
Терсуит, |
| 10. Гермонтис,
Аполлон,
Анасс село,
Матонт,
Тримутон, | 10. Филэ,
Тон,
Омбы,
Татирис, |
| 15. Гермон. | 14. Дносполь Малый. |

Ливия — Пентаполь

- | | |
|--|--|
| 1. Созуса,
Кирина,
Птолемаида,
Тевхира,
Адриана, | 1. Птолемаида,
Созуса,
Лемаид,
Кирина,
Тевхира,
Вереника, |
| 6. Вереника. | |

- Тиселня (Пизила),
Святылище Аптуха,
Эрифра,
10. Барка,
Гидракс,
Дистис,
Палебиска,
14. Олвия.

Триполи

1. Севон,
Лептид,
3. Гион.

Ливия — Мармарика

- | | |
|---|---|
| 1. Драшеон,
Паратоний,
Транзал,
Аммоннака,
Антипирг,
Антифр,
Сдония,
8. Мармарика. | 1. Дарнис,
Паретоний,
Антипирг,
Антифра,
Мармарика,
6. Загил (Загила). |
|---|---|

Итак, список Льва и Фотия исчисляет 110 египетских кафедр. Список этот составлен был в IX в., но он говорит о кафедрах не в IX в., а о более древних, так как в эпоху Льва и Фотия Египет в политическом отношении был уже оторван от Византии и принадлежал арабам, а в церковно-религиозном отношении он весь почти был монофизитским. Указываемые в этом списке кафедры православных епископов существовали в V—VI вв. и даже раньше. Список Бингама дает нам 105 кафедр, существовавших в IV—VI столетиях. Но разница между тем и другим списком заключается в действительности совсем не в пяти кафедрах. При сопоставлении обоих списков видится, что общих кафедр, о коих говорят оба списка, всего лишь 77 и то лишь в том случае, если мы будем отождествлять Копридское село с Коприфисом, Карбет с Фарбетом, Мемфис с Мемфилитом, Летос с Латоподем, Дранисон с Дарнисом и т. д. Сверх этих 77 кафедр, Лев и Фотий перечисляют 33 такие кафедры, которых нет в списке Бингама, а последний говорит о 28 таких кафедрах, о которых умалчивают «Сведения (Notitiae) Льва и Фотия». А это значит, что оба списка дают нам сведения не о 110, а о 138 египетских епархиях. Это же самое различие между списками показывает, что ни тот, ни другой из них не дает нам полных, исчерпывающих сведений о количестве египетских епархий. Поэтому смело можно утверждать, что в V в. число епископских кафедр в Египте простиралось за 138 и доходило, быть может, до 150. В приведенных списках нет целого ряда городов, которые служили центрами номов (напр., Элефантина, Мендес, Метелис, Апис, Алебастронополь и т. д.). Но едва ли можно допустить, чтобы в V—VI вв., при широком распространении повсюду христианства, эти города оставались без христиан и без епископов.

Итак, в V в., когда христианская религия была уже господствующей в греко-римской империи, Египет имел от 138 до 150 епископских кафедр. Но собственно в этот-то период торжества христианства епископских кафедр в Египте возникло очень не много. Все более или менее значительные там по количеству населения пункты имели епископов

уже издавна. Мы знаем, что еще в первой четверти IV в. при епископе Александре на поместном Александрийском соборе присутствовало около ста египетских епископов. А сколько именно в первой половине IV в. было всех епископских кафедр в Египте, это можно усматривать из сохранившихся до нашего времени списков епископских имен той эпохи. Уже за первую треть святительства Афанасия Великого, т. е. до вступления его на кафедру (328 г.) до Сардикийского (Сердикского) собора (343 г.), мы имеем столько епископских имен, сколько не дала нам никакая другая эпоха. Св. Афанасий Великий сохранил нам два полных списка египетских епископов: а) участвовавших в поездке вместе с ним в Тир в 335 г. и б) подписавших послание Сардикийского собора 343 г., составленное в его защиту¹⁸⁵; кроме того, он сделал упоминания и еще о некоторых современных ему египетских епископах. В поездке в Тир участвовало 47 епископов; под посланием Сардикийского собора их подписалось 94. Ввиду того, что некоторые епископы выступают и в Тире в 335 г. и в послании Сардикийского собора от 343 г., мы всех епископов эпохи Афанасия разделим на четыре группы, именно: 1) епископы, выступающие в 335 и 343 годах, 2) епископы, выступающие только в 335 г., 3) епископы, выступающие только в 343 г. и 4) епископы, упоминаемые св. Афанасием особо, а также встречающиеся и в других источниках.

ГРУППА ПЕРВАЯ (335 и 343 гг.):

- | | | |
|--|---|---|
| 1. Агафаммон ¹⁸⁶ ,
Аполлоний ¹⁸⁷ ,
Аполлос ¹⁸⁸ ,
Ариократий ¹⁸⁹ , | Иракламмон,
Ираклид ¹⁹² ,
10. Ираклид,
Пафнутий ¹⁹³ ,
Пист,
Псай ¹⁹⁴ ,
Сарапаммон ¹⁹⁵ , | 15. Тимофей ¹⁹⁶ ,
Феодор ¹⁹⁷ ,
Феодор,
Феона,
Филипп ¹⁹⁸ и
20. Элурион ¹⁹⁹ . |
| 5. Афас,
Гай ¹⁹⁰ ,
Диоскор ¹⁹¹ , | | |

ГРУППА ВТОРАЯ (335 г.):

- | | | |
|--|---|---|
| 1. Адамантий ²⁰⁰ ,
Аммон,
Анувион,
Арвефион ²⁰¹ ,
5. Аристон ²⁰² ,
Аристон,
Артемидор,
Властаммон,
Иаков. | 10. Приней,
Исихир,
Исихирион ²⁰³ ,
Кроний,
Макарий,
15. Моисей,
Мунс,
Никои,
Юни, | Опат,
20. Пашинуфий,
Пелагий,
Петр,
Потамон ²⁰⁴ ,
Саприон,
25. Таврин,
Тирацц ²⁰⁵ и
Финеес. |
|--|---|---|

ГРУППА ТРЕТЬЯ (343 г.):

- | | | |
|--|---|--|
| 1. Акила,
Амантий,
Аммонян,
Аммоний ²⁰⁶ ,
5. Аммоний ²⁰⁷ ,
Анагамф ²⁰⁸ ,
Андрագафий,
Андрей ²⁰⁹ , | Андроник,
10. Лот,
Анолладор,
Аноллоний ²¹⁰ ,
Аноллоний,
Аноллоний,
15. Авф,
Аравнион,
Македоний,
Мунй ²¹³ ,
Мусей,
45. Немесон,
Нил,
Ниламон ²¹⁴ , | Арий,
Арион,
Арсений,
20. Вастамон,
Гай ²¹¹ ,
Геронтий,
Датилл,
Диоскор,
Сарапион ²²⁰ ,
60. Семпрошиан,
Серин,
Серин,
Сир,
Тиверин. |
| 25. Евагор,
Евдемон,
Ермий ²¹² ,
Иеракс,
Илья,
30. Илья, | | |

	Нлия,	Ормон ²¹⁵ ,	Тимофей,
	Пракий,	Павел ²¹⁶ ,	Тифой,
	Прон,	50. Павел,	Фелакс,
	Псаия,	Паннуфий,	Филон ²²¹ ,
35.	Исак,	Пасофий,	Филон ²²² ,
	Исихраммон,	Пафнутий ²¹⁷ ,	70. Филотас,
	Квинт,	Пафнутий,	Флавнан,
	Консоций,	55. Песосирис ²¹³ ,	Фортуатиан,
	Кесон,	Ромил,	Фортуатий,
40.	Леонид,	Руф,	Юлий.
	Ливурий,	Сарашон ²¹⁹ ,	

ГРУППА ЧЕТВЕРТАЯ:

1.	Аганий ²²³ ,	Афинодор ²²⁹ ,	Марк ²³⁵ ,
	Агафон ²²⁴ ,	Драконтий ²³⁰ ,	Мина ²³⁶ ,
	Агафодемон ²²⁵ ,	Евлогий ²³¹ ,	15. Мовит ²³⁷ ,
	Адельфий ²²⁶ ,	10. Ерший ²³² ,	Планий ²³³ ,
5.	Аммоний ²²⁷ ,	Зонл ²³³ ,	Плусан ²³⁹ ,
	Аполлон ²²⁸ ,	Марк ²³⁴ ,	Флавий ²⁴⁰ ,

Итак, в означенных четырех группах мы имели 139 епископских имен. Конечно, эти 139 епископов не все служили в Египте одновременно: очень возможно, что в списке путешествовавших в Тир («группа вторая») есть имена таких епископов, кои ко времени Сардикийского (Сердикского) собора уже скончались, и в списке подписавшихся под Сардикийским посланием («группа третья») их имена замесены именами епископов, преемствовавших им по кафедре. Но так как от дней Тирского собора (335) до дней собора Сардикийского (343) прошло только восемь лет, то в такой короткий период скончалось в Египте, конечно, немного епископов. Подтверждение этому можно находить в заявлении отцов Александрийского поместного собора 340 г., коих было «почти сто» человек, об участии почти всех их в избрании в 328 г. св. Афанасия. Значит, даже в 12-летний период от 328 до 340 г. личный состав египетского епископата мало изменился, тем менее мог измениться он в восьмилетний период с 335 до 343 года. Единственной причиной изменения личного состава в древнеегипетском епископате была только смерть епископов. Перемещения с кафедры на кафедру в пределах Египта, а тем более переход на службу в иную автокефальную церковь (напр., палестинскую или карфагенскую) в древности были совершенно невозможны. Раз поставленный в известную епархию, епископ оставался на ней до конца дней своих. Потому-то св. Афанасий и говорит так часто о «престарелых» епископах, «состарившихся в клире», получивших рукоположение еще при Александре, Ахилле и даже священномученике Петре. Если допустим, что в течение восьми лет от 335 до 343 г. в Египте скончалось приблизительно 15—20 епископов, то нужно будет признать, что в дни Афанасия епископских кафедр было в Египте до 120. Это тем более вероятно, что под Сардикийским посланием имели возможность подписаться, конечно, не все наличные египетские епископы, а в Тир путешествовала только некоторая часть их.

Итак, уже во времена Афанасия Великого в Египте было до 120 епископских кафедр; при Александре их было немногим меньше. Когда же количество епископских кафедр было доведено в Египте до такого количества, как «сто»? Конечно, не при Александре: при нем они уже существуют. Не при Ахилле: он епископствовал только несколько ме-

сяцев. И не при св. Петре, когда свирепствовали Диоклетнан и Максимин, когда многие епископы подверглись мучениям, а сам Петр счел за благо даже выехать на время из Египта. Очевидно, что сто епископских кафедр IV век унаследовал от III века. А если так, то болландист Соллерий очень близок к истине, когда говорит: «Дионисий, пресмник Иракла, упоминает о разных епископах и с разными ведет переписку; поэтому весьма правдоподобно, что тогда существовало кафедр не меньше, чем было их в патриаршество Александра»²⁴¹. Степень этого правдоподобия значительно возвысится, если мы примем во внимание, что при современнике Дионисия, римском епископе Корнилии, как мы видели, в Италии было тоже не меньше ста епископских кафедр. Эта многочисленность епископских кафедр в Египте в III веке самым решительным образом говорит против измышлений А. Гарнака, П. Гидулянова и других новейших ученых, будто египетский епископат, возникший в последние годы жизни александрийского епископа Димитрия, создан был им для борьбы с «могущественным» пресвитером и распространялся в III—IV вв. только по главным городам номов и отдельных дистриктов. Ни у одного из древнехристианских писателей никогда и намека не было о какой-либо борьбе египетских пресвитеров с александрийскими епископами. Епископат нужен был для распространения и утверждения христианства среди египетского населения. Как и в каком географическом направлении распространялось христианство по Египту в послеапостольскую эпоху, определенных сведений об этом мы не имеем. Конечно, прежде всего оно стало распространяться и укрепляться в местностях, ближайших к Александрии: в конце I в. в ее окрестностях было уже несколько епископов, как это видно из сообщаемого Севиром ашмунайским древнего коптского сказания о кончине Авилия и поставлении Кердона (в 95—96 г.). Трудями этих епископов христианство шло далее вверх по Нилу. В начале III в. (около 210 г.) мы видим христиан в Антиное, городе, отстоящем от Александрии в 370 верстах; но христианство здесь было тогда уже не первый год. Возможно, что оно проникло туда со времени самого основания города в 130 г., несмотря на все меры правительства к утверждению и процветанию здесь язычества. По сообщению церковного писателя II в. Егезиппа (Игизиппа), цезарь Адриан, по смерти своего «любимого невольника» Антиноя, «выстроил даже соименный Антиною город и назначил в нем пророков», т. е. по-видимому, учредил там оракул с целым штатом гадателей и прорицателей²⁴². Что христианство распространилось по Египту трудами преимущественно епископов, это свидетельствуется и св. Афанасием, который даже епископам IV в., поставленным из монахов, вменяет в заслугу именно обращение ими язычников. «Сколь многих, — говорит он, — отвратили они от идолов! Сколь многих убедили отстать от сего демонского обычая! Скольких рабов представили Господу!»²⁴³. Существовая от дней апостолов, епископат постепенно продвигался в глубь Египта по мере распространения там самого христианства. А так как христианство распространялось не обязательно только по главным городам номов и дистриктов и не в силу административных распоряжений правительства (языческого!), а было делом свободного убеждения и доброй совести людей, то оно могло начаться в том или ином номе не с городов, а иногда и с протех, небольших сел. Первохристианская эпоха тем и отличалась от всех последующих веков, что в то время церковь ни в какой связи с

государственной властью не стояла и епископы свое служение проходили не там, где на то было соизволение правительства, а там, где были христиане. Поэтому, как последние находились не только в городах, но и селах, так и епископы были безразлично там и здесь.

Сельские епископы в древнее время были во всех странах. Такой порядок установился еще со времен апостольских, как это видно из слов апостольского ученика и современника св. Климента Римского: «Проповедуя по городам и селам, апостолы поставляли первенцев их, по испытании духом, епископами и диаконами»²⁴⁴. Известный нам (гл. II, § 4) обличитель монтанизма, «сопресвитер Аверкия Маркелла» (иерапольского), упоминает о епископах Зотике команском и Юлиане анамейском, как борющихся в половине II в. с катафригийской лжепророчицей Максимилой²⁴⁵. Но Комана была фригийская деревня, а не город: в лице Зотика мы, следовательно, встречаем пример сельского епископа II века. Во время пасхальных споров в 189—190 гг. ефесский епископ Поликрат писал епископу римскому Виктору: «Я мог бы упомянуть и о сопричастующих мне епископах, которые созданы мною по вашему совету, но если бы написать их поименно, то имен оказалось бы великое множество»²⁴⁶. Поликрат, конечно, не преувеличивал: это «великое множество» епископов, составивших Ефесский собор 189—190 г., могло образоваться только в силу участия на соборе сельских епископов. О сельских епископах говорит в своем послании и Антиохийский собор 269 г., низложивший тамошнего епископа, известного Павла самосатского. Из послания видно, что «епископы селений», а равно и некоторых городов заигрывали перед Павлом самосатским и льстили ему, за что он «позволял им беседовать к народу» в самой Антиохии, конечно, в духе его лжеучения²⁴⁷. Сельские епископы были и в Египте. Самое достоверное известие об этом мы получаем из «Сведений (Notitiae) Льва Мудрого и Фотия о епископах». Там определенно указывается, что епископские кафедры находились не только в городах, но и в селах: Псанейском, Копридском, Парнане и Анассе. Но едва ли только эти четыре села были резиденциями епископов.

Голая и сухая номенклатура приведенных выше епископов как Льва и Фотия, так и Бингама ровно ничего не говорит о том, насколько значительным или, наоборот, насколько ничтожным по количеству населения был тот пункт, где находилась кафедра того или иного епископа и что представлял собою этот пункт — город ли или село. Но нужно думать, что в эти списки внесено немало сел или таких жалких городков, которые были не лучше села. Что такое Саве, Сондра, Кима, Сдония и т. п.? По всей вероятности, простые села.

Относительно времени учреждения епископских кафедр в египетских селах определенных сведений нет. Известно, что сельский епископат продолжал существовать в христианских странах и в IV в. и даже в V в. О сельских епископах неоднократно говорят, например, соборы IV в. — Сардикийский (Сердикский), Лаодикийский и др. В правилах Карфагенского собора 419 г. упоминается о Кресконии, епископе Рекенского села (прав. 59), и о Постуметиане, который был тоже, по видимому, сельским епископом, так как под его управлением находился всего лишь один пресвитер (прав. 66). В деяниях Халкидонского собора читаем, напр., такую жалобу некоего Вассиана: «С юношеского возраста я жил для бедных. Я устроил странноприимный дом, поста-

вил в нем 70 кроватей и радушно принимал всех больных и увечных. Но Мемнон, епископ Ефесский, завидуя этому, потому что я был любим всеми, сделал всё, чтобы выгнать меня из города. Он насильственно посвятил меня в епископы ничтожного селения»²⁴⁸. Но со второй четверти V в. сельских епископов становилось всё меньше и меньше. Во времена же Эрмия Созомена, писавшего свою «Церковную историю» после 443 г., сельские епископы по его наблюдению оставались только «у аравлян и кипрян»²⁴⁹. Руководясь этим сообщением древнего церковного историка, нужно думать, что сельские кафедры, поименованные в списке Льва и Фотия, существовали в Египте не в V—VI в., а в более ранние времена, еще в доникейскую эпоху. Косвенное указание на существование сельских епископов в Египте той (доникейской) эпохи мы находим в словах св. Афанасия Великого о Мареоте: «Мареот, — говорит он, — есть место подведомственное Александрии; в этом месте никогда не было ни епископа, ни хореепископа; напротив того, церкви оного подчинены епископу Александрии»²⁵⁰. Ясно, что Мареотский ном был в Египте исключением; он не представлял собою отдельной епархиальной единицы, а входил в состав парикии самого Александрийского папы. Отсюда следует, что те номы, которые в церковном отношении представляли собою отдельные епархии, имели у себя как епископов, так и хореепископов.

Вопрос о хореепископах нами был уже исследован (гл. 5, § 5), и нами были установлены следующие положения: 1) древний хореепископ (например, времени св. Афанасия Александрийского), по своей иерархической степени, был таким же епископом, как епископы (папы) Рима, Александрии, Иерусалима, Антиохии и др. городов; 2) вся разница между хореепископом и епископом заключалась только в их местожительстве: первый жил в селе, второй в городе; 3) слово «хореепископ» возникло в конце III в., после Антиохийского собора 269 г., незадолго до Диоклетианова гонения; 4) сначала оно было вульгарным и пренебрежительным прозвищем, придуманным для сельских епископов городскими епископами, ставившими себя в привилегированное положение и стремившимися подчинить себе сельский епископат; 5) в официальный язык церкви это слово впервые было внесено виталиевскими соборами в Ан-Кире и Неокесарии 314—315 гг.; 6) однако оно не вытеснило и не заменило собой древнего наименования сельских предстоятелей «епископами», а только послужило к унижению сельского епископата пред городским; 7) вследствие этого, после виталиевских соборов, епископы селений, в отличие от епископов городских, именуются или хореепископами, или епископами, но почти всегда с добавлением «сельские»; 8) путем постепенного ограничения сельских епископов в правах, а затем и систематического сокращения их кафедр, в целях возвышения архиерейского достоинства, сельский епископат к концу V в. прекращает свое существование; 9) а искусственно придуманный, пренебрежительный титул «хореепископа» переходит к пресвитерам, занявшим места, ранее принадлежавшие сельским епископам; 10) с течением времени первоначальный смысл слова «хореепископ» был настолько забыт, что этот титул стал даваться уже не сельским, а городским заслуженным пресвитерам; 11) по сохранившимся от XIV в. греческим Евхологионам, поставление в хореепископы в то время в одних епархиях совершалось пред литургией на часах, а в других — во время литургии на малом входе.

Из этих установленных нами положений ясно усматривается, что св. Афанасий своим упоминанием о хорепископах дает нам определенное свидетельство о существовании в Египте сельских епископов, ибо в эпоху св. Афанасия хорепископ был именно епископом, имевшим свою кафедру не в городе, а в селе. Значит, сельский епископат существовал в Египте как в эпоху св. Афанасия, так и в предшествовавшее время, т. е. в III веке и даже еще раньше. А это обстоятельство само собою показывает, что возникновение епископских кафедр в Египте стояло в зависимости от духовных нужд христианского населения и постепенного продвижения христианства в глубь страны, а не от властолюбивых попользований епископа Димитрия и его преемников в целях борьбы с «могущественным» (!) пресвитером путем «перехода к правой власти». Создавать ради какой-то борьбы с пресвитерами громадную армию епископов, которые всегда могли встать к александрийскому епископу в еще большую оппозицию, чем воображаемый «могущественный» пресвитерат, это значило для александрийских епископов бросаться «из огня да в полымя».

Не идея борьбы с пресвитерами объединяла египетских епископов с епископом александрийским. Если бы причиной установления в Египте епископата была необходимость побороть рисующихся в протестантском воображении «могущественных» пресвитеров, то самое существование там епископата было бы случайным и эфемерным, и духовной, нравственной связи между этими епископами и епископом александрийским никогда не установилось бы. Между тем эта связь не только существовала, но и была настолько тесной и трогательной, что сама собой предполагает причины более возвышенные и чистые, чем борьба с пресвитератом. Любовь и тяготение египетских епископов к кафедре св. Марка явственно показывает, что не авторитетом епископа Димитрия, а скорее более могучим авторитетом и завещаниями первоверховного Петра и св. евангелиста Марка заложены были начала той истинно христианской дисциплины, которая побуждала египетских епископов смотреть на александрийского папу, как на своего отца и во всем согласовываться с его мнением и волею. Мы уже видели, как ревновали в своем письме к Мелиту (Мелетию) епископы — исповедники времен Диоклетиана о чести александрийского епископа Петра, именем его своим отцом, от кого все они зависят по упованию на Иисуса Христа. Но с самым ярким проявлением необычайной преданности египетских епископов кафедре св. Марка, в коей они видели символ своего единства и целостности, мы встречаемся на IV Вселенском Соборе. Тот вопль, который подняли эти епископы на соборе, когда, по низложению Диоскора, им предложено было подписать догматическое послание римского папы Льва Великого, представляет собою единственное и исключительное явление в истории христианской церкви. «Пожалейте нас, — зывали они, — подождите (избрания нового) нашего архиепископа, чтобы, по древнему обычаю, мы последовали его мнению. Если мы сделаем что-либо против воли нашего предстоятеля, то весь египетский округ восстанет на нас, как на противников канонов и как на предвосхитителей и не соблюдавших по канонам древнего обычая. Будь здесь архиепископ, мы подпишемся и согласимся. Боголюбивейший архиепископ Анатолий²⁵¹ знает, что в египетском округе соблюдается такой порядок, чтобы все епископы повиновались архиепископу александрийскому. Дайте нам архиепископа! И если будем противоречить, нака-

жите нас. Мы согласны с тем, что определяет ваша власть: не противоречим, но — изберите архиепископа! Мы ожидаем!»²⁵².

Резюмируя вышесказанное, мы можем сказать, что:

1) Египет слышал апостольскую проповедь св. Петра, который мог поставить здесь, в области северного Египта, ряд христианских епископов;

2) в тесное взаимообщение и духовную связь с александрийским епископом эти епископы могли быть приведены завещаниями ап. Петра и его сподвижника, св. Марка;

3) как страна, призванная к христианству апостолами, Египет жил одною общею жизнью со всем прочим христианским миром;

4) установленный апостолами епископат умножался по мере успехов христианства и продвижения его в глубь Египта;

5) поэтому епископы были вообще там, где были христиане, т. е. не только в крупных городах египетских номов и самостоятельных дистриктов, но и в селах; и

6) тесная связь Египта с прочими поместными церквами послужила причиной того, что в конце III века в Египте, как и везде, сельские епископы получили наименование хореепископов.

§ II. Александрийские пресвитеры

Представленное нами исследование о египетском епископате явственно изобличает Евтихия с его сообщением о позднем происхождении этого епископата в очевидном уклонении от исторической истины. Теперь перейдем к исследованию вопроса о пресвитерах.

Патриарх Евтихий сообщает, что избрание александрийского епископа производилось коллегией пресвитеров из 12 человек, которая установлена была еще св. евангелистом Марком вместе с «патриархом» Ананией; в епископы избиралось только то лицо, которое принадлежало к этой коллегии; коллегия же совершала и самое рукоположение своего избранника в епископский сан. Такой порядок, по словам Евтихия, существовал в Александрии до дней епископа Александра, бывшего участника в I Вселенском Соборе.

Итак, по словам патриарха Евтихия, в Александрии «при патриархе» была коллегия из 12 пресвитеров, учрежденная евангелистом Марком. Но это сообщение Евтихия ничем не подтверждается. Акты св. Марка, которые проф. В. Болотов считает памятником высокой достоверности, определенно говорят, что евангелист Марк, узнав о замыслах против него язычников, пред своим бегством из Александрии «рукоположил епископа Ананию, трех пресвитеров — Милея, Савина и Кердона, семь диаконов и одиннадцать других для церковного прислуживания»²⁵³.

Это было, по определению А. фон Гутшмида и проф. В. Болотова, в 61 году. После двухлетнего отсутствия св. Марк возвращается в Александрию. Находит здесь устроенную трудами Анниана церковь близ морского берега в местности, носившей название Буколин, где, по словам Страбона, в более ранние времена было пастбище для скота. А затем через некоторое время язычники, узнав о возвращении Марка, предали его смерти в день своего великого праздника в честь Сераписа. Если бы евангелист Марк, по возвращении своем в Александрию, создал такое важное учреждение, как коллегия 12 пресвитеров, обла-

давшая особенными правами, то акты его ни в каком случае об этом не умолчали бы. Сказать об этой коллегии автора актов побудило бы самое наличие ее при нем, так как, по Евтихию, она установлена была с тем, чтобы это число «двенадцать» «всегда сохранялось». Ясно, что если александриец, близкий ко временам св. Марка, ничего о ней не говорит, то только потому, что он ее не знал и ее тогда не существовало. А о том, что действительно было, он говорит самым точным образом: три пресвитера, семь диаконов и одиннадцать низших служителей. Да в большем количестве пресвитеров в то время не было и нужды; кроме того, трудно было и найти большое количество кандидатов в пресвитеры среди членов тогда еще малой александрийской общины.

Как известно, между Александрией и прочими египетскими епископиями установилась тесная связь, и от александрийского епископа получали поставление все египетские епископы. Поэтому александрийская церковь была матерью остальных египетских патрихий, или епархий, и последние в своем устройстве брали с нее пример. В известных нам «Церковных постановлениях святых апостолов» (Apostolische Kirchenordnung) в той части, которая, по Гарнаку, составлена из «Устава для клира», читаем такие слова: «Иоанн сказал: поставленный епископ, видя усердие и любовь к Богу сущих с ним, должен поставить, после испытания их, двух пресвитеров. Все возразили, что — не двух, а трех, ибо суть 24 пресвитера (старейшины): двенадцать по правую и двенадцать по левую сторону. Иоанн сказал: вы хорошо напомнили, братья. Да, стоящие по правую сторону приемлют от архангела фиалы и приносят их Владыке»²⁵⁴ и т. д. Если эти мнимоапостольские соборования перевести на подлинный язык истории, то увидим, что по первоначальному порядку при кафедрах египетских епископов поставлялось только по два пресвитера, но потом, когда-то во II в., найдено было, что лучше иметь при каждой кафедре не двух, а трех пресвитеров. Конечно, два пресвитера — это minimum, который может иметь и малая община. Но лучше три. Очевидно, что цифра три берется по подражанию александрийской церкви, где в дни возникновения «Устава о клире» все еще было три пресвитера, согласно установлению евангелиста Марка.

Двенадцати пресвитеров в Александрии не было не только при св. Марке, но даже и в половине III века. Церковный историк Евсевий Памфил сохранил нам послания св. Дионисия Александрийского, в коих сей последний воспоминает обстоятельства своей жизни, побуждаемый к тому наветами на него епископа Германа. Отрывочные и запутанные известия, приводимые в этих письмах, кон Евсевий расположил без хронологического порядка, один из болландистов, иезуит Бней (Ваеус), привел в систему²⁵⁵.

События шли в таком порядке. По смерти Иракла († 247 г.) александрийскую кафедру занял св. Дионисий. В 249 г., в конце царствования Филиппа Аравитянина, в Александрии произошло возмущение черни против христиан; в числе жертв этого возмущения был александрийский пресвитер Метр (Метрас). В октябре того же года вступил на престол Деций, а в январе 250 г. им воздвигнуто было повсеместное гонение на христиан. Св. Дионисий, разыскиваемый префектом Сабинном, удаляется из Александрии, но близ города схватывается воинами и отводится в марсотское селение Танозирис, где местными жителями

освобождается из-под стражи и отвозится дальше в Ливийскую пустыню. Оттуда он ведет переписку с Оригеном, Корнилием римским, Фабием антиохийским и др. В Александрии же в это время свирепствует гонение. Но в конце 251 г. Деций гибнет в битве с готами, и воцаряется Галл. Дионисий отправляется в Антиохию на собор, созванный по вопросу об отношении к Новациану, а после собора путешествует по Египту и посещает Арсинойский ном. В мае 253 г. Галл был убит; престол сначала достался Эмилиану, а через три месяца Валериану. Дионисий возвращается в Александрию, откуда принимает письменное участие в споре Рима с Карфагеном по вопросу о перекрещивании ерестиков. В 257 г. Валериан воздвиг на христиан гонение, и Дионисий префектом Эмилианом высылается в пустынное ливийское местечко Кафро, а оттуда в мареотский городок Коллуфион, где остается до смерти Валериана. Возвратившись в 260 г. в Александрию, он становится свидетелем междоусобной войны, т. е. бунта проконсула Эмилиана в 262 г. и последовавшей затем в 263 г. страшной эпидемии (вероятно, чумы). Подвергшись после этого несправедливым обвинениям со стороны некоего епископа Германа в постыдном бегстве из епархии во время гонений, св. Дионисий пишет в свое оправдание несколько посланий как к самому Герману, так и к каким-то Дометию и Дидиму, принадлежавшим к епархии Германа. Незадолго до своей кончины он получает приглашение прибыть в Антиохию на собор против Павла Самосатского, но уже ехать он не мог и в 265 г. 9 марта скончался.

В своем оправдательном письме к Герману о злоключениях своих при префекте Сабине в 256 г. св. Дионисий говорит, что во время его выхода из Александрии при нем не оказалось какого-то Тимофея, который, потом узнав о выходе епископа из города, отправился следом за ним и послужил причиной того, что Дионисий, попавшийся в руки воинов, был отбит от последних мареотскими жителями и отправлен ими далее в Ливийскую пустыню. За св. Дионисием «следовали все свидетели этого события: Гай, Фавст, Петр, Павел»²⁵⁶. В письме же к Дометию и Дидиму он писал: «Если вы спросите и захотите осведомиться, как мы жили, то, конечно, услышите. Когда сотник и восначальник с своими воинами и слугами вели нас в узах, т. е. меня, Гая, Фавста, Петра и Павла, то вдруг появились некоторые мареоты и, несмотря на наше нерасположение следовать за ними, взяли и повлекли нас силою. Таким образом мы, т. е. я, Гай и Петр — теперь одни (настоящее историческое вместо прошедшего, для живости и картинности описания), в разлуке с прочими братьями и терпим заключение в пустом и грязном месте Ливии, отстоящем на три дня от Паретонниона» (в Мармарике)²⁵⁷. В Ливии, таким образом, со святителем в 250 г. проживали Гай и Петр, а Фавст и Павел имели возможность возвратиться в Александрию. Воспоминая о своей явке в 257 г. на суд к префекту Эмилиану, св. Дионисий делает буквальный выпис из судебного акта: «Когда приведены были Дионисий, Фавст, Максим, Маркелл и Херимон, то проконсул Эмилиан сказал: «Я устно беседовал с вами о том человеколюбии, какое наши властелины оказывают вам»»²⁵⁸. Итак, с Дионисием — опять Фавст и еще какие-то новые личности. Что же это были за личности? Пояснение даст сам Дионисий. «Я, — говорит он, — пришел к Эмилиану не один; меня сопровождали: сопресвитер мой Максим и диаконы Фавст, Евсевий и Херимон; вместе с нами вошел к нему также некто из бывших там римских братьев»²⁵⁹. Итак, из

беспорядочно перечисленных языческим протоколистом клириков Максим оказывается пресвитером, Фавст, Евсевий и Херимон — диаконами, а Маркелл — римским клириком, привезшим, вероятно, к св. Дионисию корреспонденцию. Если Фавст, сопутствовавший св. Дионисию, как в 250 г., так и в 257 г., был диакон, то вполне естественно допустить, что упоминавшиеся наряду с ним Гай, Петр и Павел были тоже диаконами при св. Дионисии, потому и служили ему в тяжелые для него минуты. Тот Тимофей, который, во время ухода св. Дионисия из Александрии в 250 г., не оказался в епископии и потом пустился на розыски своего епископа, очевидно, тоже был диакон. Ни в письме к Герману, ни в письме к Дометию и Дидиму св. Дионисий не обозначает сана этих соратников, зная, что его адресатам александрийский клир хорошо известен. Итак, что же мы получаем:

- | | |
|-----------|-------------|
| 1. Фавст, | 5. Петр, |
| Евсевий, | Павел и |
| Херимон, | 7. Тимофей. |
| Гай, | |

Что это за число семь? Да это число именно диаконов. Семь диаконов поставили св. апостолы в Иерусалиме для служения делу благотворительности (Деян. 6, 3). Семь диаконов поставил св. Марк в Александрии. Семь диаконов, по словам св. Корнилия, епископа римского († 253 г.), было и в Риме²⁶⁰. Неоксарийский собор 314 г. своим 15-м правилом подтверждает: «По первоначальному правилу должно быть семь диаконов, хотя бы город был и весьма велик; в этом удостоверившись из книги Десяннй Апостольских».

Если в 250 г. в Александрии при епископе Дионисии было семь диаконов, то сколько же было там тогда пресвитеров? На это есть определенный ответ у самого Дионисия в его послании к Дометию и Дидиму. В этом послании читаем вот что: «Они (послы св. Дионисия из Ливии) скрылись в городе, чтобы тайно посещать братьев: из пресвитеров — Максима, Диоскора, Димитрия и Луция, ибо известнейшие в мире Фавстин и Акила скитаются в Египте; из диаконов — Фавста, Евсевия и Херимона, которых, после умерших от болезни, только и осталось»²⁶¹. Итак, в то время, как в 250 г. в Александрии было семь диаконов, пресвитеров там состояло только шесть, из коих четверо были в паличности, а двое «скитались в Египте», очевидно, избегая гонения. Это именно упоминание об отсутствующих пресвитерах решительным образом и показывает, что св. Дионисий дает самый полный и исчерпывающий перечень александрийских пресвитеров того времени. Если бы в то время были еще пресвитеры, напр., пострадавшие мученически за Христа, то св. Дионисий, описывая подвиги мучеников своего времени (Юлиана, Серапиона и др.), прежде всего упомянул бы о своих сослуживцах. Но он отмечает только одного пресвитера, именно Метра, пострадавшего еще до Дециева гонения во время народного восстания в 249 году. Вакантное место после Метра св. Дионисий вероятно еще до Дециева же гонения успел заполнить новым лицом, может быть, Луцием. Говоря о тайно посещаемых в Александрии диаконах, св. Дионисий в письме своем указывает только на трех: Фавста, Евсевия и Херимона, но это потому, во-первых, что Гай и Петр находились при нем самом в Ливии, а во-вторых потому, что после 263 г., когда он писал это свое письмо к Дометию и Дидиму, он перечислял лишь тех

диакон, «которые только и остались в живых после умерших от болезни (т. е. во время страшной эпидемии) Павла и Тимофея, а также Гая и Петра. Данный св. Дионисием Великим после 263 г. перечень александрийских пресвитеров 250 г. совершенно неспровергает все мнимое «свидетельство» Евтихия о 12 пресвитерах. Даже в половине III в. в Александрии было только шесть пресвитеров. Косвенное подтверждение мнению о малочисленности в Александрии в III в. пресвитеров находим в известном рассказе Дионисия Великого о ренегате Серапионе. Вот что буквально писал Дионисий Фабию, епископу Антиохийскому (251—259 гг.):

«Был у нас (в Александрии) правоверный старец некто Серапион. Он жил долго без укоризны, но во время искушения пал. Часто потом просил он отпустить ему грех, но никто не обращал на него внимания, потому что он принес жертву идолам. Сделавшись болен, Серапион три дня сряду не имел ни языка, ни чувства, но на четвертый, несколько оправившись, подозвал к себе внука и сказал:

— Дитя! долго ли еще вы будете держать меня? Поспешите, прошу вас, дайте мне поскорее разрешение. Позови ко мне кого-нибудь из пресвитеров.

Сказав это, он опять лишился языка. Мальчик побежал к пресвитеру. Это происходило ночью. Пресвитер был болен и потому не мог идти. А так как я приказал, чтобы умирающим, если они просят, особенно если и прежде просили, даваемо было оставление грехов и чтобы отпускали их с благою надеждой, то пресвитер дал дитяти маленькую частицу евхаристии, приказав размочить ее и положить в уста старцу. Мальчик возвратился, и прежде, чем вступил в комнату, Серапион опять стал живее и сказал:

— Ты пришел, дитя мое? Пресвитер не мог прийти сам. Так сделай скорее, что тебе приказано, и отпусти меня.

Мальчик размочил частицу и влил евхаристию в его уста. Старец лишь только проглотил ее, тотчас же испустил дух»²⁶².

Итак, умирающий Серапион нуждается в «разрешении». В то время в Александрии существовал обычай, что христиане держали у себя на дому для своих нужд запасные дары. Обычай этот сохранялся и в IV в., как это видно из письма св. Василия Великого к одной патрицианке, по имени Кесарии: «Все монахи, живущие в пустынях, где нет иерея, храня причастие в доме, сами себя причащают. А в Александрии и Египте и каждый крещеный мирянин по большей части имеет причастие у себя в доме и сам собою причащается, когда хочет»²⁶³. Но Серапион, как «павший» во время гонения, не мог иметь у себя евхаристию. Однако он не обращается и к ближайшим соседям из христиан, зная, что они не дадут ему евхаристии. Желая получить предсмертное утешение и напутствие, он отправляет своего внука «к кому-либо из пресвитеров». Мальчик идет, конечно, к ближайшему из них. Но пресвитер болен и сам не может посетить больного. Мальчик не бежит к другому пресвитеру. Причина тут не в ночном времени. Если мальчик пришел ночью к одному пресвитеру, то, по его указанию, дошел бы и до другого. Очевидно, что здесь главная причина в том, что до другого пресвитера было далеко идти. На этот путь нужно было затратить много времени; мальчик вынужден был дорожить временем. Того, что сделал больный пресвитер, не случилось бы, если бы в Александрии было двенадцать «натрарниших» пресвитеров и еще несколько

приходских. При таком количестве пресвитеров расстояния между их квартирами были бы не слишком значительны и никакого подростка они не смутили бы даже и в ночное время. Ясное дело, что пресвитеров в Александрии было мало и именно столько, сколько указано их св. Дионисием Великим, т. е. шесть. Значит, за все 200 лет, прошедшие со времени кончины св. Марка, в Александрии прибавилось только три пресвитера. Очевидно, что это прибавление трех пресвитеров вызывалось возникновением в Александрии новых храмов, помимо Буколического. Начало возникновения новых церквей в Александрии нужно относить ко времени епископа Агриппина (168—180 гг.), так как Евсевий только о его пресвитере Юлиане впервые заметил, что он принял управление над александрийскими «церквами». Так же выражается Евсевий и о дальнейшем епископе Димитрии (189—231 гг.). При кафедральном храме, которым в первые века в Александрии был древнейший храм в Буколии, состояло три пресвитера, установленных евангелистом Марком. Прочие три пресвитера, очевидно, состояли при остальных церквях, коих в половине III в. было три. А что увеличение числа пресвитеров в Александрии шло вместе с увеличением количества там храмов и что при самом александрийском папе, в его кафедральном соборе, всегда состояло только три пресвитера, на это тоже есть веские доказательства.

В эпоху тяжелой борьбы св. Афанасия Великого с арианством в Александрию в 335 г. прибыли из Тира епископы Фсогний, Марин, Македоний, Феодор, Урсакий и Валент. Александрийское духовенство поддало им в защиту св. Афанасия особое заявление²⁶⁴, под которым были следующие пресвитерские подписи:

- | | |
|---|---|
| 1. Дионисий пресвитер,
Александр пресвитер,
Ниларас пресвитер,
Лонг пресвитер, | Плутнион пресвитер, |
| 5. Афоний пресвитер,
Афанасий пресвитер,
Аминтий пресвитер,
Пист пресвитер, | 10. Диоскор пресвитер,
Аполлоний пресвитер,
Серапион пресвитер,
Аммоний пресвитер,
Гай пресвитер, |
| | 15. Рин пресвитер и
Аифал пресвитер. |

Итого, 16 пресвитеров. При каких же церквях они состояли и сколько всех церквей было в то время в Александрии? Наиболее обстоятельный список александрийских храмов дает св. Епифаний Кипрский. «В Александрии, — пишет он, — было большое число церквей вместе с построенною ныне церковью, называемой Кесарийскою... Много тут, как я сказал, и других церквей, каковы: церковь, называемая Дионисиевою, Феоны, Пнерия, Серапиона, Персия, Дизия, Мендидия, Анниана, Бавкалийская и другие»²⁶⁵. Этим заключительным словом: «и другие» св. Епифаний отмечает, что были в Александрии и еще храмы, не вошедшие в его список. Он не называет здесь кафедрального храма при епископии, существование которого предполагается само собою, ибо ни один город не обходился без такого храма. О существовании кафедрального храма в Александрии сообщается в «Мученичестве св. Петра александрийского» с добавлением, что в этом храме поконились мощи св. евангелиста Марка и погребались прочие епископы²⁶⁶. Этим храмом была первая по времени церковь в Александрии, поставленная еще при жизни св. Марка епископом Аннианом. Она находилась на северо-

восточной окраине города, близ моря, в местности, которая называлась Буколией²⁶⁷. Представлявшая собою пастбище для скота, Буколия занимала, по-видимому, значительное пространство и была известна далеко. О ней есть упоминание и в житии преп. Антония Великого, приписываемом св. Афанасию Александрийскому. Когда преп. Антоний задумал из Паремволы уйти на новое место, то услышал свыше голос: «Если уйдешь в Фиванду и даже, как намереваешься, в Буколию²⁶⁸, то еще больше и сугубые труды (беспокойства) понесешь. Если же действительно хочешь пребыть в покое, то иди теперь во внутреннюю пустыню»²⁶⁹. Рукав Нила, ныне известный под именем Дамьеттского, в древности назывался Буколическим. Видимо, Буколия начиналась от самой Александрии и тянулась в виде низменной, луговой и болотистой полосы на много верст к востоку, обнимая несколько номов.

Помимо кафедрального Буколического храма существовала еще церковь св. муч. Кирина, находившаяся тоже на северо-восточной окраине Александрии. Об этой церкви упоминает в «Истории ариан» св. Афанасий по поводу разбойнического нападения на нее со стороны ариан²⁷⁰. В актах александрийских мучеников, пострадавших при Деции, сообщается, что в Александрии были воздвигнуты еще храмы: один в честь пресвитера Метра²⁷¹, а другой в честь мученика Юлиана²⁷². Наконец, сам Евтихий, а также Севир ашмунайский сообщают, что епископ Феона вскоре после своего вступления на кафедру построил в Александрии церковь, причем Евтихий говорит, что она была посвящена в честь Девы Марии²⁷³, а Севир замечает, что она носила название «Тамаута», каковое название Ренодот²⁷⁴ принимает за искаженное слово *фáвмата* (*thaumata*), т. е. чудеса (быть может, Девы Марии). Итак, не считая Кесарийской церкви («Кесариона», построенного на средства кесаря Констанция), как возникшую после 335 г., мы видим, что, сверх кафедральной церкви, в Александрии были такие храмы:

- | | | |
|--------------|-------------|--------------|
| 1. Дионисия, | Дизия, | Метра, |
| Фесны. | Мендидия, | Юлиана и |
| Пнерия, | Анниана. | 13. Тамаута. |
| Серапиона, | Бавкалы, | |
| 5. Персия, | 10. Кирина, | |

Вот и все александрийские храмы IV в., память о коих сохранила нам история. Их 13, а с кафедральным храмом 14. Церковный историк Эрмий Созомен говорит: «В Александрии был, как и теперь есть, обычай, что пресвитеры, под властью одного над всеми епископа, владели особенными церквями и собирали в них народ отдельно»²⁷⁵. Каждая церковь, следовательно, имела своего пресвитера. При 13 церквях было и 13 пресвитеров. Остается из 16 современников св. Афанасия еще три пресвитера для кафедральной церкви самого александрийского папы. Значит: как при евангелисте Марке было три пресвитера, так это же самое количество пресвитеров оставалось «при патриархе» и в IV веке.

Итак, «могущественный» александрийский пресвитерат состоял до времен епископа Агриппина лишь из трех пресвитеров. При Агриппине, вероятно, прибавился только один пресвитер, рукоположенный к вновь созданной церкви, каковою, несомненно, была церковь в честь первого александрийского епископа *Анниана* († 82 г.). При епископе Иракле возникла церковь в честь мученика *Кирина*, смерть которого относят к 237 г., в царствование Максимилиана I Тракса. Следовательно, при-

бавился еще один пресвитер. А так как во времени вступления на александрийскую кафедру св. Дионисия Великого в Александрии было не пять, а уже шесть пресвитеров, то нужно думать, что тогда существовала и еще какая-то церковь, устроенная, быть может, при Иракле или даже при Димитрии, но до дней св. Афанасия Великого не простоявшая. Как и почему она прекратила свое существование, неизвестно, но при епископе Александре в 318 году она еще существовала, и при ней состоял пресвитер, что явствует из пресвитерских подписей под посланием Александра, разосланным им после совещания его с александрийскими и мареотскими пресвитерами и диаконами по делу Ария. Этим подписей александрийских (городских) пресвитеров было тогда не 16, а семнадцать, именно:

- | | |
|---|---|
| <p>1. Коллуф пресвитер,
Александр пресвитер,
Диоскор пресвитер,
Дионисий пресвитер,</p> <p>5. Евсевий пресвитер,
Александр пресвитер,
Сила пресвитер,
Арпократий пресвитер,
Агаф пресвитер,</p> | <p>10. Немезий пресвитер,
Лонг пресвитер,
Силуан пресвитер,
Пироус пресвитер,
Протерий пресвитер,</p> <p>15. Аппс пресвитер,
Павел пресвитер и
Кир пресвитер²⁷⁶.</p> |
|---|---|

Значит, при епископе Александре до 318 года было в Александрии действительно 14 приходских храмов. Предполагать, что в Александрии было в начале правления Александра большее количество храмов, из коих затем некоторые перешли в распоряжение Ария и его единомышленников, ни под каким видом нельзя, так как епископ Александр в одном из своих еще до-никейских посланий определенно писал, что Арий и его единомышленники, отделившись от церкви, построили для своих религиозных собраний новые здания, которые Александр назвал «разбойничьими вертепами»²⁷⁷. Значит, Бавкалийский храм, где служил Арий, был покинут последним, и епископ Александр поставил туда своего православного пресвитера, который и вошел в число семнадцати. До этого количества александрийский пресвитерат был доведен, конечно, постепенно, по мере того, как при епископах Максиме, Феоне, Петре и Александре создавались новые храмы. Одни из этих церквей возникли в конце III в., другие — уже в начале IV в. К концу III в. нужно отнести возникновение церквей: 1) в честь муч. *Метра пресвитера*, о ком св. Дионисий сообщает, что в 249 г. толпы язычников, схватив его, «приказывали ему произносить богохульства, т. е. порицания на Иисуса Христа; когда же он не слушался, ударяли его по устам палками, кололи ему лицо и глаза острыми тростями и, выведши за город, убили его камнями»²⁷⁸; 2) в честь мученика *Серапиона*, пострадавшего тогда же; о нем Дионисий пишет: «взяли они также Серапиона в собственном его доме, терзали жестокими пытками и, переломав ему все члены, бросили его с кровли дома вниз головой»²⁷⁹. Храм в честь этого мученика не должно смешивать с знаменитым языческим храмом в честь Сераписа; языческий храм «Серапион» был взят христианами от язычников с бою только в 391 г., а обращен в христианскую церковь лишь в 398 г., когда (27 мая) в него перенесены были мощи св. Иоанна Крестителя, а это было уже через 25 лет по кончине св. Афанасия и через 23 года после изгнания св. Епифанием своего

«Панария». Но «Серапион», обращенный в христианский храм, получил новое название церкви св. Иоанна²⁸⁰; 3) в честь мученика *Юлиана*, пострадавшего в 250 г. в царствование Деция; о нем св. Дионисий даст такие сведения: «одержимый подагрой, не могли ни стоять, ни ходить, он взят был вместе с другими, которые несли его (слугами). Из них один тотчас же отрекся; а другой, по имени Кроннион, по прозванию Эвнус, равно как и старец Юлиан, исповедали Господа, и, быв возимы на верблюдах по всему обширному городу и в то же время получая удары бичами, наконец, в собрании всего народа сожжены на сильнейшем огне»²⁸¹; 4) в честь святителя александрийского *Дионисия Великого* († 265 г.); в 358 и 365 гг. при этой церкви находился архиерейский дом св. Афанасия Великого; 5) храм *Бавкалы*, или Бавкалийский, к коему в короткое время правления епископа Ахиллы был назначен известный Арий; некоторые историки (напр., Ниль) отождествляют этот храм с кафедральным Буколическим²⁸², будучи вводимы в заблуждение, очевидно, созвучием Буколии и Бавкалы. Буколия — пастбище для скота, преимущественно волов. Название же Бавкала, или Бавкалис, по объяснению Филосторгия, происходит от «сосуда, употребляемого в судах при собирании голосов»²⁸³. Сосуд этот, *βαγκάλου*, имел своеобразную фигуру и искривленное горлышко; его употребляли и египетские подвижники для ношения воды. Почему александрийскому храму дано было название, напоминающее о сосуде, неизвестно; 6) храм с загадочным именем *Тамаута*, неизвестно в честь кого (возможно, что в честь Девы Марии) основанный при последнем епископе III в. Феоне. Все перечисленные храмы возникли во второй половине III в. Первой четверти IV в. обязаны своим происхождением следующие храмы: 1) в честь мученика *Дизия*, пострадавшего, вероятно, в гонение Диоклитиана; нужно думать, что этот — тот самый Дизий, или Диск, который у архиепископа Сергия (Спасского) в его «Полном месяцеслове Востока» показан под 17 августа; 2) в честь мученика *Мендидия*, умерщвленного в гонение того же Диоклитиана; вероятно, это он именуется у архиепископа Сергия Менесидеем под 14 июля; 3) в честь александрийского *пресвитера Персия*, которого Евсевий Кесарийский считает «среди своих ближайших современников одним из самых редких людей». «Он, — говорит Евсевий, — прославился крайней нестяжательностью и философскими познаниями, чрезвычайными занятиями в созерцании и изъяснении вещей божественных и собеседованиями во всенародных церковных собраниях»²⁸⁴; 4) в честь *Пиерия*, бывшего наставника в александрийском Огласительном училище; так как он скончался уже в царствование Константина Великого, то храм в память его мог быть поставлен только во времена или епископа Александра, или даже св. Афанасия; 5) в честь *епископа Феоны*; о ностронии этого храма во времена Александра св. Афанасий пишет: «Блаженной памяти Александр, поелику все прочие места были пусты, создавая церковь, которая в то время почиталась обширнейшею и называлась Феоною, собирал там народ на богослужение по причине многолюдства и, отправляя службу, не прекращал продолжать строение»²⁸⁵. Но св. Афанасий в свое время и эту церковь находил небольшою по сравнению с строившимся тогда в центре города «Кесарионом». Когда-то между 346 и 356 гг. св. Афанасий совершил пасхальное богослужение в «Кесарионе», несмотря на то, что этот храм был тогда недостроен и неосвящен, самому «зданию многого недоставало» и клира

при нем еще не было. Оправдываясь в своем поступке, св. Афанасий писал Констанцию, что он вынужден был в данном случае уступить народу, который не хотел праздновать пасху по разным храмам, а желал собраться в одно место, хотя бы даже за городом под открытым небом. При этом в защиту самого народа он упомянул, что «церквей у нас немного, и те очень тесны»²⁸⁶. Что св. Епифанию казалось «большим числом церквей», то св. Афанасию представлялось лишь «немногим», хотя оба они имели в виду одну и ту же цифру. Очевидно, св. Епифаний привык видеть большею частию такие города, где была всего лишь одна архиерейская кафедральная церковь. Слова св. Афанасия заслуживают большого внимания. «Церквей у нас немного»; их с кафедральным храмом 14. Больше, следовательно, и не было. Все эти церкви, даже обширнейший храм Феоны, были «очень тесны». О чем это говорит? Ведь понятие «тесный» — относительное. В данном случае говорится, действительно, о ничтожных размерах этих храмов, рассчитанных лишь на несколько десятков человек. Строившийся во второй половине IV в. «Кесарнион» называется у св. Афанасия дважды «великою церковью»²⁸⁷. Каковы были размеры этой «великой церкви» — неизвестно. Но во всяком случае тот факт, что «в праздник пасхи в ней могло без давки поместиться все христианское население Александрии», свидетельствует с несомненностью о «сравнительной немногочисленности христиан в Александрии в половине IV в.»²⁸⁸. Это — вывод многоученного В. Болотова. Если даже в половине IV в. христиан было в Александрии все еще так немного, то что же сказать о первых веках, а тем паче первых годах христианской эры? Малочисленность александрийских христиан сама собою отвергает средневековый вымысел о «двенадцати пресвитерах при патриархе», сверх прочих пресвитеров, служивших в особых храмах отдельно от епископа, и подтверждает справедливость результатов нашего исследования:

1) св. евангелист Марк поставил в Александрии для ее первых христиан не двенадцать, а только трех пресвитеров;

2) «могущественный» (как воображают А. Гарнак, П. Гидулянов, А. Покровский и др.) александрийский пресвитерат от дней св. Марка до епископа Агриппина, вступившего на кафедру в 168 г., у небольшой кучки александрийских христиан все время состоял только из трех пресвитеров, служивших вместе с епископом при единственном в городе Буколическом храме;

3) со времени епископа Агриппина начинают возникать в Александрии приходские церкви, при которых поставляются для служения отдельные пресвитеры; при Агриппине возникла лишь одна церковь, в честь Анниана, а с нею вместе поставлен был и четвертый пресвитер;

4) в половине III в., при св. Дионисии Великом, в Александрии было уже шесть пресвитеров, а в половине IV в., при св. Афанасии, даже шестнадцать, из коих 13 состояли при тринадцати приходских церквях, а трое — при кафедральном храме епископа;

5) установленное евангелистом Марком число кафедральных пресвитеров («три») оставалось неизменным до конца IV в. и, вероятно, даже далее.

(Продолжение следует)

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹⁰⁷ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. II, гл. 17, русск. перевод с. 93.
- ¹⁰⁸ Там же, кн. VII, гл. 19, русск. пер. с. 425.
- ¹⁰⁹ Там же, кн. III, гл. 11, русск. пер. с. 138—139.
- ¹¹⁰ Там же, кн. III, гл. 36, русск. пер. с. 171.
- ¹¹¹ Там же, кн. VI, гл. 10, русск. пер. с. 336.
- ¹¹² Там же, кн. VI, гл. 29, русск. пер. с. 365.
- ¹¹³ Там же.
- ¹¹⁴ Там же, кн. VI, гл. 39, русск. пер. с. 373.
- ¹¹⁵ *Киприан Карфагенский*. Творения, т. I, с. 239.
- ¹¹⁶ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VII, гл. 30, русск. пер. с. 453—454.
- ¹¹⁷ Там же, кн. III, гл. 21, русск. пер. с. 145.
- ¹¹⁸ Там же, кн. IV, гл. 5, русск. пер. с. 189.
- ¹¹⁹ Там же, кн. IV, гл. 11, русск. пер. с. 201.
- ¹²⁰ Там же, кн. VII, гл. 9, русск. пер. с. 406.
- ¹²¹ Там же, кн. VI, гл. 31, русск. пер. с. 367.
- ¹²² *Афанасий Великий*. Творения, русск. пер., ч. I, с. 395.
- ¹²³ *Климент Римский*. Письмо к коринфянам, гл. 42; русск. пер.: Писания мужей апостольских, с. 142.
- ¹²⁴ *Каринский М.* Египетские нуден. «Христианское чтение», 1870, № 7, с. 138—141.
- ¹²⁵ Древние отцы и церковные писатели согласно утверждали, что апостолы Петр и Павел пострадали в Риме при Нероне, причем Дионисий Коринфский добавляет, что они оба пострадали «в одно время» (*Евсевий Кесарийский*, Церковная история, кн. II, гл. 25, русск. пер. с. 109). Но относительно года их мученической кончины есть небольшое разногласие. Св. Епифаний Кипрский, например, относит кончину этих апостолов к 12 году царствования Нерона, т. е. к 66 году по Р. Хр. («Панарий», ересь 27, гл. 6), тогда как блаж. Иероним в своей «Хронике» годом их кончины считает 2084-й год от Авраама и 14-й царствования Нерона, т. е. 68 по Р. Хр. Но армянская и сирская редакции «Хроники» Евсевия Кесарийского относят мученическую кончину Петра и Павла к 2083 году от Авраама и 13 царствования Нерона, т. е. 67 по Р. Хр. (*Harnack Ad. Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Th. I, Leipzig, 1897, 71—73, 82*). Показания Евсевиевой «Хроники» в ее армянской и сирской редакциях подтверждаются и словами другого греческого церковного писателя V в. диакона Евфалия, говорящего: «Там именно (т. е. в Риме) случилось, что Павел в тридцать шестом году от спасительных страданий, в тринадцатом же (царствования) Нерона принял мученическую кончину, потерпев усечение главы мечом (Migne, Patrol. cursus compl. ser. gr., t. LXXXV, col. 709). Поэтому 67 год (13-й год царствования Нерона) принимается за действительный год смерти апостолов Петра и Павла.
- ¹²⁶ Везде следуем хронологии, установленной Рамсэем. См. выше, § 8.
- ¹²⁷ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VI, гл. 14, русск. пер. с. 344.
- ¹²⁸ *Страбон*. География; русск. пер. Ф. Мищенко. М., 1879, с. 738.
- ¹²⁹ *Павсаний*. Описание Эллады; русск. пер. Г. Янчевецкого. СПб., 1889, с. 650.
- ¹³⁰ *Zahn Th. Einleitung in das Neue Testament. Leipzig, 1898, Band II, S. 19.*
- ¹³¹ *Терновский С.* Очерки из церковно-исторической географии. Каз., 1899, с. 132.
- ¹³² *Чельцов И.* История христианской церкви. СПб., 1861, с. 98.
- ¹³³ *Hoffmann I. Die heilige Schrift Neuen Testaments. Hördlingen, 1870, Th. VII, Abth. S. 202.*
- ¹³⁴ *Фаррар Ф.* Первые дни христианства. Пер. А. Лопухина. СПб., 1888, с. 779.
- ¹³⁵ *Бологов В.* Из истории церкви сиро-персидской. «Христианское чтение», 1900, № 2, с. 435.
- ¹³⁶ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. III, гл. I, русск. пер. с. 112.
- ¹³⁷ Древний «дальний восток», от Осроены до Индостана, действительно, как о своем просветителе, хранил память не об апостоле Петре, а об апостоле Фоме. В главном городе Осроены Элессе (ныне Урфа) уже в IV в. при императоре Валенте (364—378 гг.) был «знаменитый и славный храм, построенный в память ап. Фомы, и в том храме, ради святости места, совершались постоянные собрания; но возник этот храм гораздо раньше времен арианства Валента, который хотел сжечь в нем православных христиан (*Сократ Схоластик*. Церковная история, кн. IV, гл. 13, русск. пер. с. 345). Существование в древности христиан на Индостане засвидетельствовано писателем VI в. сирийским монахом (из купцов-путешественников) Космою Индикоплевстом. Живущие ныне на Малабарском берегу (где Калькутта) сирийские христиане именуют себя фомитами, или христианами ап. Фомы. Есть предание, что св. Фома скончался мученически в индийском

- городе Каламине, или Мальпуре (*German Wilh. Die Kirche der Thomaschristen. Madras, 1877, S. 43*).
- ¹³⁸ *Климент Александрийский*. Строматы, кн. I, гл. 1, русск. перевод столб. 3. Ср. *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. V, гл. 11, русск. пер. с. 282—283.
- ¹³⁹ Там же, кн. II, гл. 16, русск. пер. с. 86.
- ¹⁴⁰ Там же, кн. II, гл. 25, русск. пер. с. 109; кн. IV, гл. 23, русск. пер. с. 233—234.
- ¹⁴¹ Там же, кн. III, гл. 1, русск. пер. с. 112.
- ¹⁴² Там же, кн. II, гл. 15, русск. пер. с. 85.
- ¹⁴³ *Афанасий Великий*. Творения, ч. I, с. 394—395.
- ¹⁴⁴ *Acta sanctorum, junii, t. V: Patriarcharum alexandrinorum historia chronologica*, сар. 53.
- ¹⁴⁵ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VI, гл. 42, русск. пер. с. 384.
- ¹⁴⁶ *Migne. Patrol. cursus compl. ser. gr, t. XI, col. 798*.
- ¹⁴⁷ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VI, гл. 10 и II, русск. пер. с. 336 и 337.
- ¹⁴⁸ *Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Band II, Leipzig, 1906, S. 71*.
- ¹⁴⁹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VI, гл. 43, русск. пер. с. 386.
- ¹⁵⁰ Там же, с. 392.
- ¹⁵¹ *Harnack A. Die Mission... Band II, S. 111—213*.
- ¹⁵² *Гидулянов П.* Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905, с. 203—204. Гидулянов совершенно неправильно относит жизнь и деятельность Евтихия к IX веку, а годы правления Иракла отмечает по фон Гутшмиду, а не по Болотову.
- ¹⁵³ *Acta sanctorum, junii, t. V: Patriarcharum...*, p. 56—57.
- ¹⁵⁴ *Harnack A. Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Th. I, Leipzig, 1897, SS. 107 und 202*.
- ¹⁵⁵ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. V, гл. 12, русск. пер. с. 283—284.
- ¹⁵⁶ Евтихий не говорит, откуда он заимствовал такие сведения о времени епископства Габия (Гая 2-го). Но едва ли приводимые им здесь даты соответствуют действительности. Нужно думать, что Гай 2-й скончался гораздо раньше 181 г., ибо в 189 г. епископом в Иерусалиме (и уже не первый год) был Наркисс, а между тем, Наркисс был после Гая 2-го уже седьмым епископом. Трудно допустить, чтобы в такой короткий период, как 181—189 г., сменилось так много епископов. Впрочем, история и хронология древнего иерусалимского епископата вообще загадочны. До изгнания евреев из Иерусалима при Адриане в 135 г. со времени кончины второго иерусалимского епископа Симсона Клеопова, т. е., по определению Альфреда фон Гутшмида, с 106 г., в течение 29 лет в Иерусалиме сменилось 13 епископов «из обрезанных». Итого, с 106 по 188 г. в Иерусалиме было 13 «из обрезанных» и 14 «из язычников», а всего 27 епископов, тогда как в Риме за этот период сменилось только восемь епископов, а в Александрии даже семь.
- ¹⁵⁷ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. V, гл. 22, русск. пер., с. 305.
- ¹⁵⁸ Там же, кн. IV, гл. 19 и 20, русск. пер. с. 228.
- ¹⁵⁹ *Болотов В.* Из истории церкви сиро-персидской. «Христ. чтение», 1900, № 2, с. 446.
- ¹⁶⁰ *Феофил Антиохийский*. Три книги к Автолику о вере христианской. Русск. пер., М., 1865, с. 97.
- ¹⁶¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. V, гл. 22, русск. пер. с. 305.
- ¹⁶² Там же, кн. V, гл. 23, русск. пер. с. 306.
- ¹⁶³ Там же, кн. V, гл. 22, русск. пер. с. 305.
- ¹⁶⁴ Там же, кн. IV, гл. 5, русск. пер. с. 187—188.
- ¹⁶⁵ Там же, кн. II, гл. 24, русск. пер. с. 107.
- ¹⁶⁶ Там же, кн. III, гл. 14, русск. пер. с. 140.
- ¹⁶⁷ Там же, кн. III, гл. 21, русск. пер. с. 145.
- ¹⁶⁸ Там же, кн. IV, гл. 1, русск. пер. с. 184.
- ¹⁶⁹ Там же, кн. IV, гл. 4, русск. пер. с. 187.
- ¹⁷⁰ Там же, кн. IV, гл. 5, русск. пер. с. 188—189.
- ¹⁷¹ Там же, кн. IV, гл. 11, русск. пер. с. 201.
- ¹⁷² Там же, кн. IV, гл. 19, русск. пер. с. 228.
- ¹⁷³ Там же, кн. V, гл. 9, русск. пер. с. 280—281.
- ¹⁷⁴ Там же, кн. V, гл. 22, русск. пер. с. 305.
- ¹⁷⁵ Там же, кн. VI, гл. 26, русск. пер. с. 363.
- ¹⁷⁶ *Von Gutschmid A. Kleine Schriften. Leipzig, 1889, Band II, S. 423*.
- ¹⁷⁷ *Болотов В.* Из истории церкви сиро-персидской. «Христ. чтение», 1900, № 2, с. 446.
- ¹⁷⁸ *Епифаний Кипрский*. Пастырь, ересь 24, русск. пер. ч. IV, с. 129.

- ¹⁷⁰ *Brugsch*. История фараонов. Пер. Г. Властова. СПб., 1880, с. 9—16. *Brugsch*. Dictionnaire géographique de l'ancienne Egypte. 1880.
- ¹⁸⁰ Сократ Схоластик. Церковная история, кн. I, гл. 6, русск. пер. с. 19.
- ¹⁸¹ Афанасий Великий. Защитительное слово, русск. пер. с. 189, 192.
- ¹⁸² Сардинский (Сердикский) собор, признаваемый за поместный, созывался в свое время в качестве собора экуменического, «вселенского».
- ¹⁸³ *Bingham Jos.* Origines sive antiquitates ecclesiasticae. Halae Magdeburgicae, 1758, т. III, pag. 422—424.
- ¹⁸⁴ *Hieroclis*. Synecdemus et notiliae graecae episcopatum. Editio Partey. Berolini. 1866, pag. 80—85. В этой книге изданы два памятника. Один памятник — это Synecdemus, т. е. Спутник, составленный около 520 г. греческим грамматиком Пероклом и содержащий в себе список 64 провинций и 912 городов византийской империи. Другой памятник — Notiliae, или Сведения обо всех древних епископских кафедрах, принадлежавших императору Льву Мудрому (886—912 гг.) и патриарху Фотию (род. 820; † 886 г.).
- ¹⁸⁵ Афанасий Великий. Защитительное слово. Русск. пер.: Творения, ч. I, с. 255—256 и 295.
- ¹⁸⁶ Имя этого епископа значит «благой Аммон». Аммон — солнечное божество древних египтян, имевшее главный храм с оракулом в оазисе Сивах (Аммониака). Удивительным и загадочным представляется какое-то тяготение египетских христиан к имени этого божества при том отвращении, какое питали древние христиане вообще ко всему языческому. Среди египетских христиан и даже епископов очень нередки были имена: Аммон, Аммоний, Аммонян, а также сложные: Агафаммон, Властаммон, Иракламмон, Психираммон, Ниламмон, Сараламмон и т. д.
- ¹⁸⁷ Вероятно, этого Аполлония св. Афанасий в своей «Истории ариан» относит к числу тех престарелых епископов, коих ариане «принудили к бегству».
- ¹⁸⁸ Он упоминается св. Афанасием в числе престарелых епископов, коих ариане «принудили к бегству».
- ¹⁸⁹ По всей вероятности, это — епископ кинопольский (Верхнего Кинополя), участник I Вселенского Собора; об участии его на Вселенском Соборе свидетельствует Сократ Схоластик, который ставит его наравне с Евстафием антиохийским и Макарием иерусалимским; видимо, на Вселенском Соборе Арпократион был личностью весьма замкнутой. Ле-Къен упоминает и о другом Арпократионе, епископе навкратийском, тоже бывшем на Первом Вселенском Соборе; но это — личность совсем неизвестная.
- ¹⁹⁰ Вероятно, он упоминается у Афанасия в числе престарелых епископов, коих ариане принудили к бегству. Его кафедра была в Паратонии, в Ливии — Мармарике.
- ¹⁹¹ Он тоже был в числе вынужденных бежать, но св. Афанасий не причисляет его к престарелым.
- ¹⁹² Также не из престарелых, но вынужденных бежать из своей епархии.
- ¹⁹³ Это епископ из Верхней Фиваиды, известный исповедник, пострадавший в Диоклетианово гонение. На Первом Вселенском Соборе некоторые из епископов, как сообщает Сократ Схоластик, предложили «ввести в церковь новый закон»: чтобы епископы и прочие священнослужители, состоя в браке, воздерживались от плотских сношений с своими женами. Но против этого предложения неожиданно восстал Пафнутий. В 335 г., будучи в Тире на соборе и видя здесь преобладавшие ариан и личных врагов св. Афанасия, исповедник Пафнутий, по сказанию, сообщаемому Эрмием Созоном, «взяв за руку иерусалимского епископа Максима, встал и сказал: «мы, исповедники, которым за благочестие выкололи глаза и подрезали колена, не должны принимать участия в совещании людей лукавых»».
- ¹⁹⁴ Псай упоминается в числе епископов, вынужденных арианами бежать из своих епархий, но св. Афанасий не относит его к престарелым.
- ¹⁹⁵ О Сараламоне св. Афанасий свидетельствует, что это был исповедник, составивший египетским епархом (проконсулом) Филагрием арианном в заточение.
- ¹⁹⁶ Это — единственный епископ, который в своей подписи под докладом египетских епископов «светлейшему комиту Флавию Дионисию» назвал свою кафедру: «Тимофей Диоспольский». Но в Египте было два Диосполия. Вероятно, Тимофей был епископом в Диосполе Великом, т. е. в Фивах (створатных).
- ¹⁹⁷ Епископствовал в г. Атрибисе (в Августамнике II).
- ¹⁹⁸ По Ле-Къену, Филлини был епископом панафисским и участником I Вселенского Собора.
- ¹⁹⁹ Элурнон — редкое имя; оно значит «котенок». Припомним: Тимофей Элур, т. е. «кот» или «кошка». Имя Элурнона носил в IV в. и один из истрийских подвижников, учеников преп. Аммония.

- ²⁰⁰ Адамантий, по исследованию Ле-Къена, был епископом в Нижнем Кипроне; присутствовал на I Вселенском Соборе.
- ²⁰¹ Арвифион (Арбеттион), по Ле-Къену, был из числа членов I Вселенского Собора; епископствовал в Фарбете.
- ²⁰² Аристон, по свидетельству св. Афанасия, был посвящен в епископы из монахов.
- ²⁰³ Не знаем, можно ли этого Исхирнона отождествлять с скитским подвижником Исхирноном, который тоже был будто бы епископом и память которого совершается в сырную субботу.
- ²⁰⁴ Об этом епископе св. Афанасий дает такие сведения: «Потамону епископу-исповеднику, который лишился даже глаза во время (Диоклитянова) гонения, ариане нанесли множество ударов по шее и не прежде перестали мучить его, как признав уже мертвым; так был он брошен, и едва через несколько часов, после многих стараний и отдуваний, начал дышать, потому что Богу стало угодно даровать ему жизнь. Но чрез несколько времени он умер от тяжести этих ударов и может о Христе похвалиться двукратным мученичеством».
- ²⁰⁵ Тиранн, по Ле-Къену, был епископом антинойским и присутствовал на Первом Вселенском Соборе.
- ²⁰⁶ Св. Афанасий в своей «Истории ариан» упоминает о трех епископах, носивших это имя. В данном случае можно разуметь того Аммония, который раньше был монахом, «странствовавшим с Серапионом». Вероятно, он же причисляется Афанасием к тем «престарелым» епископам, коих ариане «принудили к бегству» из епархии.
- ²⁰⁷ Здесь, вероятно, подпись того Аммония, который в епископский сан был рукоположен еще епископом Александром; во время господства ариан, по требованию военачальника Севастяна, был отправлен в ссылку в Верхний Оазис. Его кафедра была в г. Пахневмоне (в Египте II).
- ²⁰⁸ Анагамф (у Сократа и Феодорита кирского: Анагамфон) св. Афанасием тоже причисляется к «епископам, много лет епископствовавшим еще со времени Александра и состарившимся в клире». Он тоже был сослан в Верхний Оазис.
- ²⁰⁹ Как видно из «Свитка св. Афанасия», он был епископом в Арсинонте.
- ²¹⁰ Аполлоний из числа тех «престарелых епископов», коих ариане «принудили к бегству».
- ²¹¹ Гаий — по всей вероятности, лицо тождественное с Каем фтенотским, который, по Ле-Къену, был участником I Вселенского Собора.
- ²¹² Сократ Схоластик и Феодорит Кирский в числе египетских епископов, отправленных арианами в ссылку, называют некоего Ерму. Трудно сказать, одно ли и то же лицо ссыльный Ерма и подписавший здесь Ермий. Под «Свитком Афанасия» есть подпись Ермия, епископа г. Танна (в Августаминке I).
- ²¹³ Мунй, по свидетельству св. Афанасия, был сослан арианами в Аммониаку, т. е. в оазис Сивах. Сократ называет Муня Тмуисом.
- ²¹⁴ Нилмон был тоже из числа высланных в Аммониаку (Сивах).
- ²¹⁵ Орнон, как видно из 67 письма Синезия птолемандского, был епископом пентапольского города Эриффы; в его же ведении находились небольшие города Палебиска и Гидракс, которые затем самовольно отложились от него и избрали себе в епископы другое лицо.
- ²¹⁶ Павел, по словам св. Афанасия, был епископом в Летополе (возле нынешнего Канара); он рукоположен Афанасием из монахов.
- ²¹⁷ Этого Пафиутия св. Афанасий именует в числе «престарелых» епископов, которых ариане «принудили к бегству». Его кафедра была в г. Сансе.
- ²¹⁸ Псеносирис был в числе старых епископов, рукоположенных Александром, а арианами высланных в Аммониаку (Сивах).
- ²¹⁹ Это — известный Сарапион, которого христианский философ IV—V вв. диакон Евагрий в своей книге «Гностики» назвал «ангелом тмуитской церкви». По отзыву Созомена, Сарапион был «муж весьма уважаемый за святость жизни и красноречие». Он состоял в дружбе с св. Афанасием, который и рукоположил его в епископы из игуменов. Монашеская община, руководимая игуменом Сарапионом, состояла будто бы из 10 тысяч человек. Как друг св. Афанасия, Сарапион всюду выступал его защитником и даже в целях этой защиты он в числе пяти египетских епископов ездил в 355 г. в Рим к императору Констанцию. От него осталось несколько сочинений (напр., «Против манихеев»), в том числе и «Евхологон».
- ²²⁰ Возможно, что это тот самый Сарапион (Серапион), который, по Ле-Къену, был участником Никейского Собора и занимал кафедру в Антифре (в Ливии).
- ²²¹ Это — тот самый Филон кирский, который, по сообщению Синезия птолемандско-

- го, незаконно рукоположил некоего Сидерия в епископы города Палебиске, когда последняя отпала от Ориона.
- 222 Об этом Филоне св. Афанасий сообщает, что он, по требованию военачальника Севастяна, выслан был в заточение в г. Вавилон (разумеется, египетский).
- 223 Об Агапии встречаем упоминание у Феодорита кирского, как о епископе, отправленном арианами в ссылку.
- 224 Агафон упоминается св. Афанасием в числе престарелых епископов, коих ариане «принудили к бегству». Он архиерействовал в г. Фрагоне (в Египте II).
- 225 Агафодемон у св. Афанасия в том же числе епископов, принужденных к бегству. Он епископствовал в Схедии и Менеланте.
- 226 Адельфий — епископ, сосланный, по сообщению св. Афанасия, арианами в фиванскую Пеншаблу. Он епископствовал в Онуфисе лухнийском. Св. Афанасий писал к нему особое послание, похваляя его борьбу с еретиками.
- 227 Этот Аммоний, по словам св. Афанасия, принужден был арианами к бегству; по он не был из числа «престарелых».
- 228 Он был поставлен св. Афанасием из монахов. «Скольких монахов отцом стал Аполлон!» — говорил о нем св. Афанасий.
- 229 Афинодор — один из старых епископов, поставленных при Александре. Он был сослан арианами в Аммониаку (Сивах).
- 230 Драконтий — епископ малого Гермополя, поставленный св. Афанасием из монахов. Под влиянием монахов, Драконтий оставил епархию и снова вернулся в монастырь. Св. Афанасий написал ему увещательное послание, которое и отправил с пресвитером Нераксом и чтецом Максимом. Драконтий последовал увещанию св. Афанасия. В последующее время Драконтий был сослан арианами «в пустынные места около Клизмы».
- 231 У св. Афанасия Евлогий упоминается в числе престарелых епископов, которых ариане «принудили к бегству».
- 232 По сообщению св. Афанасия, Ерений принадлежал к числу епископов, рукоположенных при Александре; арианами он отправлен был в ссылку — в Верхний Оазис.
- 233 Под «Свитком Афанасия» он подписался епископом г. Андро, т. е. Андрошкия (Андромены).
- 234 Этот Марк был рукоположен еще епископом Александром; ариане сослали его в Верхний Оазис. Он епископствовал на острове Филэ.
- 235 Об этом Марке св. Афанасий сообщает, что он был отправлен в Аммониаку (Сивах). Он принадлежал к числу епископов, поставленных Александром. Под «Свитком св. Афанасия» он подписался, как «епископ Зигров близ Ливии».
- 236 Мина был епископом г. Антифра.
- 237 Мовит был епископом где-то в Верхней Фиванде. Он поставлен был св. Афанасием из монахов.
- 238 Плинний — из числа епископов, сосланных арианами в Аммониаку (Сивах). Он рукоположен был еще во времена Александра.
- 239 О Плутсiane известно, что он был епископом тмутским, преемником св. Сарапона. В 359 г. он присутствовал на Селевкийском поместном соборе (в Сирии).
- 240 Флавия св. Афанасий причисляет к тем престарелым епископам, которые арианами были принуждены бежать из своих епархий.
- 241 Acta sanctorum, junii, t. V: Patriarcharum..., cap. 53.
- 242 Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. IV, гл. 8, русск. пер., с. 195.
- 243 Афанасий Великий. Творения, ч. I, с. 398.
- 244 Климент Римский. Послание к коринфянам, гл. 42; русск. пер.: Писания мужей апостольских, с. 142—143.
- 245 Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. V, гл. 16; русск. пер., с. 292.
- 246 Там же, кн. V, гл. 24; русск. пер., с. 308—309.
- 247 Там же, кн. VII, гл. 30, русск. пер., с. 451—452.
- 248 Деяния вселенских соборов; русск. пер., т. IV, с. 113.
- 249 Созомен Эрмий. Церковная история, кн. VII, гл. 19, русск. пер., с. 518.
- 250 Афанасий Великий. Защитительное слово. Русск. пер.: Творения, ч. I, с. 301—302.
- 251 Председатель IV Вселенского Собора, патриарх константинопольский, ранее бывший архидиаконом в Александрии.
- 252 Деяния Вселенских Соборов, русск. пер., т. IV, с. 51.
- 253 Migne. Patrologiae cursus compl. ser. gr., t. CXV, col. 166.
- 254 Harnack Ad. Die Lehre... S. 233.— См. ниже § 12 и выше § 7.
- 255 Acta sanctorum, october, t. II: dies 3. Commentarius historicus in vitam sancti Dionysii.
- 256 Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. VI, гл. 40, русск. пер., с. 377.
- 257 Там же, кн. VII, гл. II, русск. пер., с. 416—417.

- ²⁵⁸ Там же, русск. пер., с. 412.
- ²⁵⁹ Там же, русск. пер., с. 411.
- ²⁶⁰ Там же, кн. VI, гл. 43, русск. пер., с. 389.
- ²⁶¹ Там же, кн. VII, гл. 11, русск. пер., с. 417.
- ²⁶² Там же, кн. VI, гл. 44, русск. пер., с. 393—394.
- ²⁶³ *Василий Великий*. Письмо 89; русск. пер.: Творения, ч. VI, М., 1848, с. 220.
- ²⁶⁴ *Афанасий Великий*. Защитительное слово. Твор., ч. I, с. 287.
- ²⁶⁵ *Епифаний Кипрский*. Папаний, ересь 69; Творения, ч. IV, с. 109.
- ²⁶⁶ *Martyrium sancti Petri Alexandrini*, pag. 687.
- ²⁶⁷ *Migne*. *Patrologiae cursus compl. ser. gr.*, t. CXV, col. 168.
- ²⁶⁸ В русском переводе вместо собственного имени: «в Буколино» передано такими словами: «к пасущим стада волов». Неправильность очевидна.
- ²⁶⁹ *Афанасий Великий*. Творения, русск. пер., ч. III, М., 1853, с. 248.
- ²⁷⁰ Там же, ч. II, с. 86.
- ²⁷¹ *Ruinart Th.* *Acta primorum martyrum sinsera et selecta*. Parisii, 1731, pag. 124.
- ²⁷² *Ibid.*, p. 126.
- ²⁷³ *Migne*. *Patrologiae cursus compl. ser. gr.*, t. CXI, col. 994.
- ²⁷⁴ *Repodotius*. *Historia patriarcharum...*, pag. 53.
- ²⁷⁵ *Созомен Эрмий*. Церковная история, кн. I, гл. 15, русск. пер., с. 60.
- ²⁷⁶ *Labbe*. *Concilia generalia et provincialia graeca et latina*, t. II. Parisii, 1644, pag. 349.
- ²⁷⁷ *Феодорит Кирский*. Церковная история, кн. I, гл. 4, русск. пер. с. 18.
- ²⁷⁸ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VI, гл. 41, русск. пер., с. 378.
- ²⁷⁹ Там же, с. 379.
- ²⁸⁰ *Болотов В.* Из церковной истории Египта. «Христианское чтение», 1885, № 1—2, с. 89—90.
- ²⁸¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VI, гл. 41; русск. пер., с. 381.
- ²⁸² *Neal J.* *A History of the Holy Eastern Church*. Vol. I, p. 7.
- ²⁸³ *Филосторгий*. Сокращ. церковная история, русск. пер., с. 319.
- ²⁸⁴ Там же, кн. VII, гл. 32, русск. пер., с. 465.
- ²⁸⁵ *Афанасий Великий*. Защитительное слово. Творения, ч. II, с. 19.
- ²⁸⁶ Там же, с. 18.
- ²⁸⁷ *Афанасий Великий*. История армян. Творения, ч. II, с. 147.— Защитительное слово. Творения, ч. II, с. 18.
- ²⁸⁸ *Болотов В.* Из церковной истории Египта. «Христианское чтение», 1885, № 1—2, с. 33. Ср.: *Терновский С.* Очерки из церковно-исторической географии. Каз., 1899, с. 128.

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ ЕВСЕВИЯ ПАМФИЛА

КНИГА ТРЕТЬЯ

1

Таковы были события в Иудее. Святые же апостолы и ученики Спасителя рассеялись по всей земле. Фоме, как повествует предание, выпала по жребию Парфия, Андрею — Скифия, Иоанну — Асия, там он жил, там в Ефесе и скончался; (2) Петр, по-видимому, благовествовал иудеям, рассеянным по Понту, Галатии, Вифинии, Каппадокии и Асии. Под конец жизни он оказался в Риме, где и был распят головой вниз: он сам счел себя достойным такой казни. (3) Надо ли говорить о Павле, возвещавшем Христово Евангелие от Иерусалима до Иллирика и пострадавшем при Нероне в Риме. В точности так рассказано у Оригена в третьем томе его «Толкований на Бытие».

2

После мученической смерти Павла и Петра первым епископом Римской Церкви был по жребию назначен Лин. О нем упоминает Павел, посылая ему привет в конце Послания к Тимофею из Рима.

3

Послание Петра, именуемое первым, признается подлинным, и на него ссылаются в своих писаниях древние святители. Так называемое второе не числится, как мы слышали, среди книг Нового Завета, но многие считают его полезным и прилежно читают вместе с другими писаниями. (2) «Деяния» же, «Евангелие», «Проповедь» и «Апокалипсис», называемые по его имени, вовсе, как мы знаем, не включены в сочинения кафолические, и ни древние, ни современные церковные писатели не пользуются их свидетельствами. (3) В дальнейшем, говоря о преемственно сменявшихся епископах, я буду упоминать кстати, кто из тогдашних церковных писателей какими из оспариваемых книг пользовался, что говорится ими о книгах канонических, признанных, и о тех, которые к ним не относятся. (4) Но из сочинений, названных Петровыми, я признаю одноединственное подлинным; оно признаю и древними святителями. (5) Четырнадцать Павловых Посланий известны и принадлежат, несомненно, ему. Следует, однако, знать, что некоторые исключают Послание к Евреям, ссылаясь на Римскую Церковь, которая утверждает, что оно не Павлово. Что по этому поводу говорили наши предшественники, я изложу в свое время. Так называемые «Павловы Деяния» я не считаю среди книг

Продолжение. Начало в «Б. тр.», сб. 23.

беспорных. (6) Сам апостол, заключая приветствиями Послание к Римлянам, упоминает среди прочих Ерма, которому, как говорят, принадлежит книга «Пастырь»¹. Следует знать, что некоторые и ее оспаривают, почему она и не помещена среди общепризнанных. Другие же расценивают ее как необходимейшую, особенно для людей, знакомящихся с началами веры. Поэтому ее, как мы знаем, читают всенародно в церквах, и мне известно, что некоторые из древнейших писателей ею пользовались. (7) О писаниях беспорных и о тех, которые не всеми признаны, довольно.

4

Павел, проповедуя язычникам, положил основание церквам, начиная от Иерусалима и его окрестностей и до Иллирика; это явствует из его собственных слов и из повествования Луки в «Деяниях Апостолов». (2) И Петр сам рассказывает, в каких областях благовествовал он обрезанным о Христе, передавая им новозаветное слово. Из сообщений признанного Послания (мы об этом говорили) ясно, что он пишет евреям, находящимся в рассеянии по Галатии, Понту, Каппадокии, Азии и Вифинии. (3) Сколько и кто из этих людей стали настоящими ревнителями новой веры и оказались по испытанию способны стать пастырями Церквей, у них основанных, сказать трудно; можно только перечислить тех, о ком говорит Павел. (4) У него было множество соратников и, как он их сам называл, «соратников»; большинство из них удостоены памяти непреходящей, ибо Павел неоднократно свидетельствует о них в своих Посланиях. И Лука в «Деяниях» поименно упоминает наиболее известных. (5) Рассказывают, что Тимофею первому выпал жребий быть епископом в Ефесской Церкви, а Титу — в Критских церквах. (6) Лука, уроженец Антиохии и врач по образованию, большей частью находился вместе с Павлом и деятельно общался также с остальными апостолами. От них приобрел он умение врачевать души, каковое и показал в двух богодухновенных книгах: в Евангелии, которое начертал, по его свидетельству, «как передал и ему бывшие изначально свидетелями и служителями Слова»; им, по его словам, он и следовал с самого начала Книги и в «Деяниях Апостолов», которые составил не по рассказам, а как очевидец. (7) Говорят, что именно его Евангелие обычно имеет в виду Павел, когда пишет о некоем своем Евангелии: «по Евангелию моему». (8) Из остальных спутников Павла Крискент², по собственному свидетельству апостола, был отправлен в Галлию, а Лин, который во втором Послании к Тимофею упомянут как находящийся вместе с Павлом в Риме, первым после Петра получил епископство в Римской Церкви (об этом сообщалось выше). (9) Климент, собрат и сподвижник Павла, по его свидетельству, был третьим Римским епископом. (10) Лука сообщил также в «Деяниях», что член Ареопага, Дионисий именем, который первым уверовал после речи Павла к афинянам в Ареопаге, был первым епископом Афинской Церкви. Какой-то другой Дионисий, из старших, был пастырем Коринфского прихода. (11) Продвигаясь дальше, мы расскажем своевременно о последовательной смене апостольских преемников. Теперь же перейдем к следующим событиям.

5

После Неронова тринадцатилетнего правления прошло полтора года, пока события зависели от Гальбы и Отона, и Веспасиан, прославившийся в Иудейской войне, был в самой Иудее объявлен царем, ибо войско, там

находившееся, провозгласило его императором. Он немедленно отправился в Рим, а войну поручил своему сыну Титу³. (2) После же вознесения Спасителя нашего иудеи, осмелившиеся восстать на Него, стали всячески усердствовать в злоумышлениях против Его апостолов: сначала побили камнями Стефана, потом обезглавили Иакова, сына Зеведеева, брата Иоаннова, и, наконец, как мы уже рассказывали, умертвили Иакова, который первым по вознесении Спасителя нашего был избран на епископское седалище в Иерусалиме. Так как тысячами способов покушались они на жизнь и остальных апостолов, то апостолы, изгоняемые из Иудейской земли, отправились с помощью Христовой на проповедь всем народам, ибо Он сказал им: «Идите, научите все народы во имя Мое». (3) Более того, люди, принадлежавшие к Иерусалимской Церкви, повинувшись откровению, данному перед войной почтенным тамошним мужам, покинули Иерусалим и поселились в Перее, в городе Пелле; уверовавшие в Христа выселились из Иерусалима; вообще все святые оставили столицу Иудеи и всю Иудейскую землю. Божий суд постиг, наконец, иудеев, ибо велико было их беззаконие пред Христом и Его апостолами; стерт был с лица земли род этих нечестивцев. (4) Сколько горя обрушилось тогда повсеместно на целый народ, и особенно на жителей Иудеи, дошедших до предела бедствий! Сколько юношей в цвете лет вместе с женщинами и детьми погибли от меча, голода или умерли иной смертью! Сколько иудейских городов были в осаде и в какой! Какие ужасы и больше, чем ужасы, видели беженцы, устремившиеся в Иерусалим, будто в неприступную столицу. А весь облик войны и то, что происходило в отдельных случаях, и какая, наконец, по слову пророков, мерзость запустения в издревле прославленном храме Божиим, до основания уничтоженном и сожженном! Кому любопытно, может в точности прочесть об этом в «Истории» Иосифа. (5) Необходимо отметить особо его собственный рассказ о том, как на праздник Пасхи собрались люди со всей Иудеи и в Иерусалиме оказалось, как в темнице, заперто около трех миллионов человек. (6) А надлежало им оказаться запертыми, как в темнице, и принять по Божиему суду гибель как раз в те дни, когда предан был на мучения Спаситель и Благотворитель всех — Христос, Сын Божий.

(7) Я пройду мимо убитых и погибших как-либо по-другому, но считаю обязательным рассказать о страданиях от голода, чтобы читатели моего сочинения могли хоть отчасти узнать, что Господь не откладывал наказания за беззакония, творимые над Христом, Сыном Божиим.

6

Итак, возьми пятую книгу «Истории» Иосифа и прочти о трагедии тех дней.

«Богатым, — говорит он, — остаться в городе значило погибнуть: под предлогом, что такой-то хочет перебежать к врагу, его убивали — богатства его ради. Вместе с голодом возрастало и безумие мятежников; с каждым днем то и другое разрасталось в нечто страшное. (2) Хлеба нигде не было видно; мятежники врываются в дома и перерывают всё; найдя хлеб, били хозяев за то, что те отказывались его выдать, а ничего не найдя, пытали их, как злостных укрывателей. Вид несчастных свидетельствовал о том, есть у них что-нибудь или нет. Считалось, что у тех, кто крепок, еда в избытке; мимо изможденных проходили: бессмысленно было убивать тех, кто вот-вот умрет с голоду. (3) Многие тайком меняли свое имущество: кто побогаче — за одну меру пшеницы, а кто победнее —

за меру ячменя. И затем запирались в самом дальнем углу дома и ели: люди совершенно оголодавшие — просто сырое зерно; другие разваривали его, насколько это допускали необходимость и страх. (4) Стола нигде не ставили: выхватывали еду из огня и глотали еще полусырую. Жалкая пища и зрелище, достойное слез: те, кто посильнее, хватали побольше, слабые плакали. (5) Голод одолел все чувства, но что совершенно убил, так это стыд. То, что когда-то было предметом заботы, теперь оказалось в пренебрежении. Пищу изо рта вырывали жены у мужей, дети у отцов и — это вызывает особенную скорбь — матери у малых детей. Родные дети угасали на руках, и от них отнимали крохи, необходимые для жизни. (6) Но и этим едокам не удалось укрыться. Всюду действовали и грабили мятежники. Если дом был заперт, это был признак, что там едят; тут же выбивали двери, вламывались и уносили кусочки хлеба, только что не выдавив их из горла. (7) Стариков, вцепившихся в съестное, били; женщин, что-то прятавших в руках, волокли за волосы; не было жалости ни к старческим сединам, ни к младенческому возрасту. Детей, крепко державших кусочек снеди, поднимали вверх и, раскачав, ударяли об пол. Особенно жестоки, словно к своим обидчикам, были к тем, кто, предупредив их нашествие, успевал проглотить то, что они рассчитывали забрать. (8) Они придумывали страшные пытки, только бы разыскать съестное. Несчастливым затыкали задний проход стеблями чины и острыми спицами протыкали ягодицы. Даже слушать страшно, какими мучениями вынуждали признаться в том, что припрятан один хлеб или горсть пшеничной муки. (9) Сами истязатели ничуть не голодали (жестокость, вынужденная необходимостью, казалась бы меньшей); в своем упорном безумии они заготавливали припасы на много дней. (10) Они выходили навстречу людям, доползавшим по ночам до римских постов, чтобы набрать диких овощей и травы, и, когда те уже думали, что ускользнули от врага, отбирали их ношу и, хотя те умоляли, заклиная страшным именем Божиим, вернуть хоть часть того, что они принесли с опасностью для жизни, часто ничего не возвращали. Хорошо было, если и не убивали ограбленного».

(11) Затем он говорит следующее: «Вместе с надеждой на выход из города исчезла у иудеев и всякая надежда на спасение. Голод рос и пожирал целые дома и семейства. На крышах кучи мертвых женщин и младенцев, на улицах трупы стариков; (12) распухшие отроки и юноши блуждали, как привидения, по площадям и падали, где кого заставала смерть. У истощенных не было сил хоронить близких, а кто был еще в силах, те не торопились с похоронами и потому, что трудов было очень много, и потому, что собственная их судьба была темна. Многие, хороня, тут же и умирали; многие сами шли на кладбище, не дожидаясь смертного часа. (13) Не было ни надгробного плача, ни воплей; голод подверг проверке чувства: люди, обреченные на горькую смерть, сухими глазами смотрели на тех, кто уже обрел покой. Город окутало глубокое молчание; все гуще становился мрак смертной ночи. (14) Но разбойники были страшнее. Они подкапывались под дома, грабили мертвых и, сорвав с них покровы, с хохотом удалялись. Они испытывали на мертвых острия своих мечей: меч проверяли, вонзая в упавших, но еще живых людей. Умолявших помочь им рукой и мечом они презрительно оставляли в добычу голоду. Каждый, умирая, не отводил глаз от храма, не думая больше о мятежниках, которые оставались живы. (15) Эти последние, не вынося зловония, отдали сначала приказ хоронить умерших на общественные

деньги, а потом, когда денег не хватило, сбрасывать со стен во рвы. Тит, обходя их, увидел, что они полны мертвых, гниющих тел, из которых целыми ручьями течет сукровица; он застонал и, простерши руки, призвав Бога свидетелем, воскликнул: «Не мной совершенно это!». (16) Затем идет такая вставка: «Я не скрою того, сказать о чем велит мне моя скорбь: если бы римляне замедлили наказать преступных, то город или поглотила бы разверзшаяся бездна, или его залгло бы потоком, или поразило содомскими громами. Ведь это было поколение, гораздо безбожнее принявшего ту казнь: ибо от безумия этих людей погиб весь народ».

(17) А в шестой книге он пишет так: «Погибло в городе от голода неисчислимое множество, страдания бывали невыразимые. В каждом доме, где были какие-то крохи еды, шла война; самые близкие люди вступали в драку друг с другом, вырывая жалкое средство выжить. Даже умирающим не верили, что у них ничего нет. (18) Разбойники обыскивали еще дышавших, нет ли у кого еды за пазухой, не притворяется ли человек, что умирает. Люди, разинув от голода рот, спотыкаясь, словно бешеные собаки, и сбиваясь с дороги, натыкались, как пьяные, на двери, и ничего уже не помнили, и за час по два, по три раза заходили в один и тот же дом. (19) Вынуждены были есть всё: дошли до того, что собирали в пищу то, что не годилось для самых нечистых животных. Не брезгали под конец поясами и сандалиями, сдирали кожу со щитов и жевали ее. В пищу шли клочки старого сена. Некоторые собирали высохшие стебли и продавали за четыре аттических драхмы крохотное по весу количество их. Но что говорить о том, что голод не разбирает между предметами неодушевленными! (20) Я собираюсь описать одно событие; о таком не расскажут ни у эллинов, ни у варваров; страшно о нем рассказывать: слушаешь и не веришь. Я же, чтобы не показаться потомкам собирателем страшных рассказов, охотно умолчал бы об этом горестном происшествии, если бы свидетелями его не были множество моих современников. И плохую бы услугу оказал я отечеству, не рассказав о всех его страданиях.

(21) За Иорданом в деревне Вафезор (что значит «дом иссопа») жила женщина, по имени Мария, дочь Елеазара. Была она богата и знатна; вместе с толпой беженцев пришла в Иерусалим и оказалась в осажденном городе. (22) Тираны расхитили ее имущество, привезенное из Перен в Иерусалим; оставшиеся драгоценности и, если что было припасено из съестного, похищали ежедневно вламывавшиеся вооруженные люди. Это приводило женщину в негодование, но своей бранью и проклятиями она их только раздражала. (23) Никто, однако, не убил ее ни в гневе, ни из жалости; и вот, находить хлеб для других она устала, да и найти его было трудно, а голод проникал в ее внутренности и в самый мозг. Но еще сильнее голода ее жгло неистовое раздражение. Слушаясь советов нужды и собственного ожесточения, она пошла против природы и, схватив дитя — у нее был грудной младенец, — воскликнула: (24) «Несчастный малютка! Вокруг война, голод, мятеж — для кого из них берегу я тебя? У римлян, если они и оставят нас в живых, ждет рабство, да только голод осилит раньше рабства; а мятежники хуже и того, и другого. Стань же для меня пищей, для мятежников — проклятием, для людей — страшной сказкой, только такого и не хватало среди иудейских бедствий». (25) Говоря так, она убивает сына: зажарив, половину съедает, а остальное прячет и хранит. Мятежники появились сразу, учуяв запах этого страшного мяса, и пригрозили немедленно убить ее, если она не покажет

то, что приготовила. Сказав им, что для них оставлена хорошая доля, она раскрыла остатки ребенка. (26) Ужас и смятение охватили их; они окаменели перед этим зрелищем. А она: «Это мое родное дитя и мое дело. Кушайте, ведь и я ела; не будьте слабее женщины и сострадательнее матери. Если же вы люди благочестивые и отворачиваетесь от моей жертвы, то я ела за ваше здоровье, пусть мне будет и остаток». (27) Мятежники ушли, трепеща; единственный раз они струсили и уступили матери эту — трудно так назвать ее — пищу. Город был полон ужаса и отвращения. Каждый, воочию представляя эти страсти, содрогался, словно он сам совершил это. (28) Теперь изголодавшиеся люди мечтали о смерти и почитали счастливыми тех, кто не дожид до того, чтобы увидеть такое или услышать о таком.

7

Так поплатились иудеи за свое бесчестие и за беззакония, совершенные над Помазанником Божиим. Стоит привести им неложные слова Спасителя нашего, в которых все это было предсказано: «Горе же имеющим во чреве и питающим сосцами в те дни. Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимой или в субботу, ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира донныне, и пусть бы не было». (2) Подсчитывая все число погибших, Иосиф говорит, что были убиты и погибли от голода 1 000 000 человек⁴; «оставшиеся мятежники и разбойники, выдававшие друг друга после взятия города, были казнены; юношей, отличавшихся ростом и красотой, берегли для триумфа; из остальных тех, кто был старше 17 лет, заковали и отправили на работы в Египет; еще большее число распределили по провинциям умирать в гладиаторских поединках и схватках со зверями. Тех, кто был младше 17 лет, отвели в рабство и продали; только этих последних насчитывалось 90 000. (3) Это происходило на втором году царствования императора Веспасиана, согласно с пророчествами Господа нашего Иисуса Христа, Который по Своей Божественной силе провидел будущее, как уже происшедшее. Святые евангелисты пишут, что Он прослезился и заплакал, и приводят слова Его, обращенные к самому Иерусалиму: «О, если бы ты, хотя бы в этот твой день узнал, что служит к миру твоему! (4) Но это сокрыто ныне от глаз твоих; ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружают тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих... (5) Велико будет бедствие на земле и гнев на народ этот, и падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы, и Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников». И еще: «Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками, тогда знайте, что пришло запустение его». (6) Сравнивая эти слова Спасителя нашего с историей всей войны у Иосифа, как не удивляться Божественному, воистину сверхъестественному предвидению Спасителя нашего и Его пророчеству?

(7) Незачем еще рассказывать, что случилось со всем народом после спасительных Страстей и тех воплей, которыми иудейская толпа разбойника и убийцу вызволяла от смерти и умоляла забрать от них Владыку жизни. (8) Справедливо, однако, сказать о том, как проявило себя чело-веклюбие Всеблагото Провидения: на целых сорок лет после преступления, учиненного над Христом, отложена была их гибель. В эти годы еще были живы многие апостолы и ученики и сам Иаков, первый тамошний епископ, почитаемый в качестве брата Господня; город Иерусалим был местом пребывания их, а они были для него стеной необоримой. (9) Гос-

подъ в Своем смотреии долготерпеливо ждал, не раскаются ли они в содеянном и не смогут ли получить прощение и спастись. И при таком великом долготерпении Он еще посылал им удивительные предзнаменования того, что с ними случится, если они не покаются. И так как названный писатель счел их достойными упоминания, то всего лучше сообщить об этом тем, кто обратится к этому сочинению.

8

Итак, возьми же его «Историю» и прочти в шестой книге следующее: «Несчастливым народом руководили тогда обманщики, ложно ссылавшиеся на Бога; поэтому на явные и страшные знаменания, предвещавшие будущее запустение, люди не обращали внимания и не верили им. Слово поразенные молнией, ослепшие и потерявшие сознание, они не прислушались к Божиим вещаниям (2) и тогда, когда над городом стояла звезда, похожая на фракийский меч, и целый год не сходила с неба комета. Еще до восстания и волнения, предшествовавшего войне, когда народ собрался на праздник опресноков, в восьмой день месяца Ксанфика, около девятого часа ночи жертвенник и храм сиял такой свет, что, казалось, наступил ясный день. Это продолжалось около получаса. Людям несведущим это показалось добрым знаком; книжники сразу поняли будущее, еще до того, как оно сбылось. (3) В этот же праздник корова, которую первосвященник вел в жертву, обьягнилась посреди храма. (4) Восточные внутренние ворота, медные и чрезвычайно тяжелые, которые двадцать человек с трудом закрыв под вечер, запирали железными коваными засовами, входившими в очень глубокие дыры, около часа ночи сами собой открылись. (5) А через несколько дней после праздника, в 21 день месяца Артемисия, увидели знамение дивное и невероятное; рассказ о нем может показаться сказкой, если бы о нем не передавали очевидцы и если бы последующие бедствия не соответствовали таким знамениям. Перед заходом солнца по всей стране увидели войско в воздухе, боевые колесницы и вооруженные фаланги, стремившиеся сквозь облака и окружавшие город. (6) А в праздник, именуемый Пятидесятницей, священники, по своему обыкновению вошедшие ночью в храм для богослужения, уловили, по их словам, какой-то шум и движение, а затем и голоса, согласно восклицавшие: «Выйдем отсюда». (7) А вот происшествие еще более страшное: некий Инсус, сын Анании, протест, селянин, за четыре года до войны, когда город мирно жил в полном благополучии, придя на праздник, когда по обычаю всё строят куши, вдруг начал кричать в храме: «Речь от востока, речь от запада, речь от четырех ветров, речь к Иерусалиму и храму, речь и женихам и невестам, речь ко всему народу». День и ночь он выкрикивал это по всем улицам. (8) Кое-кто из людей знатных в народе, досадуя на зловещие слова, велел схватить этого человека и сильно его избить. Он, ничего не сказав в свою защиту и не обратившись к присутствующим, продолжал выкрикивать то же самое. (9) Власти, решив — и совершенно верно, — что человек этот одержим чем-то свыше, ведут его к римскому наместнику⁵. Его истерзали, бичуя до костей, но он не умолял и не плакал, а только самым жалобным голосом на каждый удар отвечал: «Горе, горе Иерусалиму».

(10) Этот же писатель передает известие, еще более удивительное. В Священном Писании, по его словам, есть предсказание, что как раз в это время некий земляк их будет править миром. Сам он считает, что оно исполнилось на Веспасиане. (11) но ведь Веспасиан правил не всем

миром, а только той частью, которой владели римляне. Правильнее было бы отнести это пророчество к Христу, Которому сказано Отцом: «Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе», и в это же самое время «проходит по всей земле голос святых апостолов и до пределов вселенной словá их».

9

После всех этих рассказов следует познакомиться и с Иосифом, который так помогал нам, занятым нашей работой. Откуда он? Какого рода? Он сам так говорит об этом: «Я Иосиф, сын Маттафии, священник из Иерусалима. Сначала я воевал с римлянами, а в дальнейшем присоединился к ним по необходимости».

(2) В это время он стал самым знаменитым человеком не только у своих соотечественников-иудеев, но и у римлян; его даже почтили в Риме статуей, а его работы были удостоены книгохранилища. (3) Он в целых двадцати книгах изложил все иудейские древности, а в семи — историю современной ему войны с римлянами. Он написал ее, по собственному его свидетельству, не только по-гречески, но и на родном языке и достоин доверия, судя по всему остальному. (4) Есть у него еще два стоящих сочинения: «О древности иудейского народа», где, между прочим, он возмущает Апиону-грамматiku, составившему тогда книгу против иудеев, и другим писателям, пытавшимся оклеветать отечественные обычаи иудеев. (5) В первой из этих книг он устанавливает число книг так называемого Ветхого Завета и говорит, какие у евреев не оспариваются, ибо передаются издревле. Он говорит о них в следующих словах:

10

«У нас нет тысяч книг, между собой не согласных, одна другую опровергающих; есть только 22 книги, охватывающие все прошлое и по справедливости считающиеся Божественными. (2) Из них пять принадлежат Моисею. В них содержатся законы и предания о поколениях людей, живших до его смерти — это промежуток в три тысячи лет без малого. (3) События от кончины Моисея и до смерти Артаксеркса, царствовавшего в Персии после Ксеркса, описали в тринадцати книгах пророки, жившие после Моисея, современники происходившего. Остальные книги содержат гимны Богу и наставления людям, как жить. (4) Все случившееся от Артаксеркса и до нашего времени описано, но книги эти не заслуживают такой же веры, как вышеупомянутые, потому что авторы их не находились по отношению к пророкам в строгом преемстве. (5) Как мы относимся к нашим книгам, это видно на деле: прошло уже столько веков, и никто не осмелился ничего ни прибавить к ним, ни отнять, ни переставить; иудеям врожденна вера в это учение как Божественное: его следует крепко держаться, а если надо, то умирать за него с радостью».

(6) Да пойдут на пользу приведенные здесь слова. Старательно поработал этот человек и над другим, достойным его, произведением: «Разум-Самодержец». Некоторые означают его именем Маккавейской книги, потому что в нем, как и в так называемых «Книгах Маккавеев», описана мужественная борьба, которую вели евреи за веру и своего Бога. (7) В конце двадцатой книги «Древностей» он сам заявляет о своем намерении изложить в четырех книгах, что думают, согласно вере отцов, иудеи о Боге, Его сущности и законах, почему они разрешают делать одно и запрещают другое. Прилежно работал он и над другими вопросами,

о чем вспоминает в своих сочинениях. (8) Чтобы утвердиться в доверии к его свидетельству о событиях, ему известных, разумно прибавить еще слова, приведенные им в конце «Древностей». Укоряя Юста из Тивериады, тоже пытавшегося написать историю своего времени, в том, что он не писал правдиво, и требуя от него отчета во многом, он заключает такими словами:

(9) «Я вот не боялся, как ты, за свое сочинение. Я вручил императорам эти книги почти в виду происходящего. Я сознавал в себе блюстителя истины, которую я сообщал им, и не ошибся, ожидая от них подтверждения. (10) Давал я свою историю и многим другим, в том числе и участникам войны, как, например, царю Агриппе и некоторым его родственникам. (11) И вот, император Тит пожелал, чтобы люди знакомылись с этими событиями только по моим книгам. Он велел их обнародовать, скрепив приказ собственноручной подписью. Царь Агриппа написал 62 письма, свидетельствуя о правдивости сообщаемого».

Два таких письма Иосиф приводит. Но об Иосифе мы сообщили достаточно.

11

Перейдем к последующим событиям. После мученической кончины Иакова и непосредственно затем взятия Иерусалима апостолы и ученики Господни, оставшиеся еще в живых, сошлись отовсюду, по преданию, вместе со сродниками Господа по плоти (многие из них были тогда еще живы) и стали все вместе держать совет, кого счесть достойным преемником Иакова. Все единодушно признали достойным здешнего престола Симеона, сына Клеопова, о котором упомянуто в Евангелии. Говорят, что он приходился Спасителю двоюродным братом. Егезипп пишет, что Клеопа был братом Иосифа.

12

Рассказывают, что Веспасиан после взятия Иерусалима велел разыскать всех потомков Давида, чтобы не осталось евреям никого из царского рода. Поэтому поднялось опять на иудеев великое гонение⁶.

13

После десяти лет царствования Веспасиана ему наследовал сын его Тит⁷. На втором году его царствования Лин, епископ Римской Церкви, двенадцать лет служивший ей, передал ее Анаклету. Титу, царствовавшему два года и столько же месяцев, наследовал его брат Домициан.

14

На четвертый год царствования Домициана Анниан, первый епископ Александрийской Церкви, когда исполнилось двадцать два года его служения, скончался. Его преемником и вторым епископом был Авиллий.

15

На двенадцатом году царствования Домициана Анаклета, бывшего двенадцать лет епископом Римской Церкви, сменил Климент, которого апостол в Послании к Филиппийцам называет своим сотрудником: «С Климентом и прочими сотрудниками моими, которых имена в книге жизни».

16

Имеется одно большое и удивительное письмо Климента, согласно признаваемое подлинным; оно написано от имени Римской Церкви к Церкви Коринфской, ибо в Коринфе случился тогда раздор. Мы знаем, что письмо это издавна читали народу во многих церквях; читают и теперь. А что Коринф был охвачен раздором, этому достоверный свидетель Егезипп.

17

Домициан был свиреп ко многим людям: казнил в Риме без настоящего суда немало людей видных и знатных; тысячи известных людей, ни в чем не повинных, отправил в изгнание и отобрал их имущество. Под конец он явил себя преемником Нерона в ненависти к Богу и в богоборчестве. Он был вторым поднявшим против нас гонение, хотя отец его Веспасиан не замышлял против нас ничего плохого.

18

Тогда же, как рассказывают, апостол и евангелист Иоанн, бывший еще в живых, за свое свидетельство о Слове Божием осужден был жить на острове Патмосе. (2) Иринея пишет о числе антихристов имени в так называемом Иоанновом Апокалипсисе. В пятой книге «Против ересей» он говорит об Иоанне слово в слово так: (3) «Если бы надлежало в настоящее время возвестить имя антихриста, он был бы назван тайнозрителем. Откровение было дано ему совсем недавно, почти в наш век, перед концом Домицианова царства».

(4) В описываемое время вера наша настолько просияла, что и писатели, далекие от нашего учения, не замедлили рассказать об этом преследовании и его мучениках. С точностью обозначали они его время: в пятнадцатый год Домициана Флавия Домицилла, племянница Флавия Климента⁸, одного из тогдашних римских консулов, за исповедание Христа была вместе с многими другими наказана ссылкой на остров Понтию.

19

Есть древнее сказание о том, что когда Домициан распорядился истребить всех из рода Давида, то кто-то из еретиков указал на потомков Иуды (он был братом Спасителя по плоти), как происходящих из рода Давида и считающихся родственниками Христа. Об этом так дословно повествует Егезипп:

20

«Еще оставались из рода Господня внуки Иуды, называемого по плоти братом Господним. На них указали как на потомков Давида. Эвокат⁹ привел их к кесарю Домициану: тот боялся, так же, как и Ирод, пришествия Христа. (2) Он спросил их, не из рода ли они Давидова; они сказали, что да. Тогда спросил, какое у них состояние и сколько денег у них в распоряжении. Они сказали, что у них, у обоих, имеется только 9000 динариев, из которых каждому причитается половина; они у них не в звонкой монете, а вложены в тридцать девять плафров¹⁰ земли. Они вносят с нее подати и живут, обрабатывая ее своими руками. (3) Затем они показали свои загорелые руки в мозолях, свидетельствовавшие о тяжком труде и непрестанной работе. (4) На вопрос о Христе и Его Царстве, что это такое, где и когда оно явится, они ответили, что оно не от мира и

будет не на земле, а на небе с ангелами и явится при свершении века, когда Христос, придя во славе, будет судить живых и мертвых и воздаст каждому за его жизнь. (5) Домициан, не найдя в них вины, презрительно посчитал их глупцами и отпустил на свободу, а гонение на Церковь прекратил указом. (6) Освобожденные стали во главе Церквей как мученики и как происходящие из рода Господня. Времена настали мирные, и они дожили до воцарения Траяна». (7) Это пишет Егезипп; вспоминает о Домициане и Тертуллиан: «Попытался он делать то же самое, унаследовав нечто от Нероновой жестокости, но, думаю, имея долю здравого смысла, скоро остановился, возвратив и тех, кого изгнал».

(6) После пятнадцатилетнего владычества Домициана власть принял Нерва¹¹; историки того времени пишут, что по постановлению римского сената почести Домициану были отменены, а несправедливо высланные им возвращены. (9) Тогда же, как сообщают наши древние писатели, апостол Иоанн покинул остров, куда был сослан, и устроился на жительство в Ефесе.

21

После Нервы, царствовавшего год с небольшим, власть получил Траян¹². В первый же год его царствования Авниая, тринадцать лет управлявшего Александрийской Церковью, сменил Кердон. После Анниана, первого тамошнего епископа, он был третьим. В Риме в это время Церковью управлял Климент, тоже третий из получивших там епископское достоинство после Павла и Петра. Первым был Лин, после него — Анаклет.

22

В Антиохии после первого епископа Еводия славен был Игнатий, второй епископ; Симеон тоже был вторым, управлявшим в это время Иерусалимской Церковью после Иакова, брата Спасителя нашего.

23

В это время в Азии еще жил апостол и он же евангелист Иоанн, тот самый, кого возлюбил Иисус. По возвращении из ссылки с острова после смерти Домициана он имел попечение о тамошних Церквях. Что он дожил до этого времени, это достаточно засвидетельствовано двумя вернейшими свидетелями, вождями церковного правоверия: Иринеем и Климентом Александрийским. (3) Первый из них во второй своей книге «Против ересей» повествует дословно так: «Все асийские пресвитеры, обвинявшиеся с Иоанном, учеником Господним, свидетельствуют, что он рассказывал об этом; он ведь был с ними до времени Траяна».

(4) В третьей же книге того самого сочинения он пишет: «И Церковь, основанная Павлом в Ефесе — Иоанн жил там до времени Траяна, — правдивая свидетельница апостольского рассказа».

(5) Климент, тоже упоминающий это время, поместил в своем сочинении, озаглавленном «Какой богач спасется?», этот рассказ, очень поучительный для тех, кто любит слушать хорошее и полезное. Возьми же и прочти, что написано:

(6) «Выслушай не сказку, а рассказ об апостоле Иоанне. Его нам передали, а мы его крепко запомнили. Вернувшись после смерти тирана с Патмоса в Ефес, он, по приглашению, навещал ближайшие местности —

где поставить епископов, где устроить целые Церкви, где ввести в клир человека, указанного Духом. (7) Придя в один город неподалеку (некоторые называют и его имя), он водворил спокойствие среди братьев, и, заметив юношу, видного собой, красивого и пылкого, апостол обратился к тамошнему епископу, которого поставил: «Я целиком уверю его тебе пред лицом Церкви и Христа». Епископ юношу взял и все пообещал; а Иоанн повторил свои слова и просил вновь их засвидетельствовать. (8) Затем он отбыл в Ефес, а епископ, взяв к себе в дом порученного ему юношу, содержал его, опекал, оберегал и, наконец, окрестил. Теперь он стал менее заботлив и менее охранял его, считая верхней охраной печать Господа. (9) К юноше, преждевременно выпущенному на волю, на погибель ему, пристали сверстники — отъявленные бездельники, привыкшие к дурному. Сначала они водили его с одного роскошного пира на другой, затем повели ночью на воровство, а затем сочли способным участвовать и в больших преступлениях. (10) Он постепенно привыкал и по своей богатой природе, словно мощный, норовистый конь, закусил удила, свернул с прямой дороги и понесся прямо в пропасть. (11) Отчаявшись наконец спастись в Боге, он стал замышлять дела немалые: раз все равно погибать, так уж страдать наравне с другими, свершив нечто крупное. Он собрал разбойничью шайку из тех самых товарищей и стал истым ее главарем: насильником, убийцей, злодеем паче всех. (12) Между тем, по какому-то нужному делу пригласили Иоанна. Он, устроив все, ради чего прибыл, говорит: «Теперь отдай нам, епископ, залог, который я и Христос вверили тебе, чему свидетельницей Церковь, которой ты управляешь». (13) Епископ сначала перепугался, думая, что его ложно обвинили в похищении денег, которых он не брал; он не мог согласиться с тем, чего не было, но не мог и не доверять Иоанну. «Юношу и душу брата твоего требую», — сказал тот. Тогда епископ застонал из глубины сердца и сказал: «Умер он». — «Как и какой смертью?» — «Умер для Бога: законченный негодяй и, более того, разбойник; вместо Церкви он теперь на горé с воинством ему подобных». (14) Апостол разорвал на себе одежду и, громко стеля, осыпал ударами свою голову: «Хорошего же стража оставил я брату! Коня мне и кого-нибудь проводником». И прямо тут же он, как был, поскакал от церкви. (15) Приехав, куда указали, он был схвачен разбойничьей заставой, но не стал ни убегать, ни отпрашиваться, а кричал: «Я за тем и пришел: ведите меня к своему начальнику». (16) Тот вооружился и стоял, поджидая, но, узнав подходившего Иоанна, кинулся от стыда бежать. Иоанн, забыв свои лета, погнался за ним что было мочи с воплем: (17) «Дитя, что ты бежишь от меня, своего отца, от безоружного, от старого? Пожалей меня, дитя! Не бойся, есть у тебя еще надежда на жизнь. Я отвечу Христу за тебя; если нужно, смерть за тебя приму, как принял ее за нас Господь. Душу отдам за тебя. Остановись же, поверь: Христос послал меня». (18) Разбойник слушал, постоял, сперва потупившись, затем бросил оружие и, содрогаясь в горьких рыданиях, обхватил подошедшего старца; защитой ему был его плач, слезами он крестился вторично. Все время, однако, он прятал правую руку. (19) Апостол клятвенно поручился, что обречено ему прощение у Спасителя; умолял его, стоял на коленях и поцеловал правую его руку, как очищенную покаянием, и привел его таким образом обратно в Церковь. Непрестанно молясь за него, непрестанно упражняя его в посте и сам постясь с ним, наставляя его всячески умилительными сказаниями, он оставил его, говорят, не раньше, чем водворил в Церковь того, кто подал

великий пример истинного покаяния, великое знамение возрождения и победный знак зримого воскресения».

24

Вот рассказ Климента, приведенный мною для ознакомления и назначения тех, кому случится его прочесть.

Отберем несомненные писания этого апостола. (2) Во-первых, бесспорно признается за ним Евангелие, известное всем Церквам, существующим под небом. Почему древние столь разумно отвели ему четвертое место после остальных трех, это сейчас станет ясно. (3) Дивные и воистину угодные Богу мужи — я говорю об апостолах Христовых, — проводившие жизнь в совершенной чистоте, украсившие душу всеми добродетелями, говорили языком простым. Они полагались на Божественную и чудесную силу, дарованную Христом, но не умели, да и не пытались рассказать об учении Христа убедительным и искусным словом. Только при помощи Духа Божия и по Его указанию, только по чудодейственной силе Христовой, в них действовавшей, разносили они по всей вселенной весть о Царствии Небесном, не умея тщательно подбирать слова, да и мало об этом беспокоясь. (4) Они поступали так, потому что несли служение великое и превышающее человеческие силы. Ведь и Павел, превосходивший всех богатством слов и обилием мысли, написал только несколько коротеньких Посланий, хотя мог поведать о многом неизреченном, ибо, созерцая третье небо и прикоснувшись ему, восхищенный в дивный рай, удостоился слышать слова несказанные. (5) Всымы они были и остальным последователям Спасителя нашего: двенадцати апостолам, семидесяти ученикам и множеству других, и, однако, воспоминания о жизни с Христом оставили из них нам только Матфей и Иоанн, да и они, по преданию, взялись писать по необходимости. (6) Матфей первоначально проповедовал евреям; собравшись же и к другим народам, вручил им свое Евангелие, написанное на родном языке. Отзываемый от них, он оставил им взамен себя свое Писание. (7) Уже и Марк, и Лука дали людям свои Евангелия, а Иоанн, говорят, все время проповедовал устно и только под конец взялся за писание вот по какой причине. Когда первые три Евангелия разошлись повсюду и дошли до него, он, говорят, счел долгом засвидетельствовать их правдивость, но заметил, что в них недостает рассказа о первых деяниях Христовых, совершенных в самом начале Его проповеди. И это верно. (8) Трое евангелистов знали, по-видимому, только то, что совершил Спаситель в течение года после заключения Иоанна Крестителя в темницу. Об этом они написали и с этого начали свое повествование. (9) Матфей, действительно, после рассказа о сорокадневном посте и последующем искушении сам указывает на время, о котором пишет: «Услышав же, что Иоанн отдан под стражу, удалился (из Иудеи) в Галилею». Так же и Марк: (10) «После того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею». И Лука соблюдает приблизительно тот же срок: прежде чем говорить о делах Спасителя, он упоминает, что Ирод добавил к своим преступлениям еще одно: «заключил Иоанна в темницу». (11) Иоанна, говорят, стали поэтому спрашивать поведать в своем Евангелии о том времени, о котором молчат первые евангелисты, и о делах, совершенных Спасителем тогда, а именно — до заключения Крестителя. Он и сам говорит об этом: «Так положил Иисус начало чудесам», и, рассказывая о делах Иисуса, вспоминает, что Креститель тогда еще крестил в Ефоне, близ Салима; это ясно из его слов: «Иоанн еще не был брошен в темницу».

(12) Иоанн в своем Евангелии повествует только о том, что свершил Христос до того, как Иоанн был брошен в темницу; остальные же три евангелиста — о том, что было после заключения Крестителя. (13) Вот почему человеку, который это учтет, не придет в голову, что они разогласят между собой; Евангелие от Иоанна охватывает первоначальную деятельность Христа, остальные дают историю последних Его лет. Иоанн, видимо, умолчал о родословной по плоти Спасителя нашего потому, что Матфей и Лука ее уже изложили, и начал с учения о Его Божественности, которое для него, как более достойного, словно оберегал Дух Божий. (14) О Евангелии от Иоанна сказано достаточно. Причина, по которой написал Евангелие Марк, указана нами выше. (15) Лука, приступая к своему творению, сам привел причину, почему за него принялся: так как многие торопливо и необдуманно взялись за изложение событий, ему в точности известных, то он счел необходимым избавить нас от споров и сомнений и в своем Евангелии правдиво рассказал о событиях, в достоверности которых убедился, беседуя с Павлом и общаясь с остальными апостолами. (16) Вот что следовало сказать о Евангелиях; мы постараемся кстати и точнее, используя и высказывания старых писателей, изложить и другие мнения.

(17) Из писаний Иоанна, кроме Евангелия, бесспорным и сейчас, и в старину признается Первое Послание. (18) Два остальных оспариваются; мнения об Апокалипсисе расходятся и доныне. В свое время и они подвергнуты будут суду на основании свидетельства древних.

25

Тут, кстати, перечислим уже известные нам книги Нового Завета. На первом месте поставим, конечно, святую четверицу Евангелий, за ней следуют «Деяния Апостолов»; (2) потом Павловы Послания, непосредственно за ними — Первое Иоанново и бесспорное Петрово, а потом, если угодно, Апокалипсис Иоанна, о котором в свое время поговорим. Это книги бесспорные. (3) Среди оспариваемых, но большинством принятых: Послания, именуемые одно Иаковлевым, другое Иудиним, и Второе Петрово, также Второе и Третье Иоанновы: может быть, они принадлежат евангелисту, а может быть, какому-то его тезке.

(4) К подложным относятся: «Деяния Павла», книга под названием «Пастырь», «Апокалипсис Петра», послание, признаваемое Варнавиним, так называемое «Учение апостолов» и, как я сказал, пожалуй, Иоаннов Апокалипсис, который одни отвергают, а другие относят к признанным книгам. (5) Некоторые помещали среди этих книг и Евангелие от Евреев, которое больше всего любят евреи, уверовавшие в Христа. Все это книги отвергаемые, (6) и мы сочли необходимым составить их список, полагая, что мы должны знать, какие книги подлинны, не измышленны и приняты церковным преданием и какие, наоборот, из книг Нового Завета исключены, хотя известны большинству церковных писателей. Следует знать и эти книги, и те, которые у еретиков слышат под именем Евангелий апостолов: Петра, Фомы, Матфея и еще других, а также Деяния будто бы Андрея, Иоанна и прочих апостолов. Эти книги никогда не удостоивал упоминания ни один из церковных писателей. (7) Да и речь их и слог очень отличаются от апостольского духа, мысли же и все учение в целом далеко не согласуется с истинным правоверием: это явно выдумки еретиков. Поэтому книги эти следует не то что причислять к подложным, а вовсе отвергать, как совершенно нелепые и нечестивые.

26

А теперь перейдем к изложению дальнейших событий. Менандр, пресмник Симона Волхва, оказался вторым орудием днавола, и не хуже первого. Он был тоже самарянин; поднявшись, как учитель, до вершин чародейного искусства, он еще больше удивлял своимн фокусами, говоря, что он спаситель, посланный для спасения людей откуда-то свыше, из области незримых зонов. (2) Он учил, что никто даже из ангелов, создателей космоса, не может достичь совершенства, пока он опытно не познакомится с магией, которой он, Менандр, обучает, и от него не примет крещения. Удостоившиеся его будут вечно жить этой самой жизнью, никогда не умрут, останутся тут же вечно молодыми и бессмертными. Об этом легко узнать у Иринея. (3) И Иустин, вспоминая Симона, рассказывает, между прочим, следующее:

«Мы знаем, что Менандр, тоже самарянин из деревни Капаратеи, ученик Симона, также подстрекаемый демонами, будучи в Антиохии, многих обманул своим магическим искусством. Он убедил своих учеников, что они не умрут. И теперь есть его последователи, которые думают так же.

(4) Действовал же здесь, конечно, днавол, старавшийся через этих шарлатанов, принявших имя христиан как магию, оклеветать великую тайну веры и опорочить церковное учение о бессмертии души и воскресении мертвых. Те, кто избрали себе этих спасителей, утратили истинную надежду.

27

Лукавый демон, бессильный уничтожить любовь ко Христу, Сыну Божию, нашел слабую сторону у людей и забрал их в свое владение. Первые христиане метко прозвали их эвионитами. Представление их о Христе было убого и низменно. (2) Они считали Его простым человеком, как все, который за одну свою нравственную высоту признан праведником. Родился он от брачного общения Марии и ее мужа. Нужно полностью соблюдать обряды, требуемые Законом; по их мнению, одной верой во Христа и жизнью по вере они не спасутся. (3) Другие, наряду с ними носящие то же имя, упомянутых нелепостей избежали. Они не отрицают, что Христос родился от Девы и Духа Святого, но заодно с первыми не признают предвечного существования Христа, Слова и Премудрости Божией; эти тоже свернули в нечестие первых, тем более что они так же старательно выполняли все требования обрядового Закона. (4) Они считали, что Послания апостола Павла должны быть вове отвергнуты, и обзывали его отступником, читали только так называемое Евангелие от Евреев, а остальными книгами пренебрегали. (5) Хранили, подобно иудеям, субботу и другие иудейские обычаи, но читали, почти как мы, Господние дни и память спасшего нас Воскресения. (6) Потому и получили они прозвание «эвиониты», указывающее на нищету их разума: ведь у евреев так зовут нищих.

28

Мы знаем, что в то время жил и глава другой ереси — Керинф. Гай, слова которого я приводил уже раньше, в своих рассуждениях пишет о нем: (2) «И Керинф в откровениях, написанных будто бы великим апостолом, помещает лживые рассказы о чудесах, показанных ему ангелами; он говорит, что после воскресения наступит земное царство Христово и

люди во плоти, вновь поселившись в Иерусалиме, будут рабами желаний и наслаждений. Враг Писания, он, желая обмануть людей, говорит, что тысячелетие пройдет в брачном празднестве».

(3) И Дионисий, бывший в наше время епископом Александрийским, во второй книге «Об обетованиях», говоря об Иоанновом «Откровении», так вспоминает об этом человеке, следуя древнему преданию:

(4) «Керинф, создатель ереси, названной по его имени «керинфовой», напутствовал свои выдумки внушающим доверие названием. Вот основное в его учении: земным будет царство Христово; осуществится то, к чему он сам стремился — а любил он плоть и был очень чувствен, — и можно будет жить, как он мечтал: желудок и то, что ниже его, будут вполне удовлетворены едой, питьем и брачным сожитием. Все это он думал облагородить, называя празднествами, приношениями, жертвами».

(6) Так говорит Дионисий. Иринея же в первой книге своего сочинения «Против ересей» сообщает подробности о его гнусном лжеучении, а в третьей передаст рассказ, забвения не заслуживающий. Ссылаясь на Поликарпа, он рассказывает, что апостол Иоанн пришел однажды помывшись в баню, но, узнав, что тут же находится и Керинф, вскочил с места и выбежал вон: не мог он оставаться под одной с ним кровлей. И спутников уговаривал поступить так же: «Бежим, как бы не обрушилась баня, там ведь находится враг истины Керинф».

29

В это же время существовала — очень недолго — так называемая ересь николаитов; она упомянута и в «Откровении» Иоанна. Ее последователи хвастались, что Николай был одним из диаконов, товарищей Стефана, поставленных апостолами для служения бедным.

Климент Александрийский в третьей книге «Стромат» так рассказывает о нем:

(2) «... У него была жена в цвете лет. Когда по вознесении Спасителя апостолы стали его укорять за то, что он ревнует жену, он вывел ее на середину и предложил брать ее в жены всякому, кто пожелает. Такое поведение, говорят, согласовалось с его изречением: «плоть не надо щадить». И вот его поступку и его словам стали следовать прямо и без рассуждения: последователи его ереси предавались бесстыдному разврату. (3) Я же слышал, что Николай не знал ни одной женщины, кроме своей жены, что его дочери состарились девственницами, а сын остался непорочным. Если это так, то вывести к апостолам горячо любимую жену значило попать страсть, и слова «плоть не надо щадить» звали к воздержанию от желанных наслаждений. Думаю, он не хотел по заповедям Спасителя «служить двум господам»: наслаждению и Господу. (4) Так, говорят, учил и Матфей: «С плотью надо бороться и не щадить ее, поддаваясь наслаждению: надо возвращать душу верой и знанием». О людях, приложивших тогда руку к тому, чтобы осудить истину, и скорее, чем отзвучит произносимое слово, бесследно исчезнувших, сказанного достаточно».

30

Климент, слова которого мы только что читали, упомянув отрицающих брак, перечисляет апостолов, о которых в точности известно, что они были женаты. Он говорит: «Или они и с апостолами не считаются? У Петра и Филиппа были дети; Филипп выдал и дочерей своих замуж; Павел не

стесняется в одном своем Послании приветствовать жену, которую он не брал с собой, чтобы не затруднять свое дело служения».

2) Раз мы об этом вспомнили, то сто́ит привести и другой достопамятный его рассказ, помещенный в седьмой книге его «Стромат»: «Говорят, что блаженный Петр, видя, как ведут его жену на смерть, обрадовался, что ее призвали и она возвращается домой. Он окликнул ее по имени, убеждал и утешал, говоря: «Помни Господа!» В таком браке жили эти блаженные люди, так безупречны были отношения между самыми близкими людьми».

Эти рассказы, подходящие к данному повествованию, помещены здесь кстати.

31

Что касается кончины Павла и Петра, то нами еще раньше сказано, когда и как они умерли и в каком месте погребены их тела. (2) О времени Иоанновой кончины тоже сказано; место его погребения называет Поликрат (он был епископом в Ефесе) в своем письме Виктору, епископу Римскому. Там же упоминает он и об апостоле Филиппе и его дочерях. Он пишет:

(3) «В Асии покоятся великие светила, которые воскреснут в последний день, когда Господь низойдет с неба во славе Своей и разыщет всех святых: Филиппа, одного из двенадцати, который поконится в Иераполе, обеих дочерей его, состарившихся в девстве, и еще одну дочь, которой руководил Дух Святой и которая почивает в Ефесе. И Иоанн, возлежавший на груди у Господа, священник, носивший золотую дощечку¹³, мученик и учитель, поконится в Ефесе».

(4) Вот сведения об их кончине. В диалоге Гая, которого мы недавно вспоминали, Прокл, против которого написано это исследование, говорит о кончине Филиппа и его дочерей согласно с вышензложенным: «После него четыре пророчицы, дочери Филиппа, жили в Иераполе, асийском городе. Там же находится могила и отца их».

(5) Так говорит он. Лука же в «Деяниях Апостолов» упоминает дочерей Филиппа: они жили вместе с отцом в Кесарии Иудейской и удостоены были пророческого дара. Вот его рассказ дословно: «Мы пришли в Кесарию и, вшедши в дом Филиппа-благовестника, который был одним из семи, остались у него. У него были четыре дочери, девицы пророчествующие».

Мы изложили по порядку в этих главах все дошедшие до нас сведения об апостолах, апостольских временах и священных книгах, которые они нам оставили; о книгах оспариваемых, но в большинстве Церквей всенародно читаемых, наконец, о заведомо подложных, стошедших от апостольского правоверия. Перейдем теперь к рассказу о дальнейших событиях.

32

После Нерона и Домициана, при императоре, чье время мы теперь описываем, частичные гонения на нас по городам поднимала восставшая чернь. В таком гонении, как передают, мученической кончиной завершил жизнь Симеон, сын Клеопов, который, как мы сказали, был вторым епископом Иерусалимской Церкви. (2) Это засвидетельствовано тем самым Егезиппом, у которого мы и раньше черпали разные сведения. Так вот, рассказывая о разных еретиках, он сообщает, что Симеон был обвинен

ими; обвиняемый в принадлежности к христианству и многообразно мучимый в течение многих дней, он потряс судью и его окружавших и снискал конец жизни, напоминавший страдания Христа. (3) Лучше всего, однако, послушать самого писателя; вот его рассказ дословно: «Некоторые из этих еретиков донесли на Симеона, сына Клеопова, что он потомок Давида и христианин. Так он и пострадал, 120 лет от роду, при императоре Траяне и консуле Аттике»¹⁴.

(4) Он же рассказывает, что когда разыскивали потомков царей иудейских, то и обвинителей схватили, как происходящих из царского рода. Можно заключить, что этот Симеон был из числа тех, кто лично видел и слушал Господа, и в подтверждение сослаться на его возраст и упоминание в Евангелии о Марии, жене Клеопы; этот Симеон был его сыном, об этом сказано раньше. (5) Тот же писатель говорит, что потомки Иуды, одного из упоминаемых братьев Спасителя, дожили до этого царствования; о том, как они исповедали веру Христа при Домициане, рассказано раньше. А пишет он так: (6) «Они приходят и становятся во главе всей Церкви, как свидетели и родственники Господа. Среди глубокого мира в Церкви дожили они до кесаря Траяна, до того времени, когда сын дяди Господа, вышеупомянутый Симеон, сын Клеопов, оклеветанный еретиками, был при консуле Аттике также обвинен и в том же самом. Мучимый в течение многих дней, он потряс своим непоколебимым исповеданием Христа всех, и в особенности консула, который спрашивал себя: как старик 120 лет выносит все эти мучения? Его распяли».

(7) В заключение этот же писатель, излагая современные ему события, говорит, что до того времени Церковь была как чистая непорочная дева; пытавшися погубить здоровое и спасительное благовестие, если и были, то сидели, забившись в свои темные углы, и оставались в неизвестности. (8) Когда же святой апостольский лик окончил так или иначе свою жизнь и ушло поколение, удостоившееся своими ушами слышать голос Божественной Премудрости, тогда под влиянием лжеучителей, с их обманами, начался разброд и безбожие. Так как не оставалось в живых никого из апостолов, они решили в открытую противопоставить проповеди истины свое лжеженное знание (гносис).

33

В то время многие места охватило такое гонение на нас, что Плиний Секунд, из наместников самый знаменитый, встревоженный большим числом мучеников, написал императору о большом числе людей, гибнущих за веру, и тут же сообщил, что не смог уличить их в нечестии и в чем-либо противозаконном; встав на заре, они воспевают Христа, как Бога; запрещают прелюбодействовать, убивать и совершать другие подобные проступки; поступают они во всем по законам. (2) В ответ Траян издал указ: христиан не разыскивать; попавшего наказывать. Гроза страшного гонения, висевшего над нами, до некоторой степени рассеялась, но для людей, желавших навредить нам, возможностей оставалось ничуть не меньше; в одном месте злое дело замышляла чернь, в другом — его готовили местные власти; явных гонений не было; возникали частичные по провинциям, и многие верующие в борьбе за веру были по-разному замучены. (3) Рассказ об этом взят из латинской апологии Тертуллиана (мы говорили о ней выше), которая в переводе гласит так: «Впрочем, мы обнаружили, что разыскивать нас было запрещено. Плиний Секунд, правитель провинции, приговаривал христиан и лишал их звания граждан;

смущенный их множеством, не зная, что ему впредь делать, написал императору Траяну: никакого нечестия он у них не нашел, кроме разве нежелания служить идолам. Указал он еще, что христиане, встав на заре, воспевают Христа, как Бога, и, соблюдая свое учение, запрещают убивать, прелюбодействовать, наживаться, воровать и вообще совершать что-либо подобное. Траян ответил, что христиан не надо разыскивать; но попавшего наказывать».

Так тогда и было.

34

В третий год царствования упомянутого императора Климент, епископ Римский, скончался, передав свое служение Эваресту. В течение девяти лет он возглавлял обучение Божественному слову.

35

После смерти Симеона, описанной нами, епископский престол в Иерусалиме занял еврей Иуст; в то время было уже много обрезанных, которые уверовали во Христа; Иуст был одним из них.

36

Особо замечательным был тогда в Азии Поликарп, собеседник апостолов, поставленный в епископы Смирнской Церкви от видевших Господа и служивших Ему. (2) Известны и его современники: Папий, также епископ в Иераполе; Игнатий, многими и доньше прославляемый, второй после Петра епископ Антиохийский. (3) Рассказывают, что он был отправлен из Сирии в Рим и отдан на съедение зверям за исповедание Христа. (4) Проходя по Азии под надзором стражей охраны, он в городах на остановках укреплял верующих беседой и увещаниями, уговаривал прежде всего беречься ересей, тогда только что явившихся на свет Божий, и убеждал крепко держаться апостольского Предания, которое он, идя на мученичество, счел необходимым закрепить письменно. (5) Так, будучи в Смирне, где находился Поликарп, он написал послание Ефесской Церкви, упоминая ее пастыря Онисима; другое — в Магнесию на Меандре (тут он упоминает епископа Дамаса) и еще одно — в Траллы, где, по его сообщению, управлял Полибий. (6) Написал он и Римской Церкви, умоляя не ходатайствовать за него и не лишать надежды на желанное мученичество. Стоит привести краткую выдержку в подтверждение сказанного. Вот его послание слово в слово: (7) «На пути от Сирии до Рима я сражаюсь днем и ночью, на суше и на море с дикими зверями, десятью леопардами, иначе говоря, отрядом в десять воинов, которые, если им делать добро, становятся еще хуже. Я даже учусь на их обидах, но тем «не оправдываюсь». (8) Хорошо, если бы звери были мне уже готовы; молюсь, да будут готовы послужить мне. Я буду ласкать их и уговаривать поскорее съесть меня. (Они со страху до некоторых не дотрагивались), а если они не захотят, я их заставлю. (9) Простите меня, я знаю, что мне полезно. Я теперь начинаю быть учеником; ничто мне не в радость — ни зримое, ни незримое, только бы встретить Иисуса Христа. Пусть огонь, и крест, и стая зверей; пусть разбросают мои кости, отрубят члены, смелют в муку все тело; пусть придут на меня муки дьявола — только бы встретить Иисуса Христа».

(10) Так писал он перечисленным Церквям из указанного города. Находясь уже за пределами Сирии, он писал из Трояды жителям Фила-

дельфии и в Смирну — Церкви и особо ее предстоятелю Поликарпу. Хорошо зная его как мужа апостольского, он, добрый, истинный пастырь, поручил ему свою антиохийскую паству и просил ревностно о ней заботиться. (11) Он же в письме к жителям Смирны говорит о Христе (не знаю, откуда заимствовал он эти сведения): «Знаю и верю, что после воскресения Он являлся во плоти. И когда Он пришел к Петру и бывшим с ним, Он сказал: «Потрогайте Меня, увидите, что Я не бестелесный дух». Они тотчас осязали Его и поверили».

(12) Знал о его мученичестве и Иринея; он упоминает о его посланиях и говорит: «Как сказал один наш человек, осужденный за исповедание Бога на съедение зверям: «Я пшеница Господня, и размалывают меня зубы зверей, чтобы я стал чистой мукой»».

(13) И Поликарп вспоминает о том же в послании своем к Филиппийцам. Приведем его слова: «Уговариваю вас всех повиноваться и терпеть. Вы воочию видели, как терпели не только блаженные Игнатий, Руф и Зосима, но и другие ваши люди, сам Павел и остальные апостолы. Верьте, что прошли они свой путь не вотще, а с верой и правдой и находятся сейчас в месте, уготованном у Господа, с Которым они и страдали, ибо любили не мир нынешний, а Того, Кто умер за нас и ради нас воскрешен Богом». И дальше он добавляет: (14) «Вы, как и Игнатий, писали мне, что если кто отправляется в Сирию, то пусть отвезет и ваши письма. Я так и сделаю при случае либо сам, либо через человека, который будет и вашим вестником. (15) Послания Игнатия, которые он писал ко мне, и другие, у меня оказавшиеся, я отправил вам, как вы и наказывали: они приложены к этому письму. Вы можете получить от них великую пользу: в них вера, терпение и наставление, как служить Господу».

Вот сведения об Игнатии; преемником его в Антиохии по епископству был Ерос.

37

Среди славных людей того времени был и Кодрат, отличавшийся, как и дочери Филиппа, даром пророчества. Известны и многие другие их современники — ряд мужей, пришедших на смену апостолов. Достойные ученики таких мужей, они повсюду продолжали устраивать Церкви, основания которых положили апостолы, шли всё дальше со своей проповедью и во всю ширь вселенной сеяли спасительные семена Царства Небесного.

(2) Многие из тогдашних учеников, чью душу слово Божие поразило великим любуемудрием, исполняли прежде всего спасительную заповедь: раздавали свое имущество бедным, а затем отправлялись путешествовать и выполнять дело евангелистов, спеша преподать слово веры тем, кто о ней вовсе не слышал, и передать книги Божественных Евангелий. (3) Заложив где-нибудь на чужбине только основание веры, они ставили пастырями других людей, поручали им только что приобретенную ниву, а сами, сопутствуемые Божией благодатью и помощью, отправлялись в другие страны и к другим народам. Множество чудес совершалось ими тогда силой Духа Божия, так что после первой же проповеди все до единого человека с готовностью воспринимали душой своей веру в Создателя всего мира. (4) Мы не можем перечислить по именам всех апостольских преемников, ставших по всей вселенной пастырями Церкви и евангелистами. Мы вспоминаем поименно только тех, о которых упоминается в апостольских, сохранных донныне записях апостольского учения.

38

Разумеется, к ним относятся Игнатий, упоминаемый в названных посланиях, и Климент; свое послание, всеми признанное, он написал Коринфской Церкви от лица Римской. В нем он приводит много мыслей из Послания к Евреям, выписывая некоторые дословно, и ясно доказывает, что Писание это не новое. (2) Поэтому, естественно, он решил причислить его к остальным Посланиям апостола. Павел писал евреям на родном языке, и одни говорят, что евангелист Лука, а другие, что сам Климент перевел его на греческий. (3) Последнее кажется более вероятным и по сходству языка в Климентовом послании и в Послании к Евреям, и по небольшой разнице между мыслями обоих писаний.

(4) Следует знать, что Клименту приписывают и другое послание, но мы знаем, что оно не так известно, как первое, и в древности его не знали. (5) С недавнего времени стали приписывать ему многословные, длинные диалоги Петра с Аппионом. Никто из древних о них не упоминает, и нет в них чистого апостольского правоверия. Итак, о несомненном послании Климента сказано ясно, как и о посланиях Игнатия и Поликарпа.

39

Папию приписывают пять сочинений под заглавием «Истолкование Господних изречений». О них как о единственных его произведениях упоминает и Иринея, говоря так: «Папий, слушавший Иоанна, друг Поликарпа, из древних христиан, засвидетельствовал это письменно в четвертой своей книге, ибо им сочинено пять книг».

(2) Так сказано у Иринея. Сам же Папий в предисловии к своему сочинению отнюдь не выдает себя за человека, лично видевшего и слышавшего святых апостолов, а говорит, что с верой ознакомили его люди, апостолам известные. Вот его собственные слова:

(3) «Я не замедлю в подтверждение истины восполнить мои толкования тем, чему я хорошо научился у старцев и что хорошо запомнил. Я с удовольствием слушал не многоречивых учителей, а тех, кто преподавал истину, не тех, кто повторяет заповеди других людей, а данные Господом о вере, исходящие от самой Истины. (4) Если же приходил человек, общавшийся со старцами, я расспрашивал об их беседах: что говорил Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома и Иаков, что Иоанн и Матфей или кто другой из учеников Господних; слушал, что говорит Аристион или пресвитер Иоанн, ученики Господни. Я понимал, что книги не приносят мне столько пользы, сколько живой, остающийся в душе голос».

(5) Следует обратить внимание, что Папий упоминает двух людей с именем Иоанна: одного, упомянутого им раньше вместе с Петром, Иаковом, Матфеем и прочими апостолами, он, несомненно, считает евангелистом Иоанном; другого Иоанна помещает в числе людей, стоявших рядом с апостолами, ставит впереди него Аристиона, прямо называя его пресвитером. (6) Правдивость этого сообщения подтверждается тем, что в Азии называли двух людей с этим именем, а в Ефесе и ныне есть две гробницы, и каждая зовется Иоанновой. На это необходимо обратить внимание: если не считать автором «Откровения», известного под именем Иоаннова, первого Иоанна, то, значит, все эти видения были второму.

(7) Папий, о котором мы сейчас говорим, признаёт, что слова апостольские он слышал от людей, с ним общавшихся; Аристиона же и пресвитера Иоанна слушал лично. Часто, упоминая их в своих книгах по имени, он передает их рассказы.

(8) Говорю это не зря: к приведенным уже словам Папия стóит присоединить и другие его рассказы, в которых он повествует и о некоторых чудесах, и о том, что он узнал по преданию. (9) Мы уже говорили, что апостол Филипп вместе с дочерьми проживал в Иераполе, а теперь расскажем, как Папий, их современник, вспоминает удивительную историю, слышанную им от дочерей Филиппа о воскрешении мертвого, тогда случившемся, и о чуде с Иустом, Варнавой по прозвищу: он выпил смертельный яд и по милости Господней не потерпел никакого вреда. (10) Этого Иуста после вознесения Господня святые апостолы поставили вместе с Матфием и молились, чтобы жребий выпал на того, кем вместо предателя Иуды они пополнили бы свое число. В «Деяниях» об этом написано так: «И поставили двоих: Иосифа, называемого Варнавой, который прозван Иустом, и Матфия, и, помолившись, сказали...».

(11) Он же передает и другие рассказы, дошедшие до него по устному преданию: некоторые странные притчи Спасителя, кое-что скорее баснословное. (12) Так, например, он говорит, что после воскресения мертвых будет тысячелетнее и плотское Царство Христово на этой самой земле. Я думаю, что он плохо истолковал апостольские слова и не понял их прообразовательного и таинственного смысла, ибо был ума малого. (13) Это явствует из его книг, хотя большинство церковных писателей, живших после него, очень уважало его, как писателя старого, и мнения его разделяли, например, Ириней и другие.

(14) Сообщает он в своей книге и другие слова Господни в передаче упомянутого Аристиона, а также рассказы пресвитера Иоанна. Отсылаем к ним людей любознательных, но считаем нужным сейчас же добавить ко всему сказанному рассказ о евангелисте Марке. (15) Вот что говорил пресвитер: «Марк был переводчиком Петра; он точно записал всё, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая всё так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно».

(16) Так говорит Папий о Марке; о Матфее он сообщает следующее: «Матфей записал беседы Иисуса по-еврейски, переводил их кто как мог».

(17) Он же пользуется первым Посланием Иоанна, а также Петра и рассказывает о женщине, которую обвиняли перед Господом во многих грехах. Рассказ этот есть в Евангелии от Евреев. Я счел необходимым все это добавить к сказанному.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

1

Около двенадцатого года царствования Траяна¹ скончался недавно упомянутый нами епископ Церкви Александрийской. Четвертым после апостолов нес это служение Прим. В этом же году в Риме Эвареста, скончавшегося на восьмом году своего епископства, сменил Александр, пятый приемник Петра и Павла.

2

Церковь Спасителя нашего и проповедь Его учения с каждым днем набирали сил и всё больше преуспевали; бедствия же пудеев, непрерывно

сменяясь, дошли до предела. На восемнадцатом году царствования Траяна иудеи подняли новое восстание, в котором погибло великое их множество. (2) В Александрии, остальном Египте и еще в Кириное, словно одушевленные каким-то страшным и мятежным духом, устремились они на греков, живших вместе с ними. Восстание разрасталось; в следующем году это была уже настоящая война. (3) Всем Египтом управлял тогда Лупп; в первом сражении случилось так, что греков одолели. Бежавшие в Александрию переловили и перебили иудеев, живших в городе. Лишившись их поддержки, киринейские иудеи начали под предводительством Лукуаса грабить египетскую землю; опустошение номов стало их постоянным занятием. Император выслал против них Марция Турбона с пешим войском, флотом, а также с конницей. (4) Турбон вел долгую и упорную войну, много раз вступал в сражения и перебил тысячи тысяч иудеев не только киринейских, но и живших в Египте, пришедших на помощь своему царю Лукуасу. (5) Император же, подозревая, что иудеи и в Месопотамии нападут на местное население, повелел Луцию Квиету очистить от них эту область. Луций, ведя с собой войско, истребил огромное количество тамошних иудеев, за что император и назначил его правителем Иудеи. Так рассказывают об этом и греческие историки, писавшие об этом времени.

3

Траян правил без 6 месяцев целых 20 лет. После него правление принял Элий Адриан. К нему Кодрат обратился с апологией, составленной в защиту нашей веры, так как некоторые злые люди старались не давать нам покоя. Это сочинение и сейчас имеется у большинства братьев; есть и у нас. Оно блестяще свидетельствует об уме и апостольском правоберии Кодрата. (2) О том, как давно он жил, можно судить по его собственным словам: «Дела нашего Спасителя всегда были очевидны, ибо были действительными: людей, которых Он исцелил, которых воскресил, видели не только в минуту их исцеления или воскресения; они всё время были на глазах не только когда Спаситель пребывал на земле, но и жили достаточно долго и после Его Воскресения, некоторые дожили и до наших времен».

(3) Таков был Кодрат. И Аристид, твердый последователь нашей веры, подобно Кодрату, поднес Адриану апологию ее. Сочинение это и доныне сохраняется у многих.

4

В третий год того же царствования² скончался епископ Александр, десять лет управлявший Римской Церковью; преемником его стал Ксист. В Александрии около того же времени на десятом году своего служения ушел из жизни Прим. Его преемником стал Иуст.

5

Списка иерусалимских епископов, указывавшего время их служения, я нигде не нашел (говорят, правда, что они были недолговечны). (2) Из письменных источников я только узнал, что до осады Иерусалима Адрианом их было пятнадцать, преемственно сменявших друг друга, что все они были исконными евреями и Христово учение приняли искренне, так что люди, которые могли об этом судить, сочли их достойными епископского служения. Вся Церковь у них состояла из уверовавших евреев, начиная от апостолов и до тех, кто дожил до той осады, когда иудеи, опять отпавшие от римлян, были разбиты в нелегкой борьбе.

(3) Так как с этого времени епископов из обрезанных больше не было, то следует перечислить их, начиная с первого. Первым был Иаков, именуемый братом Господним; вторым — Симеон, третьим — Иуст, Закхей — четвертым, пятым — Товия, шестым — Вениамин, Иоанн — седьмым, восьмым — Матфий, девятым — Филипп, десятым — Сенека, одиннадцатым — Иуст, двенадцатым — Левий, тринадцатым — Ефрем, четырнадцатым — Иосиф, последним, пятнадцатым — Иуда. (4) Столько было в Иерусалиме епископов, от апостолов и до нынешнего времени; все они из обрезанных. (5) В двенадцатый год правления Адриана Ксист, десять лет епископствовавший в Римской Церкви, скончался. Преемником его стал Телесфор, седьмой после апостолов. Спустя год и несколько месяцев предстоятелем Александрийской Церкви стал Евмен, шестой по счету, после смерти своего предшественника, управлявшего Церковью одиннадцать лет.

6

Так вот, иудеи восстали вновь, и восстание их всё разрасталось. Руф, правитель Иудеи, с войском, присланным ему в помощь императором, безжалостно, пользуясь их безумием, преследовал и уничтожал их десятками тысяч: мужчин, женщин, детей — всех заодно; всю страну их, по закону войны, поработил. (2) Вождем иудеев был тогда человек, по имени Варкохеба, что значит «звезда», — убийца и разбойник; он, ссылаясь на это имя, внушил рабам, будто он светило, спустившееся с неба, (3) дабы чудом даровать им, замученным, свет.

На восемнадцатом году правления Адриана война была в разгаре; осада Бетферы (это был очень укрепленный городок недалеко от Иерусалима) затянулась; мятежники гибли от голода и жажды и дошли до последней крайности. Виновный в этом безумец понес достойное наказание; а по законодательному решению и распоряжению Адриана, всему народу запрещено было с того времени ногой ступать на землю в окрестностях Иерусалима; не разрешалось даже издали взглянуть на родные места. Это пишет Аристон из Пеллы.

(14) Так пришел в запустение город иудеев; никого не осталось из старых жителей, и его заселил чужой народ; здесь возник потом римский город с другим именем: его называли Элией в честь императора Элия Адриана. Тамошняя Церковь составила тоже из язычников, и первым после епископов из обрезанных принял служение в ней Марк.

7

Словно яркие звезды, сияли по всей вселенной церкви; вера в Спасителя и Господа нашего Иисуса Христа была среди всего рода человеческого в расцвете, когда демон, ненавистник прекрасного, враг истины, неустанный противник человеческого спасения, ополчился на Церковь, пустив в ход всяческие уловки; раньше он подготовлял гонения извне, теперь, лишенный этой возможности, (2) воспользовался, чтобы губить души, услугами обманщиков и фокусников; изобретая разные способы борьбы, выдумывал он всяческие средства, чтобы эти фокусники и обманщики, прикрываясь именем нашей веры, увлекали души уловленных ими верующих в глубину погибели, незнакомых же с верой своими деяниями отвращали от пути к слову спасения.

(13) От Менандра, преемника Симона, упомянутого нами раньше, изошла словно какая-то змееподобная сила, двуустая и двуглавая, которая породила создателей двух разных ересей: Сатурнина, антиохийца родом, и Василида, александрийца. Один в Сирии, а другой в Египте

открыли школы богомерзких ересей. (4) Иринея говорит, что Сатурнин повторял большинство лживых выдумок Менаандра; Василид же, ссылаясь на что-то несказанное, уносился мыслью в бесконечное и придумывал чудовищные сказки для своей нечестивой ереси.

(5) Тогда же многие церковные писатели боролись за истину и силой разума отстаивали апостольскую и церковную веру. Некоторые из них оставили и для будущих поколений свои писания — оружие против названных ересей. (6) До нас дошло сочинение знаменитейшего писателя того времени Агриппы Кастора — уничтожающее изобличение Василида, показывающее страшную ложь его ереси. Раскрывая ее тайны, Агриппа говорит, что Василид составил 24 книги на Евангелие, выдумал себе пророков Варкавву, Варкофа и других, никогда не существовавших и получивших эти варварские имена, чтобы поразить людей, способных такому поражаться; он учит вкушать идоложертвенное и спокойно отречься от веры во время гонений; предписывает, следуя Пифагору, пятилетнее молчание приходящим к нему. (8) Подобрал другие, подобные же примеры, упомянутый писатель превосходно рассмотрел и воочию показал заблуждения Василидовой ереси. (9) Иринея пишет, что жил в это же время Карпократ, отец другой ереси — ереси гностиков. Эти уже не втайне, как Симон, но открыто занимались магическими операциями, словно каким-то великим делом, похвалялись своим тщательно изготовленным волшебным питьем, общением с демонами, их спутниками, посылающими сновидения, и прочим в том же роде. И соответственно они учили, что желающие в совершенстве постичь их мистерии, вернее, их мерзости, должны совершать поступки постыднейшие: они не смогут ускользнуть от космических властителей (так они их называли) иначе, как удовлетворив их своим бесстыдным поведением. (10) С помощью таких прислужников злорадный демон обрек вечной гибели людей, на горе себе обманутых, а язычникам предоставил полную возможность хулить слово Божие: основываясь на толках о тех людях, поливали они клеветой весь христианский народ. (11) Потому главным образом и распространилось среди язычников нечестивое и нелепейшее подозрение в том, что мы вступаем в недозволенную связь с матерями и сестрами и вкушаем ужасную пищу. (12) Держалось оно, правда, не долго: истина крепка сама собой, и свет ее со временем ярко разгорается. (13) Новые козни врагов тут же рушились, обличаемые самой деятельностью их; ереси одна за другой предлагали новые учения; прежние распадались, теряясь во множестве разнообразных мыслей, и исчезали. Росла и крепла всегда неизменная, сияющая Церковь, вселенская и единая истинная, озаряющая всех — и греков, и варваров — светом Божественного устройства и философии, величавой, беспримесной, свободной, мудрой и чистой. (14) Потухла со временем клевета на нашу веру, и наше учение осталось единственным, господствующим и общепризнанным, ибо превосходило все другие величием и мудростью своих Божественно-философских догматов. Сейчас никто уже не осмелится ни хулить нашу веру, ни клеветать на нее так, как это любили раньше делать наши противники.

(15) Впрочем, в те времена истина выводила на арену многих своих борцов, сражавшихся с безбожными ересями и устно, и письменно.

8

Среди них известен Егезипп, на которого мы уже много раз ссылались, заимствуя из сообщаемого им предания о временах апостольских.

(2) Он в пяти книгах своих «Записей»³ передает самым простым слогом точное предание об апостольской проповеди и указывает время, когда он стал известен, так как упоминает тех, кто в старину ставил идолов: «Им воздвигали кенотафы и храмы, как это делают и донныне; поставили и рабу кесаря Адриана Антиною, который жил в наше время и в честь которого справляются Антиноевы игры. Основал Адриан и город, соименный Антиною, и учредил коллегию пророков».

(3) Тогда жил и Иустин, искренний любитель истинной философии; обучившись у греков, он занимался их науками. И он указывает свое время в Апологии к Антонину:

«Стóит упомянуть и жившего в наши дни Антиноя, которого все со страху спешили чтить как бога, хотя и знали, кто он и откуда». (4) Он же сообщает о бывшей тогда иудейской войне следующее: «В нынешней иудейской войне Варкохеба, предводитель иудейского восстания, приказывал жестоко пытаться только христиан, если они не отрекались от Христа и отказывались хулить Его».

(5) Он же пишет, что обратился от греческой философии к почитанию Бога не бездумно, а по рассуждению: «Я сам любил учение Платона, но, слыша клевету на христиан и видя, как они бесстрашны перед смертью и перед всем, что считается страшным, я подумал: невозможно, чтобы такие люди жили в пороках и наслаждениях; человек, любящий наслаждение, невоздержанный и считающий, что хорошо есть человеческое мясо, может ли приветствовать смерть как избавление от всех страстей? Не постареется ли он всячески продлить земную жизнь и скрываться от властей, а не доносить на себя, чтобы его казнили?»

(6) Он же пишет, что Адриан получил от Серенния Гранниана, известного наместника, письмо о христианах: несправедливо без всякого обвинения, только в угоду орущей толпе, без суда казнить их. Император в ответ написал Минуцию Фундану, проконсулу Азии, приказывая никого не судить без обвинения и обоснованного обличения. (7) Иустин прилагает и копию этого письма в латинском подлиннике, предваряя его такими словами: «Мы могли бы просить вас о том, чего хотим: о суде над нами на основании письма величайшего и славнейшего кесаря Адриана, отца вашего, но мы обращаемся к вам потому, что наша просьба справедлива. Прилагаем копию Адрианова письма, дабы вы знали, что мы и в этом говорим правду. Вот она».

(7) Затем названный писатель дает латинскую копию, которую мы, в меру своих сил, перевели по-гречески.

9

«Минуцию Фундану. Я получил письмо от Серенния Гранниана, человека известного, твоего предшественника. Мне кажется, что дело это нельзя оставить без рассмотрения; нельзя, чтобы люди жили, не зная покоя, а на доносчиков была возложена обязанность вредить и злодействовать».

(2) Если жители провинции могут подтвердить свое обвинение против христиан и отвечать перед судом, то пусть этим путем и действуют, но не требованиями и воплями. Весьма приличествует, в случае обвинения, произвести тебе расследование. (3) Если кто может доказать свое обвинение, а именно: что они поступают противозаконно, тогда в соответствии с преступлением и установи наказание. Но клянусь Гераклом! Если кто сделал из доносов занятие, положи предел этому безобразию и сообразно, как наказывать за это». Такова копия Адрианова письма.

10

Адриан вернул долг земле после 21-го года царствования⁴; преемником его стал Антонин, прозванный Благочестивым. В первый же год его царствования ушел из жизни Телесфор, на одиннадцатом году своего служения, и жребий Римского епископства выпал Гигину. Ириней пишет, что Телесфор славно отметил конец своей жизни мученичеством, и сообщает, что в это же время при упомянутом епископе Гигине стали в Риме известны Валентин, создатель собственной ереси, и Кердон, основоположник Маркионова заблуждения. Он пишет так:

11

«Валентин прибыл в Рим при Гигине, вошел в силу и славу при Пии и продержался до Аникета. Кердон, предшественник Маркиона, появился тоже при Гигине, девятом епископе. Он пришел в Церковь, всенародно принес покаяние, но образ жизни вел такой: то тайком поучал, то опять калялся; уличаемый теми, кого он учил злему, удалился от общения с братьями».

(2) Так пишет он в третьей книге своего сочинения «Против ересей», а в первой рассказывает о Кердоне следующее: «Некто Кердон, исходя из того, что он усвоил от учеников Симона (прибыл он в Рим при Гигине, девятом епископе, считая от апостолов), учил, что Бог, проповедуемый Законом и пророками, не есть Отец Господа нашего Иисуса Христа; Его отца можно познать, а Тот Бог непознаваем; Тот справедлив, а этот благостен. Маркион, родом с Понта, заимствовал у него это учение и развил его, бесстыдно богохульствуя».

(3) Этот же Ириней убедительно раскрыл бездну пагубы в Валентиновом учении, связанном со столькими заблуждениями; он обнажил его скрытое зло, притаившееся, будто змея в норе. (4) Современником их, пишет Ириней, был еще некий Марк, чрезвычайно искусный в магических выдумках. Ириней так описывает их постыдные посвящения и мерзкие мистерии:

(5) «Они готовят брачный чертог и совершают посвящение, произнося над посвящаемыми какие-то заклинания; они говорят, что это духовный брак, подобный небесным союзам. Другие ведут посвящаемых к воде и крестят их с такими словами: «Во имя непознаваемого отца, во имя истины, матери всего, во имя снизошедшего Иисуса». Некоторые произносят при этом еврейские слова к вящему потрясению посвящаемых».

(6) После четырех лет епископства Гигин скончался, и место его в Риме занял Пий. В Александрии после Эвмена, скончавшегося через полных тринадцать лет епископства, пастырем стал Марк, несший это служение десять лет; его принял, по смерти Марка, Келадион. (7) В Риме после Пия, скончавшегося на пятнадцатом году своего епископства, предстоятелем Церкви стал Аникет. Егезипп пишет, что он при нем прибыл в Рим и оставался там до епископства Елевфера.

(8) В это время в полном расцвете сил был Иустин, который защищал слово Божие в философском облике и в своих писаниях боролся за веру. Он написал книгу против Маркиона, где упоминает, что составлял ее еще при жизни того. Он говорит так: «Маркион с Понта и теперь еще учит доверчивых людей, что есть некий бог, больший, чем Создатель. Во всем роде человеческого нашел он людей, которых с помощью демонских внушений убедил богохульствовать и отрицать, что Творец всего мира

есть Отец Христа; мир создан каким-то другим богом, бóльшим, чем Он. Все наставленные такими учителями называются христианами; так и философы, придерживающиеся не одних и тех же мыслей, именуются одним и тем же именем, от философии взятым».

(10) В заключение он добавляет: «Есть у нас сочинение против всех возникших ересей. Если пожелаете прочесть, предоставляю».

(11) Тот же Иустин достаточно потрудился, споря с греками. Он обратился и к императору Антонину, прозванному Благочестивым, и к римскому сенату с произведениями, содержащими защиту нашей веры; жил в Риме. В Апологии он сам говорит, кто он и откуда.

12

«Самодержцу Титу Элию Адриану, Антонину Благочестивому, кесарю Августу; сыну Вериссиму, философу; Лудию, родному сыну кесаря философа и усыновленному Благочестивым, любителю просвещения, к священному сенату и ко всему народу римскому обращается с прощением за людей, несправедливо всеми народами ненавидимых и обижаемых, Иустин, сын Приска, сына Вакхия, уроженец Флавия Неаполя в Палестинской Сирии, один из этих людей».

Тот же император, получив подобные же прошения и от других братьев наших, живущих в Азии и всячески притесняемых от местного населения, обратился к асийскому Собранию со следующим распоряжением:

13

«Самодержец, кесарь Марк Аврелий Антонин Август Армянский, верховный жрец, народный трибун в пятнадцатый раз и консул в третий, приветствует асийское Собрание. (2) Я знаю, что сами боги озабочены тем, чтобы такие люди от них не укрылись. Гораздо сильнее, чем вы, могут наказать они людей, не желающих им поклоняться. (3) Тех, кому вы не даете покоя, вы только укрепляете в их вере, хотя обвиняете в безбожии. Допустим, что при обвинении у них есть свободный выбор: они предпочтут умереть за своего Бога. Потому они и одерживают победу, готовые скорее отдать душу свою, чем сделать то, что вы от них требуете. (4) Что же касается землетрясений, бывших и нынешних, то уместно вам напомнить, что при таких бедствиях вы всякий раз падаете духом: сравните поведение их и свое. (5) Они полны надеждой на Бога, а вы за все время о богах и не думаете, и не служите Бессмертному; христиан же, которые Ему служат, гоните и преследуете до смерти. (6) Заступаясь за них, многие правители провинций писали нашему божественному отцу, и он ответил им, приказывая не беспокоить христиан, если окажется, что они ничего не замышляют против римского владычества. И мне многие давали знать о них, и я отвечал им согласно с мнением нашего отца. (7) И если кто-то будет упорно обвинять христианина как такового, то с обвиняемого снимается обвинение, если он и действительно христианин, а обвинитель подлежит суду. Прочтено в Ефесе асийскому Собранию»⁵.

(8) О таком ходе событий свидетельствует современный им епископ города Сард Мелитон, известный по Апологии, которую он написал в защиту нашей веры императору Веру.

14

В то время, когда Аникет управлял Римской Церковью, был еще жив Поликарп; он прибыл в Рим поговорить с Аникетом и разобраться, когда

праздновать Пасху. Об этом пишет Иринея. (2) Передает он и другой рассказ о Поликарпе, который следует присоединить к уже о нем известному.

Из третьей книги Иринея «Против ересей»:

(3) «Поликарп не только слушал наставления апостолов и общался со многими, кто видел Господа, но и в епископы Смирнской Церкви в Азии поставлен апостолами. (4) Мы видели его в ранней юности (он жил очень долго и ушел из жизни в глубокой старости, явно и со славой пострадав за Христа); он учил всегда тому, в чем его наставляли апостолы, что передает Церковь и что только и есть истина. (5) Все асийские Церкви и преемники Поликарпа, вплоть до нынешних, свидетельствуют, что он свидетель истины более верный и заслуживающий гораздо большего доверия, чем Валентин, Маркион и прочие безумцы. Поликарп, будучи при Аникете в Риме, многих вернул от тех еретиков в Церковь Божию, проповедуя, что от апостолов принял он учение истины, единое и единственное — то, которое передает Церковь.

(6) Есть люди, слышавшие от него, как Иоанн, ученик Господень, зашел в Ефесе в баню и, увидав там Керинфа, не вымывшись, кинулся прочь, приговаривая: «Бежим, как бы не обрушилась баня: там ведь Керинф, враг истины». (7) Тот же Поликарп, встретившись однажды с Маркионом, на его слова «Узнаешь нас?» ответил: «Узнаю, узнаю первенца сатаны». До такой степени апостолы и ученики их остерегались даже разговора с теми, кто искажал истину. И Павел ведь сказал: «Еретика после первого и второго вразумления остерегайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден». Есть послание Поликарпа к Филиппийцам, очень сильное; желающие спасения и думающие о нем могут из него узнать и образ его веры и услышать проповедь истины».

(9) Вот слова Иринея: «Поликарп в этом послании к Филиппийцам (оно дошло до нас) пользуется свидетельствами из первого Петрова Послания».

(10) Антонин, прозванный Благочестивым, скончался на двадцать втором году царствования⁶. Преемником его был его сын, Марк Аврелий Вер, называемый тоже Антонином, вместе с братом Луцием.

15

В это время Асию потрясло великое гонение, и Поликарп завершил жизнь мученичеством. Я считаю необходимым внести в это повествование запись о конце его, дошедшую до нас. (2) Есть послание от лица Церкви, которой он управлял, к местным Церквам, так излагающее тогдашнее событие:

(3) «Церковь Божия, нашедшая пристанище в Смирне, Церкви Божией в Филомелии⁷ и всем местам, где нашла пристанище святая вселенская Церковь, — милость, мир и любовь Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа да умножатся. Мы написали вам, братья, о мучениках и блаженном Поликарпе, который словно запечатал и прекратил гонение своим мученичеством».

(4) Непосредственно за этим и до рассказа о Поликарпе они повествуют об остальных мучениках и описывают их стойкость в страданиях. Толпа, стоявшая кругом, была поражена, глядя, как тела то рассекают бичами до артерий и жил, так что видны в самых тайниках тела внутренности, то укладывают на колючие морские раковины и острые лезвия. После всяческих мучений и пыток их, наконец, бросили на съедение зве-

рям. (5) Особенно, говорят, отличился благородный Германик, поправший, по Божией милости, врожденный страх телесной смерти. Проконсул хотел переубедить его: указывал на его возраст, старался, ссылаясь на его расцветающую юность, возбудить в нем жалость к себе, но юноша немедля, с готовностью привлек на себя зверя, дразнил его и натравливал, лишь бы поскорее избавиться от этой жизни с ее неправдой и беззаконием. (6) Видя эту прекрасную смерть, изумляясь мужеству мученика, возлюбившего Бога, дивясь вообще доблести рода христианского, толпа начала дружно вопить: «Смерть безбожникам! Разыскать Поликарпа!». (7) Эти крики вызвали большое смятение, и некий фригиец, именем Квинт, недавно прибывший из Фригии, увидав зверей и грозные орудия пыток, не помня себя от страха, ослабел душой и отрекся от спасения. (8) В упомянутом сочинении рассказано, как он, очертя голову, ни о чем не подумав, побежал с другими в суд, был схвачен и всем ясно показал, что не следует ни опасности искать, ни безрассудно храбриться. На этом и заканчивается рассказ о мучениках. (9) Дивный же Поликарп, услышав первые о них известия, не встревожился и пребывал в настроении ровном и спокойном. Он хотел оставаться тут же в городе, но уступил уговорам и упрашиваниям окружающих и отправился в деревню, недалеко от города; жил он там с несколькими людьми и только неустанно днем и ночью молился Господу, прося о мире и вымаливая его для Церквей по всей вселенной: это была его обычная молитва. (10) За три дня до того, как был он схвачен, ночью ему, стоящему на молитве, явилось видение: подстилка под его головой сразу вспыхнула и сгорела дотла. Проснувшись, он тут же истолковал присутствующим это явление и не только предсказал будущее, но прямо объявил своим, что надлежит ему умереть за Христа в огне. (11) К розыскам его приложено было всяческое старание, и братская любовь вынудила его перебраться в другую деревню, куда вскоре пришли и преследователи. Схватив двух тамошних рабов, они, избив одного, направились по его указанию к убежищу Поликарпа. (12) Пришли они поздно и узнали, что он лежит наверху. Отсюда ему можно было перейти в другой дом, но он не захотел, сказав: «Да будет воля Божия». (13) Зная, что преследователи уже тут, он, как рассказывают, сошел вниз и стал беседовать с ними с таким сияющим кротким лицом, что им, раньше его не знавшим, показалось, будто они видят чудо; глядя на его глубокую старость, на его величавую и спокойную манеру держаться, они подумали, стоило ли так стараться, чтобы схватить такого старца. (14) Он же немедленно приказывает поставить им стол, предлагает поесть досыта и просит дать ему один час спокойно помолиться; это разрешили; он, встав, стал молиться и был так исполнен Божией благодати, что присутствующие, слушая его молитву, перепугались и многие стали раскаиваться в том, что собираются погубить такого почтенного, угодного Богу старца. (15) О следующих событиях повесть о Поликарпе сообщает дословно так:

«Когда он окончил молитву и помянул всех, когда-либо общавшихся с ним, незаметных и великих, славных и неизвестных, и всю вселенскую Церковь, пришло время отъезда; Поликарпа посадили на осла и повезли в город; была Великая Суббота. Ему повстречались иринарх⁸ Герод и отец его Никита. Они пересадили его в повозку и, сидя рядом, стали его уговаривать: «Что плохого сказать: «Владыка кесарь», принести жертву и сохранить себе жизнь?» (16) Поликарп сначала не отвечал, а когда они стали приставать к нему, сказал: «Что вы мне советуете, делать не соби-

раюсь». Не успев в своих уговорах, они с бранью и угрозами выкинули его из повозки с такой силой, что он, падая, ободрал себе голень. Не обращая на это внимания, он, словно с ним ничего не случилось, бодро и торопливо пошел на площадь, куда его вели. (17) На площади стоял такой шум, что многим ничего не было слышно, но Поликарпу, когда он пришел на площадь, был голос с неба: «Крепись, Поликарп, и мужайся». Говорившего никто не видел, а голос слышали многие наши. (18) Когда его привели, был великий шум: услышали, что Поликарпа схватили. Когда он, наконец, подошел, проконсул спросил его: «Ты Поликарп?» и после утвердительного ответа стал уговаривать отречься: «Уважь свою старость» и прочее, что им привычно говорить: «Поклянись фортуной кесаря, одумайся, скажи: «Смерть безбожникам!»» (19) Поликарп помрачнел лицом и, поглядев на всю толпу на площади, погрозил ей рукой и, взглянув на небо, сказал: «Смерть безбожникам!» (20) А проконсул настаивал, говоря: «Поклянись, и я отпущу тебя; обругай Христа». Поликарп же сказал: «86 лет я служу Ему, и ничем Он меня не обидел. Могу ли хулить Царя моего, спасшего меня?» (21) Тот опять настаивал и говорил: «Поклянись фортуной кесаря». — «Мысли у тебя насчет того, чтобы я поклялся фортуной кесаря, пустые. А как ты притворяешься, что не знаешь, кто я, то выслушай слово свободное: я христианин; если хочешь узнать учение христианское, отведи на это день и выслушай». (22) Проконсул сказал: «Убеди народ». Поликарп сказал: «Тебя я удостоил разговора, потому что нас наставили воздавать подобающую честь властям и правителям, поставленным Богом, если это нам не на пагубу. Они же, по-моему, не достойны того, чтобы перед ними защищаться». (23) Проконсул сказал: «У меня звери: напущу на тебя, если не переменишь мыслей». Он же сказал: «Зови. Нельзя нам менять хорошее на плохое; хорошо отойти от худого к справедливому». Он опять ему: «Усмирю тебя огнем, если тебе ничем звери и если не передумаешь». (24) Поликарп сказал: «Ты грозишь огнем, который горит свое время и скоро гаснет; а не знаешь ты, что для будущего суда и вечного наказания нечестивцам готов огонь. Зачем медлишь? Делай, что хочешь!» (25) Говоря это и еще многое, он исполнился мужества и радости, и лицо его озарено было благодатью; он не смутился от слов проконсула, но проконсул вышел из себя и отправил глашатая трижды объявить на площади: «Поликарп признал себя христианином». (26) Когда глашатай сказал это, тогда вся толпа язычников и иудеев, проживающих в Смирне, не в силах сдержаться, подняла неистовый рев: «Он учитель Асии, он отец христиан; наших богов отрицает и многих учит не приносить им жертв и не чтить их». (27) Говоря так, они стали кричать и просить аснарха Филиппа выпустить на Поликарпа льва. Он сказал, что это нельзя, потому что борьба со зверями закончена. Тогда решили единодушно кричать, чтобы Поликарпа живого сжечь. (28) Надлежало исполниться его видению с подушкой, когда, стоя на молитве, увидел он, что она горит, и, обратившись к окружающим его верным, пророчески сказал: «Надлежит мне сгореть живому». (29) И вот, это произошло очень быстро, скорее, чем было сказано. Немедленно толпы людей наносили дров и хвороста из мастерских и бань; особенно старались по своему обыкновению иудеи. (30) Когда костер был готов. Поликарп снял с себя всю одежду, расстегнул пояс и попытался развязать обувь, чего раньше никогда не делал, потому что каждый верный всегда старался поскорее прикоснуться к его телу. Он всегда был почитаем; уважали его добрую жизнь и его старость. (31) Сразу же разложили вокруг

все принадлежности костра, но, когда хотели пригвоздить его, он сказал: «Оставьте меня так: Подающий мне силу вынести огонь подает и без ваших гвоздей стоять спокойно на костре». Они не пригвоздили его, а только привязали. (32) Он же, стоя с руками назади, привязанный, словно отборный овен из большого стада, приносимый в жертву всеожожения, угодную Богу Вседержителю, сказал: (33) «Отец возлюбленного и прославленного Сына Твоего Иисуса Христа, через Которого мы познали Тебя, Бог Ангелов и Сил, демонов, всякой твари и всех праведных, живущих пред лицом Твоим, славаю Тебя, что Ты удостоил меня в этот день и час в числе мучеников Твоих получить часть в чаше Христа Твоего (34), ради воскресения в жизнь вечную души и тела, в нетлении Духа Святого. Да буду принят как один из них сегодня пред лицо Твое в жертву тучную и желанную (35), ибо Ты ее заранее уготовал, предвозвестил и принес, Боже истинный, не знающий лжи. Поэтому за всё Тебя благодарю, Тебя славаю, Тебя превозношу через вечного Архиерея, Иисуса Христа, возлюбленного Сына Твоего, чрез Которого и с Ним вместе в Духе Святом слава Тебе и ныне и в будущие века. Аминь». (36) Когда он вознес это «Аминь» и закончил молитву, приставленные к костру зажгли огонь. Вспыхнуло большое пламя, и мы, которым дано было увидеть, увидели чудо; мы и уцелели, чтоб рассказать остальным о происшедшем. (37) Пламя образовало нечто вроде свода; словно парус, полный ветром, оградил кругом тело мученика, и он стоял посередине не как плоть горящая, а как золото и серебро, очищаемое огнем в печи. Мы ощущали благоухание, как от курящегося ладана и какого-то другого драгоценного аромата. (38) Наконец беззаконные увидели, что не могут уничтожить его тело огнем, и велели палачу пронзить его мечом. (39) Когда он это сделал, то хлынуло столько крови, что потушило огонь, и вся толпа изумлялась: какая великая разница между неверными и избранными, из которых самым дивным был в наше время он, учитель апостольский и пророк, бывший епископом вселенской Церкви в Смирне. Всякое слово, исшедшее из уст его, исполнялось и исполнится.

(40) Лукавый враг и завистник, противник праведных, видя величие его мученичества, безукоризненный от начала образ жизни, зная, что он увенчан венцом бессмертия и награду унесет неоспоримую, постарался, чтобы мы не взяли его тела, хотя многие хотели это сделать и иметь частицу его святой плоти. (41) Они убедили Никиту, отца Герода, брата Алки, упросить проконсула не отдавать его тела: «Как бы они, бросив Распятого, не стали почитать его». Это говорили они по подсказке и настоянию иудеев, которые уследили, что мы собираемся взять его с костра, и не понимали, что мы не можем ни оставить Христа, пострадавшего ради спасения всего мира спасаемых, ни почитать кого-либо другого; (42) Ему мы поклоняемся как Сыну Божию; мучеников же, как и достойно, любим как учеников Христа, Ему подражающих, за их непревзойденную преданность своему Царю и Учителю. Довелось бы и нам стать их собеседниками и соучениками!

(43) Центурион, видя иудейскую склочность, положил его тело на виду у всех, как это у них принято, и сжег его; мы же потом собрали его кости, которые дороже драгоценных камней и благороднее золота, и положили их где следовало. (44) Там по возможности Господь даст и нам, собравшимся в ликованиях и радости, отпраздновать день рождения Его мученика в память прежних борцов за веру, в поучение и подготовку будущих. (45) Это вот о блаженном Поликарпе, пострадавшем в Смирне

двенадцатым после одиннадцати, из Филадельфии, но его вспоминают больше всех, и даже язычники повсюду о нем толкуют.

(46) О том, что касается Поликарпа, дивного мужа апостольского, и о том, какого конца был он удостоен, рассказывают братья Смирнской Церкви в послании, мной упомянутом. Присоединено в этом писании и сообщение о других мучениках, пострадавших в той же Смирне почти одновременно с Поликарпом. Среди них был Митродор, как будто пресвитер Маркионовой ереси; он погиб на костре. (47) Из тогдашних мучеников особенно прославлен был некий Пионий: его пространное исповедание, его смелые речи, защита веры перед народом и властями, поучения народу, ласковое обращение с павшими в испытаниях гонения, утешения братьям, которые навещали его в тюрьме; сведения о том, какие пытки он выдержал, о его дальнейших страданиях, о том, как его пригвоздили, о его мужестве на костре и его кончине после всех дивных дел его — об этом со всей полнотой изложено в сочинении о нем, к которому я и отсылаю тех, кто любит такое чтение. Писание это мы включили в нашу сводку о древних мучениках. (48) Есть тут же отчеты и о других замученных в асийском городе Пергаме: о Карпе, Папиле и женщине Агафонике, со славой скончавшихся после многократного и славного исповедания.

16

В это же время недавно упомянутый нами Иустин, вручивший вторую книгу в защиту нашей веры упомянутым императорам, украсился святым мученичеством. Философ Крискент, который образом жизни и нравом старался заслужить свое имя киника, задумал коварный план. Иустин, часто беседуя с ним в присутствии слушателей, поправлял его и в конце концов, отстаивая истину, получил в награду победный венец мученичества. (2) Воистину философствующий, он в названной Апологии, предвидя то, что еще не совершилось, прямо так и говорит: (3) «Я ожидаю, что кто-нибудь из названных мною будет злоумышлять против меня и наденет на меня колодки, вот хотя бы Крискент; любит он вовсе не мудрость, а шумиху. Не достоин имени философа человек, который говорит о том, чего не знает. Он публично заявляет, что христиане безбожники и нечестивцы, и делает это, чтобы доставить удовольствие и радость людям, сбившимся с толку. (4) Он или кидается на нас, не зная Христова учения, и тогда он негодяй из негодяев; он гораздо ниже простых людей, которые часто остерегаются говорить о том, чего не знают, и не дают ложных показаний. Или же, узнав это учение, он не понял его величия, или, поняв, поступает по-прежнему, чтобы его не заподозрили, будто и он христианин; (5) в таком случае он глупейший негодяй, раб страха и бессмысленного общепринятого мнения. Предложив ему несколько вопросов, я понял, что он действительно ничего не знает, и уличил его в этом. Я хочу, чтобы вам это было известно. А что я говорю правду, то я готов, если наши споры не были доведены до вас, спорить с ним в вашем присутствии: это тоже было бы дело царственное. (6) Если же вам известны мои вопросы и его ответы, то вам ясно, что он ничего нашего не знает; если же что и знает, но, как я сказал раньше, не осмеливается сказать это, боясь слушателей, то он не мудрость любит, а славу и не считается с прекрасным словом Сократа».

(7) Так пишет Иустин. А что он кончил жизнь, как и предвидел, от козней Крискента, о том многократно свидетельствует в своих произведениях Татиан, который в молодости был софистом, занимался греческими

науками, приобрел тут немалую славу. В своей книге «Против эллинов» он говорит так: «Дивный Иустин правильно объявил, что вышеназванные люди подобны разбойникам». (8) Потом, поговорив о философах, он заключает так: «Крискент, угнездившийся в великом городе, выделялся любовью к отрокам и был весьма сребролюбив. (9) Советуя презирать смерть, он сам так боялся смерти, что постарался, как великому злу, предать смерти Иустина, потому что Иустин, проповедуя истину, избличал в философах обжор и обманщиков».

Вот, по его словам, причина мученической смерти Иустина.

17

Иустин в первой своей Апологии вспоминает мучеников, пострадавших до него и его борьбы. Поучителен один его рассказ. (2) Пишет он так: «Некая женщина жила с развратником мужем и сама была раньше развратницей, но, познакомившись с учением Христовым, образумилась и пыталась образумить и своего мужа. Она рассказывала ему об учении Христа и о наказании в огне вечном людям, живущих беспутно, а не в чистоте и не по здравому рассуждению. (3) Он продолжал жить в распутстве и своим поведением отвратил от себя жену. Женщина, считая нечестьем и в дальнейшем делить ложе с мужем, который, вопреки закону природы и вопреки справедливости, старался все сделать средством наслаждения, решила разорвать их союз. (4) Родные стали ее умолять и советовали подождать, в надежде, что муж еще переменится. Она заставила себя остаться. (5) Муж ее уехал в Александрию, и, когда ей сообщили, что он ведет себя еще безобразнее, она, чтобы не быть причастной к его неправде и нечестью, оставаясь в браке и живя общей жизнью, дала ему то, что у вас называется «разводной». (6) А ее прекрасный муж (ему следовало бы радоваться, что жена, которая раньше, не задумываясь, весело пьянствовала и распутничала со слугами и поденщиками, положила этому конец и хотела, чтобы он положил конец такому поведению), когда она ушла от него против его воли, подал на нее в суд, говоря, что она христианка. (7) Жена подала тебе, император, прошение разрешить ей сначала уладить все домашние дела и затем уже, после приведения всего в порядок, начать защиту. Ты это ей разрешил. (8) Бывший муж ее, которому сейчас не в чем было ее уличить, решил напасть на некоего Птолемея, наставника ее в христианском учении, которого Урбикий осудил. (9) Повел муж дело таким образом: центуриона, своего друга, он подговорил схватить Птолемея и только спросить его, христианин ли он; Птолемей, человек правдивый, мыслящий честно и прямо, исповедал себя христианином. Центурион заковал его и долго мучил в темнице. (10) Наконец его повели к Урбикию, и тут опять-таки допрос был об одном: христианин ли он? И опять же, сознавая благо, полученное им от Христа учения, исповедал Птолемей это училище Божественной добродетели. (11) Ведь отрекающийся от какого-либо учения отрекается или потому, что увидел нечто плохое, или потому, что считает себя недостойным этого учения и чуждым ему. И то, и другое не к лицу истинному христианину. (12) Когда Урбикий приказал казнить Птолемея, некий Луций, тоже христианин, видя, что приговор произнесен без всякого разумного основания, сказал Урбикию: «В чем дело? Этот человек не прелюбодей, не развратник, не убийца, не вор, не грабитель, он вообще не уличен ни в одном преступлении, и ты посылаешь его на казнь за исповедание имени христианина. Ты не судишь, Урбикий, как подобало бы императору

благочестивому, и философу, сыну кесаря, и священному сенату». (13) Урбикий, ничего не ответив, сказал Луцию: «По-моему, и ты такой же», и когда Луций ответил: «Целиком», велел казнить и его. Луций поблагодарил его, сказав, что он, наконец, избавлен от таких злых властителей и идет к благовому Отцу, Царю и Богу. Подошел кто-то третий и тоже был приговорен к смерти».

Непосредственно за этим рассказом Иустин ведет кстати уже упомянутую нами речь: «И я ожидаю, что кто-нибудь из названных мною будет против меня злоумышлять» и т. д.

18

Иустин оставил нам много полезнейших произведений; они свидетельствуют об уме, прошедшем школу и погруженном в размышления о Божественном; к ним мы и отсылаем людей любознательных, отметив им на пользу те, которые стали нам известны. (2) Есть у него речь, обращенная к Антонину, именуемому Благочестивым, к его детям и к римскому сенату, с изложением нашего учения; вторая содержит защиту нашей веры и написана к преемнику названного самодержца, соименному Антонину Веру. О событиях того времени мы сейчас и рассказываем. (3) Есть у него и другое сочинение — «К эллинам», где он пространно рассуждает о многих вопросах, которые занимают и нас, и греческих философов, определяет также и природу демонов; останавливаться сейчас на этом не к чему. (4) И еще дошло до нас его произведение к эллинам, которое он озаглавил «Обличение». Еще «О Божественном единодержавии», составленное им не только по нашим писаниям, но и по эллинским книгам. (5) Затем еще озаглавленное «Лирник» и другое, толкующее о природе души: представив разные мнения по вопросу, поставленному в этом сочинении, он предлагает соображения греческих философов; опровергнуть их и изложить свое собственное он обещает в другом сочинении. (6) Составил он и диалог против иудеев: это беседа, которую он вел в Ефесе с Трифоном, человеком известнейшим в то время среди евреев. В ней он рассказывает, каким образом Божия благодать устремила его к слову веры, с каким рвением занимался он раньше философией и с каким одушевлением искал истину. (7) В этой же книге рассказывает он о кознях иудеев против Христа и Его учения и развивает свои мысли следующим образом, обращаясь к Трифону: «Вы не только не раскаялись в ваших злодеяниях, но разослали по всей земле из Иерусалима избранных людей объявить, что появилась безбожная ересь христианская, и рассказывать про нее все, что на нас взводят люди, нас не знающие: вы виноваты не только перед собой, но вообще перед всеми людьми».

(8) Он пишет, что до его времени дар пророчества озарял Церковь, и вспоминает «Откровение» Иоанна, утверждая, что оно принадлежит этому апостолу; он приводит несколько пророческих изречений и уличает Трифона в том, что иудеи выбросили их из Писания. Есть много и других его трудов у многих братьев. (9) В старину их считали заслуживающими внимания; Иринея вспоминает его слова и приводит их в четвертой книге «Против ересей»: «Прекрасно говорит Иустин в сочинении против Маркиона: «Я не поверил бы Самому Господу, если бы Он возвестил мне, что рядом с Создателем есть и другой Бог»».

А в пятой книге того же произведения Иринея пишет: «Прекрасно сказал Иустин, что до пришествия Господня сатана никогда не осмеливался хулить Бога, так как еще не знал, что осужден».

(10) Необходимо это сказать, чтобы любящие поучаться внимательно прочли его сочинения.

Вот, что касается Иустина.

19

На восьмом году упомянутого царствования⁹ скончался епископ Аникет, целых одиннадцать лет управлявший Римской Церковью; преемником его был Сотер. Преемником Келаднона, 14 лет стоявшего во главе Александрийской Церкви, был Агриппин.

20

В Антиохийской Церкви шестым после апостолов был Феофил; четвертым после Герона был Корнилий, а пятым по лестнице преемства — Эрот.

21

На это время приходится расцвет церковных писателей: Егезиппа, которого мы уже знаем; Дионисия, епископа Коринфского; Пинита, Критского епископа; Филиппа, Аполлинария, Мелитона, Мусана и Модеста и в особенности Иринея, писания которых донесли до нас истинную, здоровую веру апостольского предания.

22

Егезипп в пяти дошедших до нас книгах оставил полный отчет о своем образе мыслей. Он рассказывает, что во время своего путешествия в Рим он общался с очень многими епископами и от всех слышал одинаковые поучения. Вот как заключает он свою беседу о послании Климента к Коринфянам:

(2) «Коринфская Церковь оставалась правоверной, до Прима, бывшего епископом в Коринфе. Я общался с ним по пути в Рим, куда направлялся морем, и провел с коринфянами достаточно дней, взаимно утешаясь нашим правоверием. (3) Будучи в Риме, я составил список епископов, преемственно сменявших друг друга вплоть до Аникета. Дяконом у него был Елевфер, преемником Аникета — Сотер; после него — Елевфер. В каждой преемственной смене и в каждом городе все идет так, как велит Закон, пророки и Господь».

(4) Он же сообщает и о возникновении современных ересей: «После Иакова Праведного, пострадавшего по той же причине, что и Господь, епископом был поставлен его двоюродный брат Симеон, сын Клеопы. Его предложили все, как двоюродного брата Господня. Церковь в то время называли чистой девой, потому что никто еще не обольстил ее суетным учением. (5) Обольщать ее учением одной из семи ересей, существовавших в народе (от них был и он), начал Фебуфис, недовольный тем, что не стал епископом. Отсюда вышел Симон и его последователи — симониане; Клеобий и его последователи — клеобиане; Досифей и его последователи — досифиане; Горфей и его последователи — горфеане и масбофеи. От них же менандриане, маркиониты, карпократиане, валентиниане, василидиане и сатурнидиане: каждый вводил свое собственное, отличное от чужих, учение. (6) От них и пошли лжехристы, лжепророки, лжеапостолы; своими губительными речами против Бога и Христа они раздробили церковное единство».

(7) Он же рассказывает о сектах, издавна существовавших у иудеев: «Существовали разные толки у обрезанных, то есть у сынов Израиля, о колене Иудином и о Христе: были ессеи, галилеяне, гемеробаптиты, масбофеи, самаритяне, саддукеи, фарисеи».

(8) Пишет он много и о другом; мы частью упоминали его рассказы, приводя их к месту и своевременно. Он приводит выдержки из Евангелия от евреев, из Сирийского Евангелия, кое-что переводит с еврейского, тем самым обнаруживая, что он из евреев, принявших нашу веру. Упоминает он также кое-что из устного иудейского предания. (9) Не только он, но и Иринеи, и все древние называли премудростью Соломоновы Притчи. Говоря о так называемых апокрифах, он сообщает, что некоторые из них были составлены современными ему еретиками. Но перейдем к другому.

23

Прежде всего надо сказать о Дионисии. Ему поручена была в Коринфе епископская кафедра. Плодами своего вдохновенного трудолюбия он щедро делился не только со своей паствой, но и с чужеземцами. Наибольшую пользу он принес, обращаясь к Церквам во вселенскими посланиями. (2) Есть послание к лакедемонянам, наставляющее в правоте и убеждающее хранить мир и единство, и другое, к афинянам, понуждавшее к вере и жизни по Евангелию. Дионисий упрекает афинян в легкомыслии; после того, как их предстоятель, Пуплий, мученически скончался в случившееся тогда гонение, они готовы были отпасть от веры. (3) Вспоминает он и Кодрата, бывшего их епископом после замученного Пуплия, и свидетельствует, что его рвением были они собраны и вновь загорелись верой. Затем он рассказывает, что Дионисий Ареопагит, по словам «Деяний», обращенный к вере апостолом Павлом, был первым епископом Афин. (4) Есть еще его послание к никомидийцам, в котором он опровергает ересь Маркиона и стоит за установленную истину. (5) Обращаясь к Церкви в Гортине и к прочим Критским Церквам, он хвалит их епископа Филиппа, ибо его Церковь неоднократно засвидетельствовала свою верность, и вновь напоминает, что следует остерегаться еретической заразы. (6) Обращаясь к Церкви в Амастриде и к прочим Понтийским Церквам, он вспоминает Вакхилида и Елписта, которые просили его написать это послание; толкует Божественное Писание, называет по имени их епископа Пальму. Он дает много советов относительно брака и целомудрия и велит дружески принимать, если они покаются, павших, согрешивших, даже повинных в еретическом заблуждении. (7) Среди этих посланий есть одно к жителям Кносса: в нем он убеждает их епископа Пинита не накладывать насильно на братьев тяжкого бремени целомудрия и считаться с тем, что многие слабы. (8) Пинит в своем ответе восхищается Дионисием, хвалит его, но в свою очередь убеждает давать более твердую пищу и питать в дальнейшем народ, ему вверенный, писаниями, ведущими к совершенству; нельзя, чтобы, все время сидя на поучениях, похожих на жидкую молочную пищу, они незаметно и состарились неразумными детьми. В этом послании отчетливо выявлен облик Пинита: его правоверие, забота о пользе ему подвластных, образованность и понимание Божественного. (9) Есть у Дионисия и послание к Римлянам, обращенное к тогдашнему епископу Сотеру; лучше всего привести его похвалу римскому обычаю, сохранившемуся до современного нам гонения:

(10) «Изначально есть у вас обычай всячески благодетельствовать всем братьям и посылать вспомоществование многим Церквам. Вы облег-

чаєте бедняков, снабжаете посылками братьев, находящихся в рудниках. Вы, римляне, храните римский обычай, от отцов переданный: оказывать такую помощь. Ваш блаженный епископ Сотер не только соблюдал его, но обильно снабжал святых и как любящий отец ободрял приходящих к нему братьев добрым словом».

(11) В этом же послании вспоминает он и послание Климента к коринфянам, замечая, что, по данному обычаю, его читают в Церквах. «Сегодня святой день Господень, и мы прочитали ваше послание; будем всегда читать его в наставление себе, как читаем и то, которое послал нам еще раньше Климент».

(12) Говорит он и о подделке своих посланий: «Братья просили меня писать им послания; я и писал их, но апостолы дьявола переполнили их сорняками: одно выбросили, другое прибавили — горе им! Не удивительно, что постарались подделать и Писание Господне, раз занялись и не такими важными».

(13) Есть и еще послание Дионисия к глубоко верующей сестре Христофоре, в котором он подает приличествующую ей духовную пищу.

О Дионисии достаточно.

24

У Феофила, упомянутого нами епископа Александрийской Церкви, есть три книги к Автолику, излагающие начала веры; книга, озаглавленная «Против ереси Гермогена»; в ней он пользуется свидетельствами из Иоаннова «Откровения»; есть и другие учительные книги.

А так как еретики, словно плевелы, засорили чистое поле апостольского учения, то повсюду пастыри церковные отгоняли их, как хищных зверей, от овец Христовых, то наставляя и убеждая самих братьев, то вступая в открытую борьбу с противником: уничтожали их устными рассуждениями; неопровержимо изобличали их учение доводами из письменных источников. Что и Феофил выступал вместе с другими в этой борьбе, ясно из его превосходной книги против Маркиона; она вместе с другими, нами упомянутыми, сохранилась донныне.

Преемником его был Максимин, седьмой, считая от апостолов, епископ Антиохийской Церкви.

25

Филипп, бывший, по словам Дионисия, епископом в Гортине, написал обстоятельнейшее сочинение против Маркиона. Писали также Иринея и Модест. Последний сильнее, чем другие, всем воочию показал заблуждения этого человека. Писало и много других; труды их донныне сохраняются у многих братьев.

26

В это же время на верху своей славы находились Мелитон, епископ в Сардах, и Аполлинарий, епископ в Иераполе, которые — каждый особо — обратились к тогдашнему римскому императору с апологией нашей веры.

(2) До нашего сведения дошли следующие произведения Мелитона: «О Пасхе» две книги; «Об образе жизни и о пророках»; «О Церкви»; «О дне Господнем»; «О вере человеческой»; «О творении»; «О послушании чувств вере» и, кроме того, «О душе и теле», или «О едином»; «О крещении»; «Об истине, вере и о рождении Христа»; «О пророчествах о Нем»; «О гостеприимстве»; «Ключ»; «О дьяволе»; «Об «Открове-

нин» Иоанна»; «О Боге воплотившемся» и, наконец, «Прощение к Антонину».

(3) В начале своего сочинения «О Пасхе» он указывает время его составления: «При Сервиллии Павле, проконсуле в Асии¹⁰, в то время, когда мученически скончался Сагарис, в Лаодикии возник великий спор о Пасхе, которая в те дни пришлась как раз на то самое время. Тогда это и было написано».

(4) Об этой книге вспоминает Климент Александрийский в собственной своей книге о Пасхе, которую, по его словам, он составил по поводу Мелитонова писания.

В книге к императору¹¹ Мелитон рассказывает о том, что было с нами в его правление:

(5) «Такого никогда не бывало: сейчас в Асии по новым эдиктам гонят и преследуют людей благочестивых. Бесстыдные доносчики и любители чужого, исходя из этих распоряжений, открыто разбойничают, ночью и днем грабя людей, ни в чем неповинных».

(6) Затем он говорит: «Если это делается по твоему приказу — хорошо, пусть так и будет! Справедливый царь никогда не постановит решения несправедливого, и мы с радостью примем эту смерть как некую почесть. У нас к тебе только одна просьба: познакомиться сначала с теми, кто вызвал такую ненависть, и решить по справедливости, заслуживают они смерти и наказания или жизни и спокойствия; если же не от тебя идет это распоряжение и новый эдикт (издать его не пристало бы даже против врагов-варваров), то мы тем более просим тебя: не оставь нас на этот открытый грабеж».

(7) Дальше он говорит:

«Наша философия окрепла и утвердилась сначала у варваров; расцвет же ее у твоего народа приходится на великое царствование Августа, твоего предка. Она принесла счастье твоей империи: с тех пор росли и мощь, и слава Рима. Ты желанный наследник их и пребудешь им вместе с сыном, храня философию, которая возросла вместе с империей и получила начало с царствованием Августа; предки твои чтят ее, как и прочие религии. (8) А вот неоспоримое доказательство, что на благо счастливо начавшейся империи росло и крепло наше учение: начиная с царствования Августа на Рим не надвигалось никакой беды, наоборот, по молитвам всех все было прекрасно и славно. (9) Только Нерон и Домициан, подстрекаемые какими-то злодеями, пожелали оклеветать нашу веру и с тех пор, по бессмысленному обычаю доносить, на нас льются потоки лжи. (10) Твои благочестивые предки старались исправить это невежественное представление: часто отправлялись письменные выговоры тем, кто осмеливался вводить какие-то новшества относительно христиан. Твой дед Адриан писал об этом многим, и в том числе Фундану, проконсулу Асии, а твой отец, когда ты уже был его соправителем, писал городам, чтобы не было по отношению к нам никаких новшеств: лариссейцам, фессалонийцам, афинянам и всем грекам. (11) Ты разделяешь его мысли по этому поводу; ты и более человеколюбив, и более предан философии — и мы верим, что ты сделаешь всё, о чем мы тебя просим».

(12) Всё это находится в упомянутом письме. Написанные им «Эклоги» он начинает, в качестве предисловия, со списка общепризнанных книг Ветхого Завета. Этот список необходимо привести здесь. Пишет он так:

(13) «Мелитон брату Онисиму привет. По усердию к нашей вере ты часто просил меня сделать тебе выборки из Закона и Пророков, относя-

щиеся к Спасителю и ко всей нашей вере; ты хотел в точности узнать число ветхозаветных книг и порядок, в каком они расположены. Я постарался выполнить твоё желание, зная твою ревность к вере и любознательность к её учению; ты считаешь это самым важным, любя Бога и трудясь для вечного спасения. (14) Я отправился на Восток и дошел до тех мест, где Писание было проповедано и исполнено, в точности разузнал о ветхозаветных книгах и послал тебе их список. Вот их названия: пять книг Моисеевых — Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие; Иисус Навин, Судьи, Руфь, четыре книги Царств; две Паралипоменон, Псалмы Давида, Притчи Соломоновы или книга Премудрости, Екклесиаст, Песнь песней, Иов; пророки: Исаия, Иеремия и двенадцать в одной книге; Даниил, Иезекииль, Ездра. Из них я и сделал выборки, разделив их на шесть книг».

О Мелитоне сказано достаточно.

27

У многих хранится много книг Аполлинария; до нас дошли следующие: речь к упомянутому императору; «К эллинам» в пяти книгах; «Об истине» две книги; «К иудеям» две. Позже писал он против фригийской ереси (она спустя немного времени расцвела буйно, но тогда только начала как бы прорасти) и против Монтана, её создателя, сбившегося с правого пути вместе со своими мнимыми пророчицами.

28

От Мусана, нами раньше упоминавшегося, дошло очень сильное увещательное слово, написанное братьям, уклонившимся в ересь так называемых энкратитов, тогда зарождавшуюся и вводившую учение ложное, чуждое и пагубное. Говорят, что сбил людей с правого пути Татиан.

29

Приводя недавно его слова о дивном Иустине, мы сказали, что он был учеником мученика. Иринея подтверждает это в первой книге «Против ересей» и пишет так о самом Татиане и о его ереси:

(2) «От Сатурнина и Маркиона пошли так называемые энкратиты, которые проповедовали безбрачие, отрицали творение мира Богом и втихомолку обвиняли Его за то, что он создал мужчину и женщину для рождения детей. В своей неблагодарности Богу, Создателю всего, они вводили воздержание от того, что называли одушевленным, и отрицали спасение для первого человека. Вот что у них выдуманно, а богоухальное это учение принес некий Татиан. Слушатель Иустина, он, пока был с ним, ничего подобного не провозглашал; а после его мученической кончины отошел от Церкви и в чаду учительского самомнения, возомнив себя выше других, создал свое собственное учение, сочинил каких-то незримых эонов, вроде Валентиновых; объявил вместе с Маркионом и Сатурнином брак пагубой и развратом и придумал доказательства, утверждающие невозможность спасения для Адама».

(4) Так писал тогда Иринея. Через короткое время ересь эту усилил некий Север, и её приверженцы стали называться по его имени северианами. (5) Они признают Закон, Евангелия и Пророков, но мысли Священного Писания толкуют по-своему; бранят апостола Павла, отвергают его Послания и не принимают «Деяний». (6) Их прежний глава, Татиан, составил — не знаю как — свод из четырех Евангелий, назвав его «Еван-

гелием от четырех»; оно и посейчас кое у кого имеется. Говорят, он осмеливался излагать мысли апостола в других словах под предлогом исправления стиля.

(7) От него осталось множество сочинений; многие упоминают, как самое знаменитое, слово «К эллинам», в котором, вспоминая времена древнейшие, он заявляет, что Моисей и еврейские пророки старше всех, кто прославлен у эллинов. Это произведение, кажется, самое лучшее и самое полезное из всех его трудов.

Вот что касается этого человека.

30

При этом же императоре ереси в Месопотамии умножились, и некий Бардесан, человек очень даровитый и прекрасно владевший сирийским языком, составил и написал на родном языке и родным шрифтом диалоги против последователей Маркиона и прочих ересиархов. Было у него много и других произведений. Ученики его (их было много, ибо он был сильным диалектиком) перевели их с сирийского на греческий. (2) Среди этих произведений есть очень убедительный диалог с Антонином о судьбе; говорят, есть и другие сочинения, написанные по поводу тогдашнего гонения. (3) Бардесан принадлежал раньше к школе Валентина, но, отдав себе отчет во множестве его выдумок и опровергнув их, он решил, что сам он вернулся к мыслям правоверным. Целиком, однако, он не считил грязь старой ереси.

В это время скончался епископ Римской Церкви Сотер.

ПРИМЕЧАНИЯ

К книге третьей

¹ Отождествление Ерма, которого упоминает апостол, с автором «Пастыря» восходит к Оригену. Оно неверно.

² Крискент упомянут в списке вьенских епископов, но отождествили его с учеником апостола не раньше IX века.

³ Нерон умер в 68 г. Его преемник Гальба был убит 15 января 69 г. Оттон, ставший после него императором, покончил с собой 14 апреля 69 г. Преемник его Вителлий был убит 20 декабря 69 г. (Евсевий его не упоминает). Веспасиан был провозглашен императором 1 июля 69 г.

⁴ Цифра совершенно невероятная, даже если принять во внимание собравшихся в Иерусалиме на праздник Пасхи. Тацит (Ист. V, 13) считает, что во время осады в городе было 600 тысяч человек.

⁵ К прокуратору Альбину (62—64 гг.).

⁶ Кроме Евсевия, никто не сообщает о таком приказе Веспасиана.

⁷ Веспасиан скончался в 79 г., Тит — в 81 г.

⁸ Светоний (Домициан, 15) называет Флавию Домициану женой Климента. Понятия (ныне Ponza) — небольшой островок на Средиземном море, скалистый и бесплодный.

⁹ Солдат, оставшийся на сверхсрочную службу и служивший Домициану посыльным.

¹⁰ Плефр = около $\frac{1}{4}$ га.

¹¹ 18 сентября 96 г.

¹² 27 января 98 г.

¹³ Petalon — золотая дощечка, которую носил на груди иудейский первосвященник. Какое значение имеет она в связи с апостолом? Христиане из евреев стремились как можно теснее связать новую веру с библейскими традициями?

¹⁴ 106 или 107 г.

К книге четвертой

¹ Т. е. около 109 г.

² Т. е. в 119—120 г.

³ *Hypomnemata* (по-латыни *commentarii*) — доклад, который магистрат подает импе-

ратору или какому-то лицу, облеченному властью. Так называется и историческое сочинение, которому не придана литературная форма.

⁴ Адриан скончался 10 июля 133 г.

⁵ Указ этот считается фальшивкой, хотя Гарнак защищает его подлинность (Texte und Untersuchungen, XIII, 4). Он помещен в Парижском кодексе 450 после «Апологии» Иустина.

⁶ Антонин Пий скончался 7 марта 161 г. Марк Аврелий и Луций были его приемными сыновьями.

⁷ Город во Фригии, недалеко от Антиохии Писидийской.

⁸ Начальник городской полиции.

⁹ Т. е. 168 г.

¹⁰ 164—166 гг.

¹¹ Марку Аврелию. О «новых эдиктах», о которых говорит Мелитон, мы ничего не знаем, но известно, что при Марке Аврелии мученически скончались Сагарис в Лаодикии и Фразея из Эвмении. Речь идет, вероятно, о каких-то распоряжениях местных властей.

К 300-летию со дня кончины Патриарха Никона

Протоиерей Лев ЛЕБЕДЕВ

ПАТРИАРХ НИКОН Очерк жизни и деятельности* НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ

*«Такову зданию мнози дивятся всему,
Людие вернии приходяще отвсюду,
Еже славы изыде о сем повсюду
Иностраннии издалежа шествие творят,
Любезне со удивлением здание зрят».*

(Монастырский «Летописец»)

Итак, Патриарх Никон сравнительно легко расстался с первосвятительской властью и высоким положением. Если бы он был аскетом только молитвенно-созерцательного направления, то это было бы понятно. Но в таком случае он вообще вряд ли стал бы Патриархом. Мы видели, что с глубокой молитвенностью и аскетизмом у Никона сочетался дар великого организатора, руководителя. Он был прирожденным деятелем. Значит то, что он тяготился правлением Церковью и относительно легко от него отказался, можно объяснить только тем, что он был глубоко увлечен какой-то другой деятельностью.

Такая деятельность была. Это архитектурное творчество святителя Никона. Как правило, при исследовании жизни Патриарха его архитектурно-строительного творчества касались лишь как чего-то побочного. А между тем именно здесь ключ к пониманию личности самого Никона и многих проблем, связанных с его Патриаршеством. Следует сразу сказать, что Никон увлекался строительством и архитектурой не только «из любви к искусству» (хотя и такая любовь у него была). Архитектурное творчество Никона было обусловлено определенными католическими замыслами о Русской Церкви, служило средством их реализации. Для этого Никону нужно было сохранять и высокое иерархическое положение, и определенную меру власти. Вот почему, уйдя с патриаршей кафедры, он категорически настаивал на том, что не отрекся от патриаршего сана, желает в нем оставаться, и главнейшим условием своего ухода от правления Церковью поставлял независимое правление монастырями своей постройки.

Экклезиологические замыслы Никона нашли свое окончательное воплощение в создании Нового Иерусалима. Само это название свидетельствует о глубокой мистичности и символичности монастыря и для Никона, и для всей Русской Церкви. Здесь Никон выступает как яркий выразитель духовных стремлений народа, завершает целую эпоху развития определенных представлений общественного сознания о России и Русской Церкви.

В XVI в. одновременно с появлением идеи «Москва — Третий Рим» (или даже ранее)¹⁴⁶ возникает идея «Москва — Новый Иерусалим». Обе идеи родились в церков-

* Окончание. Начало в «Б. тр.», сб. 23.

ной среде и имели своим основанием бурный рост могущества Московского государства и расцвет духовной, церковной жизни в нем. Однако если тезис о «Третьем Риме» предполагал преимущественно государственное, политическое возвышение Руси как единственной православной мировой державы — наследницы павшего «Второго Рима» — Византии, то тезис о «Новом Иерусалиме» подразумевал высоту христианского благочестия Святой Руси и ее столицы, как фактического центра мировой православной еклиезии. Так что точнее эту идею следовало бы выразить словами: «Москва — второй Иерусалим». Под влиянием этих идей и представлений в русском обществе в XVI в. возникает, с одной стороны, желание построить храм, отображающий красоту Горнего мира, Рая Небесного — вождленной цели жизни верующих людей (т. е. создать своего рода образ Рая). С другой стороны, появляется мысль о создании собора по образу храма Воскресения Христа в Иерусалиме Палестинском. Это были разные духовно-творческие замыслы, не связанные друг с другом.

Что касается архитектурного образа Рая, то к нему давно вело само развитие церковного строительства. Любой православный храм — это и «Церковь» (значение Единой Вселенской Церкви как собрания верующих) и «дом Божий» (значение Царства Небесного)¹⁴⁷. Однако эти значения как бы лишь подразумеваются в храмовой символике, не выражены явно, определено, человеческое сознание вынуждено открывать их через восприятие необычайного благолепия храма, его «космических» форм, иконостас (особенно — иконостаса), представляющей лики торжествующей Небесной Церкви святых¹⁴⁸. Нарочито прямое создание архитектурных образов вселенской Церкви и Царства Небесного встречает немалые трудности. По законам православной иконографии образ должен с достаточной точностью соответствовать своему первообразу¹⁴⁹. По ни «Вселенская Соборная Церковь», ни тем паче Рай Небесный в описуемом облике себя как будто никогда не являли, т. е., казалось бы, не могут быть первообразами для иконографического воспроизведения.

И всё же с изображением Вселенской Церкви русские справились давно и просто. Первообразом для этого послужил Константинопольский собор Святой Софии как главный столичный храм Греко-Католической Церкви. Образ в православной иконографии всегда содержит в себе таинственное и реальное присутствие первообраза. Следовательно, любой храм, построенный по образу Константинопольской Софии, оказывался в религиозном сознании обладателем той же благодати, какую имела Святая София как центральный собор древней Вселенской Церкви. Потому на Русь возникают «Софии»: Киевская, Новгородская, Владимирский Успенский собор, Успенский собор в Москве (тоже «софийного» типа)... Мы уже видели, что святой Патриарх Афанасий называет Константинопольскую Софию «соборной апостольской Церковью». Точно так же Патриарх Никон и его современники называют Успенский собор Кремля. Очевидно, что это не оговорки, не ошибки. В религиозном сознании того времени центральный собор столицы православного государства и Церкви являлся образом, иконой «Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви».

С построением храма по образ Царства Небесного дело оказалось сложнее. Здесь не за что было «зацепиться», кроме общих, отвлеченных, иногда фантастических представлений создатели наших храмов не располагали ничем. И тем не менее олицетворяющее присутствующее в сокровенном значении церковной символики Царство Небесное как бы побуждало людей к своему нарочитому, прямому изображению. Потребность в этом особенно усиливается в середине XVI века, когда Русь становится царством, вступает на путь всемирного возвышения. По случаю победы над Казанским ханством в Москве строится дивный Покровский собор (храм Василия Блаженного), строится как памятник воинам, павшим в боях за честь и славу отечества и поему именуемым блаженною райскую жизнь.

Храму придется облик дивного райского сада, небесного града, где у Отца Небесного «обителей много». Один из приделов храма посвящается «Входу Господню в Иерусалим». Сюда ежегодно в Вербное воскресенье начинают совершаться красивые крестные ходы из Кремля. Везут украшенную вербу — символ «древа вечной жизни», царь под удвоя ведет лошадь, на которой восседает Патриарх, изображающий Христа («истинные на олза»). Все это воспринимается не только как возмущающие исторические события земной жизни Спасителя, но и как аллегория того входа в Горний Иерусалим, в вечную райскую жизнь, который уготован всем праведным людям. «Василий Блаженный» становится, таким образом, в литургической жизни Москвы совершенно определенным знаменем Царства Небесного, «Иерусалима нового» (Откр. 21, 2).

Однако при всей своей красоте этот храм — не более чем фантазия о Рае, поэтический намек на него, так как подлинный облик «Иерусалима нового» продолжает оставаться неизвестным.

Попытка создать храм по подобию Иерусалимского относится к началу XVII в.

При Борисе Годунове возникает проект постройки такого храма на месте Успенского собора в Кремле. Сама по себе идея была заманчива, соответствовала представлению «Москва — второй Иерусалим». Но ломать для этого святыню Успенского собора — образ Вселенской Церкви и знамение Москвы как «Третьего Рима» — представлялось невозможным, кощунственным. Проект вызвал сильные возражения¹⁵⁰. Последовавшие затем события Смутного времени надолго прервали эти замыслы. Однако идея была уже заявлена, «послалась в воздух». Неудивительно поэтому, что как только Россия к середине XVII века, оправившись от бедствий, вновь набирает силу как могучее православное царство, стремление постронть храм по образу Иерусалимского собора Воскресения Христова оживает.

На сей раз выразителем такого стремления становится Патриарх Никон. Трудно сказать, когда началось увлечение Никона строительством и архитектурой. Возможно, еще в бытность его послушником Макарьева Желтоводского монастыря. Очень сильное впечатление должен был произвести на него затем облик Соловецкого монастыря. Мы знаем, что Никон принял деятельное участие в подготовке строительства каменной церкви в Анзерском скиту, что и стало основой его конфликта с преподобным Елеазаром. Руководство строительством Новоспасского монастыря в Москве уже обнаруживает в Никоне незаурядное дарование. Затем, будучи на Новгородской кафедре, Никон строит там митрополичьи палаты и богадельни. Сделавшись Патриархом, он строит патриаршие палаты в Кремле, в частности знаменитую приемную палату с огромным потолком без опор, ставшую потом «мироваренной». Подлинного совершенства архитектурное творчество Никона достигает в создании Иверского Валдайского, Крестного Кийского и Воскресенского Ново-Иерусалимского монастырей. По отношению к этим трем монастырям можно с большой уверенностью говорить о том, что Никон был не только их заказчиком, но и зодчим. К такому выводу приходит, например, современный исследователь архитектуры Г. В. Аяфорова¹⁵¹. Зная, как Никон руководил стройкой Нового Иерусалима, зная вообще его склонность к необычайной основательности в делах, следует согласиться с этим мнением.

Для нашей темы, впрочем, важно другое: строительство последних трех монастырей обуславливается у Никона грандиозными экклезиологическими замыслами. Создание Иверского монастыря (1653—1656 гг.) связывается с «перенесением» в Россию благодати Святой Горы Афонской посредством Иверской иконы Богоматери Портантесы («Вратарницы»), замечательную копию которой делают по заказу Никона на Афоне и привозят в Россию в 1655 г. Кийский Крестный монастырь (1656—1660 гг.), создаваемый по обету, данному Никонем, как мы помним, за чудесное избавление от гибели на море, связывается с «перенесением» благодати Святой Земли через посредство большого кипарисного креста (в полную меру Креста Господня), привезенного из Палестины по просьбе Патриарха. Наконец, Новый Иерусалим — это не только «перенесение» всего храма Гроба Господня и даже всей Святой Земли на русскую землю, но и еще нечто гораздо более значительное.

Мысли о постройке храма по образу Иерусалимского могли появиться у Никона еще в 1649 г. По свидетельству самого Никона, в это время Патриарх Иерусалимский Пансий подарил ему кипарисовую модель храма Гроба Господня (своего рода сувенир, изданные, украшенное перламутром и довольно точно воспроизводящее облик этого храма, особенно в плане). Арсений Суханов, в 1619 г. отправившийся на Восток, имел задание Никона составить точные обмеры храма Воскресения в Иерусалиме, что он и выполнил в своем «Проскниитарии». Но, судя по тому, что, став Патриархом, Никон начал не с этого замысла, а с создания Иверского монастыря, можно думать, что идея о строительстве подобия Иерусалимской святыни еще не вполне созрела в его сознании.

Решающим моментом в созревании замысла о Новом Иерусалиме следует признать появление в русском переводе в 1655 г. «Скрижалей», о которой уже говорилось. Символическое, духовно-таинственное изъяснение литургии, храмовой архитектуры и священных предметов, содержащееся в этой книге, поразило, как мы помним, не одного Никона. Поместный Собор Русской Церкви 1656 г. признал ее не только «пенорочной», но и «достойной удивления». Символический образ мышления «Скрижалей», вполне усвоенный Никонем, привел его к величайшему озарению: Патриарх воспринял образ Палестинского Иерусалима как одновременное отображение «Иерусалима Нового», Небесного (как образ Рая). Две разные идеи русского духовно-общественного сознания и архитектурного творчества соединились в одной точке в сознании Патриарха Никона! При этом синтезе обе они претерпели значительное изменение.

Основой, самым сердцем народного благочестия Никон, как и все русские, считал православное покаяничество, нахо-зящее свое кристаллическое выражение в

монашестве. Оно, недаром называемое «ангельским образом», является проображением, предначинанием на земле Небесного царства. Монастырь в своем идеале есть община людей, всесторонне связанных друг с другом духом любви и взаимобеспечением в системе различных «послушаний». Монастырь — град Божий посреди земли, остров спасения, прочно отгороженный стенами от «житейского моря, воздвигаемого напастей бурей». Монастырь — наиболее последовательное и яркое выражение Церкви. Не считая домовых церквей в своих палатах, Никон не построил ни одного отдельного (приходского) храма, но только — монастырские.

Как отмечалось выше, в XVI в. понятие «Иерусалима» прилагалось к Москве — столице могучей и великой Руси. В связи с этим в проекте Бориса Годунова 1600—1601 гг. была своя логика: подобие Иерусалимского храма как центральной святыни христианства должно быть в центре Руси и даже в центре самой Москвы, в Кремле. Это было бы последовательным осуществлением Москвы как «второго Иерусалима» — духовного центра современного православного мира. Если бы святитель Никон воспринял только эту идею, он должен был бы строить подобие Иерусалимского храма пусть не на месте Успенского собора, но все же в Кремле или поблизости от него, обязательно в столице.

А Никон строит в стороне от Москвы. Ближайшей причиной этого можно считать то, что Никон вознамерился воспроизвести на местности целый комплекс святых мест Палестины, связанных с земной жизнью и подвигом Господа Иисуса Христа, включавший Елеон, Фавор, Вифанию, Гефсиманию, реку Иордан, Вифлеем и т. д. Такой комплекс развернуть в Москве было бы, конечно, невозможно. Но это не единственная причина. Никон не случайно осуществлял свой замысел подалее от мирской суеты, в уединенном месте, и в то же время недалеко от Москвы. И строится подобие Иерусалимского храма не как отдельный собор, а в монастыре — месте молитвенных подвигов и трудов, где всё подчинено одной цели — возводить человека к Царству Божию, Царству Небесному. Выше уже отмечалось, что монашество наиболее ясно и последовательно представляет и выражает Православную Церковь как остров среди волн житейского моря. Отсюда, не теряя значения подобия земной святыни христианства, Новый Иерусалим главным образом должен выражать идею Царства Небесного, достигаемого людьми на спасительном острове Церкви.

В таком случае, Никоновский Новый Иерусалим в духовном значении по своему замыслу оказывается всё же самым центром мира, центром определенных смысловых концентрических кругов. Если принять, что православный Восток затоплен мусульманством, то Россия — остров среди волн враждебного иноверного мира; в самой России остров спасения — Церковь Божия; в ней самой остров спасения от суеты «мира сего» — монашество; центром же русского монашества должен стать Ново-иерусалимский монастырь; центром монастыря — храм — образ тех мест, где совершились спасительные подвиги и победное Воскресение Господа Иисуса Христа — залог общего воскресения верных в радость вечной жизни в Царстве Небесном. Такое положение Ново-иерусалимского собора нельзя не признать даже более «центральным», чем если бы он был построен в Москве как отдельный храм. Тогда он оказался бы вне монашеского круга («острова»), среди суетной стихии мира.

Смысловому положению Нового Иерусалима удивительно соответствует его положение на местности: полукруг (в символикe это иногда все равно, что круг) гор с трех сторон, полукруг реки, круг («остров») возвышенности, округлый (овальный) храм — символика «космичности», вечности.

«Высесенный» из Москвы Воскресенский монастырь означал также, что поистине «Новым Иерусалимом», «Царством Божиим», началом Царства Небесного является в России Церковь, ее православное духовное благочестие, а не вещественная земная столица, хотя она и представляет Россию как единственную в мире великую православную державу, ибо в последнем смысле Москва — «Третий Рим». Такое «отделение» «Нового Иерусалима» от «Третьего Рима» поразительно совпало с раздором (отделением) друг от друга Патриарха и царя — «носителей» и сознательных представителей этих двух значений или восприятий одного и того же общества.

Окончательное оформление замысла в Новом Иерусалиме следует отнести к 1655 — началу 1656 г. В июне 1656 г. Никон покупает у боярина Романа Бобарыкина землю под этот монастырь. В том же году начинается строительство деревянной обители, а с 1658 г. разворачивается создание каменного Воскресенского собора и прочих святых мест во образ Палестинских. Возникает «полумосковная Палестина»...

Что могло привести Никона к решению создать целостный комплекс подобных Палестинских святынь?

Отдельно взятому собору Воскресенского монастыря можно было, конечно, приписать значение Небесного Иерусалима в смысле Откровения Иоанна Богослова. Но всё равно по своему облику этот собор оставался бы прежде всего лишь образом

земного вещественного храма в Иерусалиме Палестинском. Как, с точки зрения основного закона иконографии, можно признать такой собор образом всего «града святого», «Иерусалима Нового», «Небесного»? Откровение описывает Небесный Иерусалим как будто совсем не так, как выглядит храм Гроба Господня, и вообще не как храм, а как *град*, в котором и храма нет, «ибо Господь Бог Вседержитель — храм его и Агнец» (Откр. 21, 22). Однако Откровение говорит, что в этом граде есть «престол Бога и Агнца» «и рабы Его будут служить Ему» (Откр. 22, 3). Престол Бога и служение Ему Иоанну Богослову дано видеть в следующих образах: «Престол сиял на небе, и на престоле был Сидящий» (Откр. 4, 2). Окрест этого главного престола-трона (седалища) расположены еще престолы — седалища малые для «старцев» — «священников» (4, 4). Перед трном Вседержителя горят «семь светильников» (4, 5), перед ним же расположен «золотой жертвенник» (8, 3), под жертвенником содержится «души убиенных за слово Божие» (6, 9). К престолу и жертвеннику подходят ангелы, «опоясанные по персям золотыми поясами» (15, 6), совершая различное служение Богу. При этом у них оказываются «золотые кадильницы», «чаши», «книги». Ангелы, старцы, священники и праведники, пребывающие здесь, приносят Богу славословия, молитвы, прошения, воспевают «Свят, Свят, Свят Господь Бог Вседержитель» (4, 8), «Аллилуиа» (19, 1) и т. д. Все это происходит в «храме Божием», который «отверзается на небо» (11, 19; 15, 5—8; 11, 1). Значит, в «Иерусалиме Новом» нет храма лишь в земном значении — как человеческого здания для молитвы, а таинственный Божий храм, где престол Вседержителя и Агнца, все-таки есть!

Нетрудно видеть, что всё происходящее в «храме небесном» и само устройство этого храма поразительно соответствуют устройству алтаря православного храма, особенно большого кафедрального собора, и Божественной литургии, совершаемой архиерейским служением. На горнем месте — престол (седалище) архиерея, по сторонам — престолы (седалища) для сослужащего духовенства. Перед горним местом — семисвещник, за ним — то, что ныне называется «престолом», но в древности называлось именно «жертвенником» (или «трапезой»); под ним — мощи мучеников (или по современной практике — в антимиссе мощи святых). Диаконы и иподиаконы, опоясанные по персям, входят и выходят, совершая каждое и различные служебные действия; поются славословия, молитвы, в том числе — «Свят, Свят, Свят», «Аллилуиа» и т. д. ...

Значит, алтарь православного собора — это уже образ Божия храма «на небе». В литургической символике алтаря, кроме того, определенные предметы издавна обладали значением основных мест земной жизни и подвига Господа Иисуса Христа. Так «предложение», которое ныне называется «жертвенником», знаменовало собою Вифлеем и вертеп, где родился Господь, а также Елеон, с которого Он вознесся на небо. «Жертвенник», ныне называемый престолом, знаменовал Голгофу и Гроб Христа Спасителя.

Следовательно, алтарь православного собора — это не образ (в иконографическом смысле), но всё же определенное знамение Святой Земли — Палестины (в смысле историко-литургическом). Здесь заметно явное неравновесие, неполнота: образом храма небесного алтарь может быть иконографически, а образом земной Палестины — нет. Между тем, именно Палестина как «земля обетованная» — прообраз обетованной земли Царства Небесного только и может быть образом этого Царства, его проекцией на земле, преломленной в соответствии с устройством земной, вещественной области Бытия. Об этом косвенно свидетельствует Откровение Иоанна Богослова, в котором Иерусалим Новый означает не город в узком человеческом значении, а именно всё Царство Небесное как область нового бытия праведников (21, 24, 27). Поэтому, чтобы создать иконографический образ Царства Небесного, Нового Иерусалима, необходимо создать подобие всей Святой Земли Палестины в целом (а не одного какого-либо ее святого места), т. е. как бы вынести из алтаря и развернуть на местности Вифлеем, Голгофу, Гроб Господень, Елеон и т. д. Тогда вместе с храмовым алтарем, без сомнения, отображающим «Престол Бога и Агнца» и служение окрест него, такое подобие «земли обетованной» может претендовать на определенную благодатную полноту таинственной связи с первообразом — Царством Небесным, обетованной «новой землей» будущего.

Вот это и «увидел» святитель Никон, обладавший поразительно развитым и тонким символическим мышлением. Он понял, что иконографически отобразить Небесное Царство, сокровенно пребывающее и духовно созерцаемое в каждом храме, можно только воссозданием целостного комплекса палестинских святых мест.

Здесь не обошлось без особой Божией помощи. Дело в том, что местность, выбранная Никоном для осуществления своего замысла, поразительно подобна в важнейших точках палестинским местам. Похожи на свои палестинские первообразы горы Елеон и Фавор, хотя и копируют их в уменьшенном виде, похожи возвышенности,

окружающие Новый Иерусалим. Но особенно поражает своей схожестью с Иорданом река Истра! Это почти точная копия Иордана и по ширине, и по виду своих берегов.

Действительно, при Никоне с понятием «Нового Иерусалима» связываются в русском обществе не только храм по подобию Иерусалимского, и даже не только монастырь, но и вся округа, точнее — весь комплекс святых мест, одноименных палестинским. Так, в грамоте Иерусалимскому Патриарху Нектарию по поводу суда над Никоном Антохийский и Александрийский патриархи пишут из Москвы: «...В такое прииде напыщение гордостный Никон, якоже сам ся хиротониса патриарха Новаго Иерусалима, монастырь бо, его же созда, нарече Новым Иерусалимом со всеми окрест лежащими, именуя Святый Гроб, Голгофу, Вифлеем, Назарет, Иордан»¹⁵².

Никон решительно отрицал обвинения в том, что он именовался «патриархом Нового Иерусалима», но на суде его уличили, представив письмо, написанное им Илариону, архиепископу Рязанскому, где он так и называл себя. Никон вынужден был признать: «Рука моя, разве описался»¹⁵³. Однако нежелание Никона сознаться в том, что он склонен был так именоваться, вызывалось тем, что он не имел в виду возвеличить себя до звания патриарха Небесного «Нового Иерусалима». Когда на том суде его спросили, зачем он в письме к Патриарху Константинопольскому Дионисию назвал Воскресенский монастырь «Новым Иерусалимом», Никон ответил, что «намерение» его «к горнему Иерусалиму и называл себя того Иерусалима священником»¹⁵⁴.

Следовательно, в его сознании подмосковный Иерусалим прямо связывался с понятием о Горнем (Небесном) Новом Иерусалиме, в котором Никон, конечно, не мнил себя патриархом, но лишь одним из «священников» (Откр. 5, 9—10). Когда же он называл себя все-таки «патриархом Нового Иерусалима», то имел в виду только свою земную обитель и ее округу с таким названием. На суде он старался разрешить недоразумение, вызываемое различными значениями названия, так как знал, что в общественном сознании его Новый Иерусалим иногда воспринимался как намек на Иерусалим Небесный. Правда, такое восприятие было свойственно, по-видимому, только врагам Никона из числа старообрядцев, в сознании которых название «Новый Иерусалим» поразительным образом ассоциировалось не с вождельным и радостным наступлением Царства Небесного, а только с мрачным периодом воцарения антихриста и «концом света».

Об этом с предельной ясностью было сказано в определениях русского архиерейского Собора 1665 г., который постановил: «Яко люднн народа российсого зело блазннтся, сущн невеждн, о именн монастыря Новаго Иерусалима, паче же в последннн дни снн, в ннже концы век достнгоша, и в той нх блазнн велне есть хульное слово на святейшаго Никона патриарха и того радн... не подобает писати, ннже именовати монастырь он Святото Воскресеннн Христова Новам Иерусалимом». Собор определил «писати его сннц: «Монастырь Воскресеннн Христова, по образу церкви Иерусалимскнн, ннц монастырь Новаго Воскресеннн Христова»»¹⁵⁵. Как видно, все величие замысла Никона о Новом Иерусалиме под Москвой как образ грядущего Небесного Царства и глубина значимости такого образа для России и Русской Церкви современннм Никону обществом поняты не были. Открытне этой стороны замысла патриарха началось гораздо позднее. У современннх историков не вызывает сомнения, что Никон создавал образ Небесного Нового Иерусалима. М. А. Ильин пишет об этом так: «Здесь (в Воскресенском монастыре.— Прот. Л.) еще лишннн раз мы сталкиваемся с тем конкретннм, можно сказать, материальннм воплощенннм умозрительннх представлений, столь свойственннм русскнм людем XVII в.»¹⁵⁶

Обвиненнн Никона в «гордостном» названнн монастыря Новам Иерусалимом (несмотрн на то, что это названнн было официально утверждено словами царя) начались уже с 1662 г. В обстановке таких обвинений Никон, конечно, вынужден был тщательно скрывать значение «подмосковной Палестины» как образа обетованной земли Небесного Царства. Но для «имеющих ум, чтобы разуметь», патриарх прибег к очень интересному и точному намеку. Под сводами по кругу ротонды над Гробом Господннм по повеленнн Никона была сделана поливннми изразцами надпись, в которой говорилось: «Сказаннн о церковннх таинствах, яко храм нли церковь мир есть. Сне святое место — Божне селенне и соборннн дом молитвы, собранне людское. Святнн-лице же таинн то есть алтарь, в нем же служба совершается; трапеза же есть Иерусалим, в нем же Господь водворился и седе, яко на престоле и заклан бысть нас ради. Предложенне же Вифлеем есть, в нем же родился Господь». Далее надпись разъясняла символические значения просфоры, проскомидии, богослужебннх предметов и заканчивалась так: «...обаче ити (идти.— Прот. Л.) по опасному виденнню промысла — Божественное наслаждение, торжество достойннх знаменует. Изобразннся же сне таинство в лето 7175 (1666 г.) году, сентября в 1 день» (курс. мой.— Прот. Л.)¹⁵⁷

Следовательно, всякий «достойный», желающий «идти по опасному виденнню» священннх образов, придн в «подмосковную Палестину» и прочитав означенную над-

пись, должен был убедиться в том, что святые места, связанные с жизнью и подвигом Иисуса Христа, давно знаменуются в общепризнанной символике церковных предметов и священнодействий, что «подмосковная Палестина», таким образом, является вполне закономерным развитием этой символики. Здесь святые места, сокровенно обозначаемые церковными предметами, как бы «вынесены» из алтаря и расположены на местности явно, в виде, приближенном к их историческим прототипам. Но алтарь — это образ храма Небесного в Небесном «Новом Иерусалиме», где «Агница как бы закланного» Иоанн Богослов видит «на престоле» (Откр. 5, 6). Значит, весь комплекс святых мест Никоновского Нового Иерусалима, «вынесенных» из алтаря, не может быть ни чем иным, как образом Небесного Царствия.

Особенно ясные свидетельства об этом содержатся в надписях на колоколах, отлитых в Воскресенском монастыре при Никоне. Судя по стилю, текст этих надписей, как и изразцовая надпись, принадлежит самому Патриарху. Большой интерес представляет Всехсвятский колокол. Он весил 200 пудов, на нем были помещены «двандесятые миней» на весь год в лицах. В верхних поясах колокола разъяснялась *Богостановленность* звуковых символов ссылками на ветхозаветные «трубы» и «кимвалы», которые в Новозаветной Церкви трансформированы в колокола. В нижних же поясах было написано следующее:

«Наша брань не к плоти и крови, но к началу и властям и к миродержителю тмы века сего, к духовному злобу поднебесным, и елицы победиша, о таковых сбьтсье другое Писание: «Святин вси победиша царствия, содеяша правду, получиша обетования», и паки: «Побеждающаго сотворю столпа Церкви Бога Моего; и по мале рече: «Побеждающему дам сести со Мною на престоле Моем, якоже и Аз победих и седох со Отцем Моим на престоле Его»; и паки: «Побеждай наследит вся, и буду ему Бог и той будет Мне в сына»; и паки: «Побеждающему дам ести от древа животнаго, сже есть посреде рая Божия»; о них же есть инде речеса: «Сии суть приидоша от великих скорби, и испраша ризы своя в крови агньчи, сего ради суть пред престолом Божним и служат ему день и ночь, в церквь Его поюще песнь нову, глаголюще: «Достоин еси прияти книгу и отверсти печати сия, яко заклан бысть, и искупи нас Богови кровию Своею, от всякаго колена и языка, и людей, и племен, сотворил еси нас Богови нашему царю и иерей, и воцарихомся на земли, с ними Бог их, отимет всяку слезу от очию их, и смерти не будет ктому, ни, плача, ни вопля, ни болезни не будет ктому, яко первая мимондоша; блаженни творящии заповеди Его, да будет область им древо животное, и вратами внидут во град, с ними же сподоби, Боже, нас причастником быти; строптивым же и неверным, и скверным убийцам, и блуд творящим, и идоложрецам, и всем лживым, часть их в озере горящем огнем и жупелом. Слит сей кимвал во славу Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в монастыре святаго Воскресения, рекомом Нового Иерусалима, тшанием и труды смиренного Никона, Божией милостию Патриарха, с прочими трудившимися, при архимандрите Герасиме, лета 7173 году, ноемвриа в 3 день, а от Воплощения Бога Слова 1664, индикта 20; вылил колокол того же монастыря монах Сергий, а святцы набирал того же монастыря трудник Петр Заборский»¹⁵⁸.

Итак, «Всехсвятский» колокол Нового Иерусалима благовестил словами Откровения Иоанна Богослова о грядущем Небесном Царстве, призывая к нему, напоминая о средствах достижения этого Царства, поставляя в пример всех святых, содержа молитву о даровании верным участия со всеми святыми в Небесном Царстве. Тем самым с достаточной определенностью указывалось на связь монастыря, «рекомого Новым Иерусалимом», с Небесным «Иерусалимом новым», предреченным в Апокалипсисе...

1 сентября 1658 года был заложен каменный собор Воскресения Христова по образцу Иерусалимского храма. К этому времени (с 13 июля) Патриарх Никон, оставив правление, уже находился здесь. За исключением единственной длительной поездки в Иверский и Крестный монастыри в 1659—1660 гг., он все время до конца 1666 г. пребывал в Новом Иерусалиме. Таким образом, грандиозное строительство храма Гроба Господня и осуществление всего замысла о святых местах происходило под его непосредственным личным руководством. Он принимал личное участие и в самих строительных работах, что, впрочем, вызывалось чисто духовными потребностями деятельного монашеского подвига. О том, как жил и трудился святитель Никон в Новом Иерусалиме, можно судить по словам очевидца и преданного Патриарху клирика Иоанна Шушерина. «Святейший же Никон Патриарх,— пишет он,— прият на ся верги железны (они и до сих пор хранятся в Новоиерусалимском музее.— *Прот. Л.*) и вдадеся молитвам и посту и воздержанию сам собою беспрестранно надзирати, и плинфы (кирпичи) носити на руках своих и на раменах... Таже... начат окрест монастыря пруды копати и рыбы сажати, и мельницы устраивати и всякие овощные сады насаждая, также с братиею и лес секуще, поля к сеянью расширяюще,

из болота же рвы копающе, сено кошенне устрояюще и сено гребуще, везде же труды труждаяся, сам собою во всем образ показуя; и сам везде на трудах прежде всех обретаяся; последи же трудов исходя: и тако пребывавше, труды к трудам прилага-¹⁵⁹. Обычная одежда Патриарха при этом была «от кож овечьих и ряса от влас агнчих пепеловидного сукна», камплавка, куколь. В нерабочее время он надевал «мантню черного сукна со источниками», а на работу ходил без мантни, подпоясываясь «поясом усменным широким, яко в четверть аршина бе широта пояса того и вящше». В праздничные дни Патриарх «одежды мягкие понаше и посох архирейский», а в будни — «посох великий от простых самородных дров». «Часто же убо днем и понощи рыбы ловляеши, и от трудов своих братию питаеши. По все же посты во отходную свою пустынь отхождаше и тамо жесточайшее житие живяше, вящшия молитвы и поклоны и пост прилагаеши, сна же всегда вельми мало требоваше, яко в пошеденствие точно три часа»¹⁶⁰.

За братской трапезой и в праздники Никон всегда угощал странников и нищих. «И по обеде убо всем оным странным пришельцем нозе умываше, елико их случашеся». В те годы по случаю войн многие «ратные люди» искали и находили приют и отдых в монастырских стенах. Патриарх «их всех принимаше и насыщаше и ноги их омываше, елико не приключишася, яко бе по двести и по триста во един день»¹⁶¹. Никон и здесь исполнял келейное правило по уставу Анзерского скита, которому оставался верен до конца жизни. Повседневной пищей Патриарха были хлеб и огородные овощи. В праздник — уха из мелкой рыбы. Питием служила постоянно вода из «Животворного источника», который чудесно открылся при сооружении подземной церкви «Обретения Креста Господня»¹⁶².

Духовные подвиги и труды Патриарха Никона Господь венчал благодатными дарованиями. Во время его правления и после ухода в Воскресенский монастырь многие люди получили чудесные исцеления по его молитвам¹⁶³. Впоследствии, находясь в ссылке, святитель Никон по особому Божию внушению занялся лечением больных, о чем будет сказано в соответствующем месте. При этом он использовал не только молитву и освещенные воду и слей, но и чисто врачебные, лекарственные средства, что свидетельствует об искреннем желании святителя помогать страждущим, а не создавать о себе ложную славу. Известно несколько важных пророческих сновидений Патриарха Никона¹⁶⁴. Многие факты жизни говорят о наличии у него также дара прозорливости¹⁶⁵.

К концу 1666 г. грандиозное здание Воскресенского собора было доведено до сводов, почти окончено, так что общий внутренний и внешний вид храма уже достаточно определился. Определелись и многие «святые места», намечился круг окрестных земель, в которых они сосредотачивались.

После осуждения патриарха и его кончины преданные друзья и единомышленники Никона старались довершить его замысел. В 1685 г. был достроен и освящен главный собор Воскресения Христова. В период с 1679 по 1694 гг. были сооружены другие каменные храмы, палаты и кельи монастыря, воздвигнуты прекрасные каменные стены с башнями и надвратным храмом Входа Господня в Иерусалим. Сложился архитектурный комплекс полного цикла Господских праздников, который содержит в себе храмы, посвященные всем важнейшим событиям земной жизни Иисуса Христа.

При Никоне в недостроенном еще соборе были освящены три церкви: на Голгофе, где он особенно часто любил служить, под Голгофой — во имя Иоанна Предтечи. «Иже за истину пострада радуясь», и церковь Успения Богородицы в северном крыле собора, где в прототипе — палестинском храме находится темная палата («темница»), имеющая придел во имя «Скорбящей Божией Матери». В церкви Иоанна Предтечи сам Никон указал место своего погребения. Оно находится там, где в палестинском храме Воскресения отмечено место погребения Мелхиседека, «первого архирея Иерусалимского; zde же на сем месте гроб Святейшего Архирея Никона, Патриарха Московского»¹⁶⁶. Внутреннее устройство собора в точности воспроизводит по плану и размерам устройство Иерусалимского храма Воскресения в Палестине. Здесь были созданы, кроме Голгофской церкви, Гроб Господень с часовней (кувуклей) над ним, камень миропомазания, плита «середина вселенная» и прочее. Внутреннее пространство собора также подобно первообразным, хотя в них есть немало самостоятельного. Но по отделке (внутри и снаружи) и по своему наружному виду Новонерусалимский храм, создаваемый святителем Никоном, очень отличался от палестинского прототипа.

Прежде всего бросается в глаза, что собор Воскресенского монастыря поставлен свободно и отдельно от всех прочих построек, не «стиснут» никакими зданиями (как в палестинском Иерусалиме), доступен для широкого кругового осмотра. Величественная и прекрасная громада собора возвышается над всем монастырем, выделяется на фоне зеленых лесов и лугов окружающей местности, оказывается ее центром, притягивает к себе сразу взоры того, кто восходит на ближайшую возвышенность. Великое

творение Патриарха Никона поражает и наших современников. И. Грабарь и С. Торопов назвали его «подлинным чудом национального русского искусства, одной из самых плешительных архитектурных сказок, созданных когда-либо человечеством»¹⁶⁷.

Здесь, в Новом Иерусалиме, необычайная возвышенность (в прямом и переносном смысле) и не выразимая словами красота, вообще свойственная строениям Патриарха, достигают своей ослепительной вершины.

Основные формы собора, казалось бы, воспроизводят романские черты палестинского первообраза. Но, как справедливо замечает И. Грабарь и все вообще, кому приходилось видеть этот храм, он воспринимается как *типично русский*. Судя по всему, Никон и не стремился к скрупулезной точности при передаче облика палестинского подлинника. Сохраняя строгую верность первообразу в копиях Голгофы, Гроба Господня, в планировке храма и общем внутреннем устройстве, Никон в то же время создавал нечто совершенно особое, свое, и на русской основе. Прежде всего это достигалось традиционно русскими «шеломами» и «луковицами» куполов, поставленных на высокие барабаны, прорезанные узкими окнами, чего нет в первообразе. Центральный большой купол над главным алтарем на мощном барабане возносится высоко вверх золотой главой — «шлемом» —, сияющей, как солнце, на всю округу. В палестинском подлиннике этот купол сделан довольно скромно в виде опрокинутой чаши на низком барабане, и позолоты на нем нет. Ротонда над Гробом Господним накрыта там огромной сферой, сравнительно невысокой, а у нас такую же ротонду увенчал гигантский шатер с тремя поясами световых окон, устремленный далеко в небо и увенчанный золотой «маковицей». Колокольня в Новом Иерусалиме была значительно выше, чем в старом, и оканчивалась также золотым куполом. Весь храм в Новом Иерусалиме украшен полными изразцами с основной гаммой цветов — желтым, синим, зеленым, прозрачно-коричневым, с добавлениями белого и темно-красного. Изразцы образуют пояса и карнизы, бегущие вокруг всего собора, охватывают барабаны куполов, создают невообразимую роскошь оконных наличников и иконостасов заалтарных церквей, которые целиком изразцовые. Изразцовыми головками Херувимов, как изящной лентой, подпоясан весь храм. Во внутренней отделке есть и львиные изразцовые головы, но основной орнамент керамики — растительный: листья, травы, цветы, плоды, ветви деревьев... Ничего более подходящего к русской природе невозможно себе представить! Красота поистине необычайная, райская. Такое впечатление создается не только прекрасным декором, но и совершенно новым, ни на что не похожим архитектурным обликом собора, особенно с восточной стороны. Собор сознательно рассчитан на восприятие с востока. Никон переосмыслил храм Воскресения в соответствии с его историческим и образным значением. Господь Иисус Христос совершил Свой вход в Иерусалим от Елеонской горы с востока через «Золотые врата», которые были затем, во времена арабского завоевания, заложены и остаются так по сей день. Но с точки зрения священной истории восточный вход в Иерусалим не может не быть главным. Сам Христос является «Востоком свыше», «Солнцем правды», восходящим над миром. И хотя главный вход в собор в Новом Иерусалиме сделан с юга, как в старом, но вход в монастырь устроен с востока. Именно отсюда, от главных восточных врат обители, с великолепной церковью Входа Господня в Иерусалим, начинается осмотр храма для каждого входящего. Перед взором предстает нечто поразительное. Храм начинает вырастать из-под земли. Подземная церковь Константина и Елены с приделом Обретения Креста Господня, которая в палестинском Иерусалиме не имеет наземного завершения, здесь выходит из глубины земли верхним ярусом с внушительным куполом. Над ней постепенно возгораются террасами, уступами, кровлями, куполами и абсидами, уходя выше и дальше на запад, громада здания четких пропорций и затейливого разнообразия, завершаясь мощным взлетом в небо огромного шатра над ротондой в западной части собора, вознося за собой от земли на небо и душу человека, охваченную священным трепетом и духовным ликованием. Все воспринимается как город на горе в таинственном свечении многоцветной керамики и золота куполов. Сравнение с Небесным Иерусалимом возникает невольно. «И пришел ко мне один из семи Ангелов... и сказал мне: пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца. И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходит с неба от Бога. Он имеет славу Божию. Светило его подобно драгоценному камню, как бы камню яспису кристалловидному. Он имеет большую и высокую стену. ...Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото... Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями...» (Откр. 21, 9—19). Одной этой красоты Нового Иерусалима достаточно, чтобы признать его не только (и даже не столько) образом храма палестинского, сколько образом «Иерусалима Нового», Небесного — грядущей вечной радости обновленного человечества и преображенной вселенной. Градообразный облик храма Воскресения, как видим, отнюдь не случаен: он соответствует пред-

ставленно о городе «Иерусалиме Новом». Это впечатление органически усилено монастырской стеной с башнями и другими строениями обители. Воистину все это — град Божий посреди Руси, луч Царства Небесного, пробивший «твердь» и запечатлевший на русской земле непререченную красоту Горнего мира, обетованной «новой земли» будущего! Дивное сооружение Патриарха Никона является прежде всего выражением духовного мира самого автора. Такое деяние мог совершить человек не только великого ума, но и истинно святой, устремленной к Небу души.

Никон понимал, что далеко не все даже благочестивые люди его времени смогут сразу принять и оценить это его деяние. Он старался окружить свой замысел до самого начала осуществления глубокой тайной. Опасения оказались обоснованными. По мере осуществления Нового Иерусалима (а это было время опалы Патриарха) ропот против его строительства нарастал. Более всех слепыми оказались приверженцы старых обрядов, считавшие себя поборанками самых высоких представлений о Русской Церкви... Среди них и начались «хульные слова» на Никона; эти «хулы не можно написать»¹⁶⁸. Но и враги Патриарха из православных не преминули воспользоваться дерзновенной необычайностью Нового Иерусалима для нападок на его создателя.

Первое открытое обвинение Никона по этому поводу содержится в 13-м вопросе Стрещиева Палеяно Лигарида и в ответе последнего. Никону достаточно было во всем сослаться на царя, изволившего утвердить замысел. Можно было целиком прикрыться только верней «случайности» всей затеи. Но Патриарх пошел на открытую защиту своего деяния с теоретических, богословских позиций. Он очень убедительно и просто основывает свое возражение по 13-му вопросу сначала на смысле *иконографического догмата*. Он пишет: «Зрими, неправедный ответотворче, како святини апостоли и святини отцы священными изображенни и храмы, и жертвами и священными сосуды в писании умыслених очи зрящих, воздвижет же ся тем ум к Боговидению. Якоже и Великому Василию мнится священными иконами ум на первообразное возводити». Далее Патриарх убедительно показывает, что как не грешно переписывать Евангелия и другие святые книги, писать иконы, изображающие Рождество Христово, Крещение, проповедание, вольные страдания, Воскресение и разрушение ада, так же не грешно, если бы «и самого того Иерусалима кто бы по образу, но во славу Божию святое ограждение создал на видение присюпатного того Иерусалима, в нем же спасительные страсти нашего ради спасения содеяшася... да аще града от первообразного создати беззаконно есть?» Далее Никон добавляет, что нет никакой разницы между образом написанным (т. е. собственно иконой) и образом, созданным «воображением (сооружением) святых вещей»: и то, что является иконами, и то, что является храмами и жертвенниками. — «повсюду от первообразных размножшася»¹⁶⁹.

В своих возражениях Никон ни разу не говорит, что создает храм только по образу Иерусалимского храма, но называет свое строительство «святым ограждением» и даже прямо «градом», создаваемым от «первообразного».

Далее Патриарх обращается к догмату *кафоличности* Церкви. Он говорит о том, что Новый Иерусалим назван так по образу древнего, который продолжает существовать (Никона упрекали, что он как бы «упразднял» палестинский Иерусалим). Но Никон утверждает, что Церковь не привязана к месту и, хотя рассеяна по разным странам, «но есть една»¹⁷⁰. Иными словами, подобие Иерусалима, создаваемое в какой-либо отдельной части Вселенской Церкви (в данном случае — в России), может обладать тем же благодатным значением и силой, что и палестинский Иерусалим, не упраздняя значения последнего, поскольку плоды спасительного подвига Иисуса Христа, совершенного в Иерусалиме, равно усваиваются верующими в любой части мира, а не только теми, кто живет в святом городе. По сравнению с этой глубиной богословского мышления Никона рассуждения «ученейшего» Палеяно Лигарида, что есть только один Иерусалим на земле и второй на небе, а Икононосский — это какой-то «третий», оказываются на редкость плоскими и примитивными.

Итак, Никон вполне осознанно создавал не что иное, как «икону» земного, палестинского Иерусалима и «Иерусалима Нового», Небесного, потому она достаточно символична, как любая икона. И целостный комплекс святых мест, и монастырский «святой град», и собор Воскресения Христова не являются буквальной копией исторической Святой Земли, Иерусалима, храма Гроба Господня. Новый Иерусалим берет от своего исторического прототипа лишь, немногие, но самые важные черты и детали, добавляет и такое, чего нет в земной реальности этого прототипа. Иными словами, Новый Иерусалим символически восстанавливает в образе земной Палестины тот образ Царства Небесного, который в ней запечатлен. Палестинский прототип «обетованной земли» используется здесь лишь постольку, поскольку в нем находит свое земное преломление (отображение) обетованная новая земля Небесного Царства.

Созданная святителем Никонем икона Горнего Перусалима — «Весты Агица» изображает эту Весту в православных ризах русского покроя, украшенных русскими узорами и самоцветами... На языке Откровения «Веста Агица», Церковь Христова и Горний Перусалим — синонимы. Свообразие Никоновской иконы «Весты Агица» тесно связано с представлением о Руси и Русской Церкви как единственной в мире хранительнице подлинного Православия в его наибольшей чистоте и целостности, преeminне благочестия и силы древий Вселенской Церкви. Это положение, разделяемое, как было показано, не только в русском обществе, но и в общем мнении Восточно-кафолической Церкви середины XVII в., создавало для Никона одну серьезную проблему.

Налестникий Перусалим — общехристианская святыня. Мог ли подмосковный Новый Перусалим оставаться только русским? Патриарх Никон решает эту проблему так. Уже в первые годы существования обители он населяет ее не только русскими, но и представителями разных национальностей, принявшими православие. По свидетельству Шушерина, жившего тогда в монастыре, «во оно время пребываху у Святейшего Патриарха в Воскресенском монастыре многие иноземцы: греки и поляки, черкасы (украинцы, - *Прот. Л.*) и белоруссы и повокресенные жыды в монашеском чину и в беленком»¹⁷¹. В деле» Патриарха Никона упоминаются еще и немцы (крестник Патриарха — Денис Долманов, Михаил да Иван Магнусовы)¹⁷². Были там и литовцы.

Одновременно Никон открывает монастыри для посещения гостей, в том числе и неправославных. «Приезжали же мнози изо многих стран и земель иноземцы, хотяще видети лице его и зрети такового великаго страсения, и он же всех с радостнои приемле»¹⁷³ — пишет Шушерин, или, как свидетельствует «Монастырский летописец», «инострании издадеца шестие творят, любезне со удивлением здание зрят». Значит, как центр паломничества Новый Перусалим открыт был для всех людей любых народов и вер. Жить и трудиться в нем могли тоже люди любых народов, но лишь принявшие Православие!

Таким образом, по замыслу Патриарха Никона, подлинное единение человечества во Христе на земле и на Небе, то «соединение всех», о котором молится Церковь, может быть осуществлено только на основе Православия и притом — по изволению Промысла Божия — в его русском выражении.

Началом и центром такого единения становится Новый Перусалим. Тем самым он оказывается как бы центром Вселенской Церкви, ее столицей. В таком случае Новый Перусалим, согласно законам иконографии и кафоличности, должен был обладать всеми свойствами и благодатью такого единства, как своего «первообраза», быть в определенной мере его реализацией.

Руководство данным центром представлялось Никону в некоторых отношениях чем-то даже более важным, чем патриаршество в одной только Русской Церкви. Отчасти этим и объясняется та сравнительная легкость, с которой Никон оставил православие, и те неосторожные, хотя и неслучайные, обмолвки о себе как «Патриархе Новом Перусалима», и те условия окончательного отречения от власти в Русской Церкви, какие он поставил в 1665 г. Мы помним, что эти условия предусматривали прежде всего полновластное владение Никонем тремя монастырями, в том числе Новым Перусалимом, независимость от Московского Патриарха, участие в решении церковных дел. Если представить, что эти условия удовлетворены, то окажется, что Никон становится владыкой своего рода монашеского «острова» внутри Церкви, причем, такого острова, который был бы духовным центром, главной точкой не только Русской, но и Вселенской Экклесии!

Но если мысленно вернуться к началу 1656 г., когда созревший замысел о Новом Перусалиме решено было осуществить, и представить себе, что после этого не произошло никакого разрыва между Патриархом и царем, но оба они единодушно последовали за развитием великих идей, заложенных в этом замысле, то перспектива всемирно-исторического духовного возвышения России окажется поистине захватывающей.

Это живо почувствовали и поняли невидимые и видимые силы зла и направили все свои старания на разрушение великого начинания в самом его зародыше. В этой связи отнюдь не кажется неправдоподобным содержащееся в письме Зюлива указание на особое участие враждебных иностранных государств в интриге против Патриарха Никона, точнее — против единства и согласия между ним и русским царем. К тому же травля Патриарха, шелая с какой-то злобной последовательностью и заметной плановностью в течение почти целого десятилетия вплоть до окончательного осуждения Никона, вряд ли может рассматриваться как роковая цепь сплошных случайностей.

В эту борьбу против единения царя и Патриарха, а затем против всякой воз-

возможности восстановления этого единения вовлекались разные люди, в основном, свои же (Неронов, Питирим, Сытин, Боборыкин, С. Стрешнев и другие), но на решительных этапах подключались иноземцы. Известна злая роль, сыгранная Паисием Лигаридом. Русская иерархия, несмотря на искреннее желание угодить царю, не пошла на низложение Никона и судебную расправу над ним, что показали Соборы 1660 г. и конца 1665 г. Довести дело до расправы смог лишь такой международный авантюрист, как Паисий Лигарид, о котором Константинопольский Патриарх Дионисий говорил: «Я его православным не называю, ибо слышу от многих, что он папешник, лукавый человек»¹⁷⁴. Это очень верная характеристика. В последнее время стали известны данные Римской Конгрегации пропаганды веры, опубликованные католическим историком о. Пирлингом. Из них явствует, что Паисий Лигарид всегда был искренним католиком, в 1639 г. принял рукоположение во пресвитера от униатского митрополита Рафаила Корсака, в 1641 г. был назначен католическим миссионером на Восток с жалованьем сначала в 50, потом — 60 скуди. В 1652 г. Лигарид, притворившись православным, был рукоположен в сан митрополита Газы Иерусалимским Патриархом Паисием. При этом он продолжал получать содержание от Конгрегации пропаганды. В 1662 г. (в год своего приезда в Москву!) Лигарид писал в Рим упреки в задержке жалованья и давал объяснения, как он стал православным митрополитом, ибо Конгрегация отказывалась признавать за ним этот сан. Лигарид очень убежденным католиком. Отец Пирлинг удивляется: «Поразительно его гнусное корыстолюбие, неожиданно являющееся после долгого служения науке и Церкви. Он был орудием царя для низвержения Никона и довольствовался таким жалким положением... Он ничего не создал для России, ничего дельного по себе не оставил, в пользу Рима он также ничего не сделал»¹⁷⁵. Пирлинга следует поправить: Лигарид очень много сделал для раскола церковной и царской власти в России, т. е. для ослабления внутренней крепости страны, и для осуждения Патриарха Никона, которому он лукаво приписал властолюбивые «папистские» стремления, что служило и до сих пор служит для некоторых объективных историков поводом к исчерпанной отрицательной оценке великого святителя. Внешне мало заметную, но очень важную роль сыграла также клеветническая интрига нескольких иноплеменников из числа работников Понтоверусалимского монастыря, действовавших заодно со своим сродником по плоти «лекарем царския аптеки» Даниилом, который систематически напештывал Алексею Михайловичу разные сплетни и небывлицы о Никоне¹⁷⁶. Патриарх в письме к царю в 1667 г. много говорил об этой интриге, придавая ей очень большое значение¹⁷⁷. Как можно судить из письма и из рассказа Шушерина, эта клевета, породившая очередное «дело» и «розыск», была пущена в ход в 1665 г., т. е. в самый критический момент, когда обсуждались предложенные Никоном условия отречения от власти и просьба не доводить дело до суда с участием Вселенских Патриархов.

В тяжелейших условиях опалы, находясь практически на положении заключенного, Никон в короткий срок превратил Новый Иерусалим в развитый центр духовной жизни, культуры и творчества. В монастыре находилась богатейшая библиотека Патриарха, присланная ему из Москвы; в обители намечались устроить типографию; была создана школа для монастырских работников, где они обучались грамоте и художественным ремеслам. Некоторые из учеников этой школы после осуждения Никона были взяты в царские мастерские в число учеников знаменитого Симона Ушакова¹⁷⁸. Белорусские мастера под руководством Петра Заборского наладили здесь производство прекрасных поливных изразцов. Старец Сергей Турчанинов отличился в монастыре несколько замечательных колоколов с изображениями святых и надписями, разъясняющими смысл церковной символики. В обители кипел труд строителей, каменотесов, резчиков по дереву, иконописцев, переводчиков, поэтов¹⁷⁹. Множество мастеров были взяты из Нового Иерусалима в царские мастерские Москвы после ссылки Никона.

Число братии (монахов и бельцов) достигло здесь при Никоне 500 человек. Патриарх очень часто служил, и нередко вся служба шла на греческом языке (еще один папск на вселенское значение обители!). Здесь он рукополагал священников, диаконов в свои монастыри, приписные обители и приходы в монастырских вотчинах, постригал в монашество, возводил в сан игуменов и архимандритов.

После смерти святителя Никона и восстановления его в патриаршем сане монастырь был достроен и ему оказывались многие благодеяния царей и знатных людей. Но без такого человека, как Никон, он утратил свое первоначальное символическое и кафедральное значение, превратившись просто в одну из видных, но обычных обителей. Дело в том, что в полной мере замысел Никона о Новом Иерусалиме был известен, пожалуй, одному только Алексею Михайловичу. Даже близкий Патриарху Шушерин, судя по всему, не был посвящен в тайну замысла. Современное общество видело в этом страсии Патриарха только образ палестинского Иерусалима и исто-

рической Святой Земли. Духовно-тантвенная глубина замысла, прообразование в России Царства Небесного и возможное значение для мира, для Восточной Церкви такого деяния не были тогда поняты. Так что после ссылки Патриарха Новый Иерусалим перестал иметь то великое значение, какое уже начал было приобретать по замыслу своего основателя.

Правда, такая утрата значения связана только с общественным, человеческим восприятием вещей. Новый Иерусалим как реальность остался и по сей день остается образом, иконой исторической и Горней, грядущей «обетованной земли»...

СУД НАД ПАТРИАРХОМ

*«Абие зиждет во образ Иерусалимский
Воскресшего велий храм, яко Палестинский...
Тая зря, диавол от злобы не престаает,
Огнь себе погнещает, того изгоняет
От места сего, в нем же пожив девять годов,
Любезно совершая многих трудов...»*

Эти слова из стихотворной эпитафии Патриарху Никону, высеченной на камне у его гробницы, увековечили твердое убеждение сподвижников Никона в том, что он пострадал из-за Нового Иерусалима. Как мы видели в предыдущей главе, это вполне соответствует внутренней логике вещей и находит первое (но не единственное!) подтверждение в том, что разлад между Патриархом и царем начался одновременно с началом осуществления замысла о Новом Иерусалиме. Не был ли этот замысел той непосредственной причиной, которая вызвала «ревность» и раздражение Никонем у Алексея Михайловича? Если это так, то можно объяснить, почему именно в 1656 г. царь начал поддаваться клеветническим внушениям против Никона, которые он раньше отвергал. Станет понятно, почему именно в этом году произошла их первая ссора, почему впоследствии самодержец не смог возродить прежнее единение любви и согласия с Никонем. Ведь Алексей Михайлович как «соборный друг» Никона был посвящен в то великое кафолическое и эсхатологическое значение, которое придавалось Новому Иерусалиму. Это весьма возвеличивало Россию, но лишало должной остроты необходимость завоевания Палестины и присоединения ее вместе с другими восточными землями к державе русского царя. Замысел святителя Никона приходил в определенное противоречие с имперской доктриной Алексея Михайловича. В один злосчастный момент царь мог также увидеть, что воплощение замысла о Новом Иерусалиме делало Патриарха Никона (да и любого на его месте) главной фигурой вселенской православной Екклесии, в духовном отношении гораздо более значительной, чем русский царь — эта «надежда и опора» всемирного Православия. Не отсюда ли возникло стремление оттеснить Никона, взять в свои руки управление церковными делами, сделать непременно главным лицом в Церкви? Эта же причина может достаточно всесторонне объяснить и то, почему самодержцу стало нужно непременно низложение Патриарха и удаление его из Нового Иерусалима, почему после осуждения Никона Алексей Михайлович, так любивший жертвовать на строительство церквей и монастырей, остановил стройку Нового Иерусалима и не возобновлял ее до самой смерти (хотя сам же назвал это место «прекрасным подобно Иерусалиму»). До самой своей смерти этот царь, постоянно прося себе у Никона прощения и посылая ему богатую милостыню, так и не выпустил Никона из ссылки, когда тот просил только об одном — дожить свой век в Новоиерусалимском монастыре! Значит, для Алексея Михайловича было далеко не все равно, где именно будет под стражей содержаться низложенный Патриарх...

2 ноября 1666 г. Антиохийский Патриарх Макарий и Александрийский Паисий с великим почетом были встречены в Москве. После краткого отдыха 5 ноября ночью они были приглашены в столовую палату Алексея Михайловича и имели с ним длительную беседу, о содержании которой можно только догадываться по тому, как затем завершился суд над Никонем. В помощь Вселенским Патриархам был дан Лигарид, «знакомый с делом», от которого они, по словам царя, должны были «узнать всё подробно»¹⁸⁰. Кроме того, Макария и Паисия вводили в курс дела крайне враждебные Никону митрополит Крутицкий Павел и архиепископ Рязанский Плармон. Хорошо знаком с делом Никона был и Елифант Славинский, но его не допустили к участию в Соборе. Не были предоставлены в распоряжение судей и записки Славинского в защиту Никона и написанное им «Деяние» Собора 1660 г. Зато Вселенские Патриархи получили обширную записку П. Лигарида. Она начиналась так: «Внемли-

те, племена народов, главы Церкви, равноангельные архиереи, небесные и земные чины и стихии, которых и Моисей призывает во свидетельство,— внемлите! Я открою вам, праведным судиям, козни бывшего Патриарха Никона...». И вслед за этим шла беспардонная и даже довольно корявая клевета! Паисий утверждал, что Никон оскорбил всех Вселенских Патриархов, посягнув на достоинство каждого. Он хотел называться «патриархом и папою», нарушая должное почтение к Александрийскому Патриарху, который один только может иметь этот титул (следуют выписки из истории). Ничего подобного не было, в деле Никона не встречалось и не встретилось! Далее Паисий Лигарид утверждает, что Никон назвал себя Патриархом Нового Иерусалима. Это хотя и имело основания, но представлено в искаженном виде: Никон официально никогда себя так не называл. По словам Лигарида, Никон «хотел подчинить себе (!) и Антиохийский престол, стараясь обманчивою подписью и подложным сочинением быть *третьепрестольным*...». Такого тоже никогда и нигде не было; это чистая выдумка. А Константинопольский престол оскорблен Никоном, по словам Лигарида, тем, что Никон захватил Киевскую митрополию, называя себя Патриархом... «и Малая Россия», тогда как она находится в юрисдикции Константинополя (тоже, в сущности, ложное обвинение). Все это было, конечно, рассчитано на то, чтобы, задев честь Вселенских Патриархов, возбудить их особое возмущение Никоном. Однако, если отбросить лживый, клеветнический характер этих главных обвинений Лигарида, их лукавую направленность, нельзя не заметить, что они, хотя в перевернутом, искаженном виде, как в кривом зеркале, отражают некую действительность, которая и впрямь является главной причиной осуждения Никона. Создавая в могучей России свой Новый Иерусалим, Никон как его «Патриарх» в самом деле приобретал невиданную кафолическую значимость и силу, в чем-то даже превосходящую значение четырех Вселенских Патриархов в том состоянии, в каком они тогда находились.

Далее в записке следовали часто употреблявшиеся обвинения против Никона — в гордости (не называл архиереев братьями и не советовался с ними, что неправда), в жестокости, грубости, в неправосудии, в незаконном захвате земель и средств монастырей для своих монастырских построек, в ношении титула «великий государь». Паисий «сдобрил» эти обвинения и множеством вздорных: Никон вместо синих скрижалей стал носить червленые; имел 80 саккосов и по 20 раз за одной литургией переоблачался, желая быть подобным Вышнему; расцесывался в алтаре перед зеркалом; приравнял себя к святым, нося на главе корону или диадему, был во второй раз рукоположен в архиерейский сан, когда возводился в патриаршество (!) и т. п. Наконец, по словам Лигарида, Никон будто тем только и занимался, что, «запершись, считал золото, драгоценности и сибирские меха». Тут уж Лигарид приписывал Никону страсть, которая владела им самим! Газский митрополит так увлекся, что забыл в своей записке привести главную «официальную» вину Никона — оставление кафедры... Таковы «подробности», которые узнавали Патриархи от Паисия Лигарида, «знакового с делом».

На предварительных заседаниях Собора по делу Никона Алексей Михайлович неоднократно и настойчиво указывал на «самовольный» уход Патриарха от правления как на главную его вину, которая привела Церковь к длительному «вдовству». В заседании 28 ноября 1666 г. возник вопрос, прозвонит ли приговор над Никоном заочно, не приглашая его, так как преступления его доказаны верными свидетелями, или вызвать его и допросить. Вселенские Патриархи, поддержанные большинством русских архиереев, сказали царю, что, по правилам, Никона нужно позвать на Собор и спросить, почему он оставил правление и ушел в монастырь, равно и о других винах. Тут же была составлена и отправлена с посольством грамота Никону, предлагавшая Русскому Патриарху «без всякого замедления, «со смиреннем» и «непременно» прибыть в Москву.

В полночь 1 декабря Никон подъехал к Никольским воротам Кремля.

Таким образом, «дело» Никона и приговор о нем были *предрешены заранее* настолько, что пришлось даже особо рассуждать о том, стоит ли выслушивать самого обвиняемого...

Как видим, в распоряжение Собора поступили два основных, главных обвинения. Одно из них можно назвать *главным фактически*. С полной ясностью оно не было сформулировано, но многое говорилось в духе этого обвинения. Оно состояло в том, что Никон вызывал *сильный царский гнев*, чему виной крайнее превозношение Патриарха, вызвавшееся в особенности в создании Нового Иерусалима.

Второе обвинение может быть названо *официально главным*. Оно указывало на оставление Никоном кафедры, «самовольный уход от правления».

Нетрудно видеть, что в основе, в подтексте обоих обвинений лежало заведомо и сознательно «вставленное» сюда положение о непомерной гордости Никона, которая

во всем проявлялась и всему была виной. В таком освещении «дело» Никона обращалось настолько не в его пользу, было так «ясно», что и впрямь не требовало особых разбирательств.

Автором такой интерпретации деяний и поступков Патриарха Никона следует признать Алексея Михайловича. Он достиг этого следующим способом. Отсекая от внимания судей весь характер и историю своих дружеских отношений с Никоном, не говоря ничего о подлинных причинах ухода Патриарха, царь представлял на вид одно — Никон «самовольно», «никем не гонимый», даже не вняв его царским «уговорам» — остаться, покинул правление Церковью и тем самым оставил ее «вдвоей» на столь длительный срок. Из этого тезиса уже легко разворачивалось всё остальное, представляющее Никона как безмерного гордеца, поправшего и царскую милость, и свои архипастырские обязанности, превознесшего даже и над Вселенской Церковью!

В Никоне никогда не было ни непомерной гордости, ни чрезмерного властолюбия, ни желания подчинить себе царя. Всё его могущество основывалось, главным образом, на глубокой личной дружбе и любви между ним и Алексеем Михайловичем. Никон был убежден, что такое согласие любви между главой Церкви и главой государства является единственно нормальным образом их взаимоотношений, исполнением духа и смысла всех канонов Церкви в вопросах патриаршей и царской власти, высшей правдой общественной жизни, правдой, которую хранит теперь только одна Россия и свидетельствует ее всему миру. Всё, на что решался святитель Никон в области своей архипастырской деятельности, было всегда согласовано с другом-царем или подразумевало его заведомое согласие. При этом Никон никогда не прибегал к человекуугодию, никогда не подкупал, не задабривал. Он был таким, каков есть, — прямым, бесхитростным, иногда резким. Власть почести он вменял ни во что, а ему такое отношение завистники вменяли в гордость! Патриарх Никон обладал огромной внутренней свободой. При условии православности государя и соблюдения им церковных канонов для Никона в отношениях с ним оставался лишь один вопрос: есть подлинная духовная дружба с царем или нет? Если есть, он готов был нести бремя патриаршей власти, если нет, то и ему Патриархом быть незачем; Церковь не пострадает, изберуг другого. И то, что столь долго на место Никона никто не избрали, не его вина, а, как было видно, исключительно вина самого царя. На Алексея Михайловича Никон всегда смотрел по-монашески, по-евангельски, по-братски: он был для него прежде всего братом во Христе, духовным сыном, другом (хотя и царского достоинства Никон никогда не унижал). Это-то и поправило Алексею Михайловичу, таких человеческих и братских отношений он и желал, за это и полюбов Никона, предпочитая всему своему окружению! Люди, раболепствующие перед царями и сильными мира сего, всегда завидовали Никону и никогда не могли понять таких отношений его с государем.

...Теперь, перед судом Собора, чтобы как-то скрыть свою личную зависть к нарастающему всемирному авторитету Никона, Алексей Михайлович отнесся главное фактическое обвинение на второй план, а на первый выдвигал обвинение официальное и формальное. Царь, кроме того, как бы устранил себя самого, свою прежнюю любовь и дружескую поддержку всех деяний Никона, и тем самым то, что могло быть судимо по «законам» любви и дружбы, ставило перед судом по «букве» правил канонов, перед судом сторонних людей. «Перестановка» обвинений затемняла дело, не давала возможности докопаться до причины того «царского гнева», из-за которого Никон покинул правление. А отсечение от внимания судей всей истории личной дружбы царя и Патриарха не давало возможности понять, почему Никон не мог «потерпеть» царский гнев. Отсекаясь от духа и смысла канонов, от духа любви, царь теперь ставил всё дело на «букву», и тогда нарушением правил и канонов получался не он, а Никон, позволявший себе (во имя любви и смысла святых канонов) «поноситься», «оскорблять» царя, требовать от него послушания, самовольничать и т. д. Царь же по «букве» казался вполне в рамках правил и ничего не поправ, кроме разве одной любви!..

Утром 1 декабря 1666 г. состоялось первое (если не считать предварительных) судебное заседание Большого Московского Собора по делу Патриарха Никона¹⁸¹. Оно произошло в столовой палате царского дворца и было оформлено с величайшей пышностью и торжественностью. Присутствовали: митрополиты — Питирим Новгородский, Лаврентий Казанский, Иона Ростовский, Павел Сарский (Крутицкий), Феодосий Сербский, Пансий Газский (Лигарид), Григорий Никейский, Косма Амасийский, Афанасий Иконийский, Филофей Трапезундский, Феофан Хиосский; архиепископы — Анастасий Спайский, Симон Вологодский, Филарет Смоленский, Иларион Рязанский, Стефан Суздальский, Иоасаф Тверской, Иосиф Астраханский, Арсений Псковский, Манассия Погоныйский; епископы — Александр Вятский, Лазарь Черниговский, Мефодий Мстиславский, Иоаким Сербский, а также 30 архимандритов и игуменов русских мона-

стырей, архимандрит Александрийской Церкви Матфей, афонский архимандрит Дюнисий, протосингел Александрийской Церкви Венедикт, игумен той же Церкви Леонтий и 12 московских протоиереев. На Соборе также присутствовал весь царский синклит (правительство).

За Никоном послали епископа Мефодия Мстиславского (младшего по хиротонии) и двух архимандритов. Никон, находившийся на отведенном для него Лыковом дворе у Никольских ворот, который был прочно отгорожен и окружен сильной стражей, собрался идти в преднесении большого выносного креста¹⁸². Посланные стали говорить, чтобы он не шел с крестом. Никон настаивал на своем. Послали гонцов к Собору. Собор указал идти без креста. Никон заявил, что иначе не пойдет. Мало-помалу уже вышли с крестом на крыльцо. Снова послали гонцов к Собору. Собор решил: «Пусть уже идет и со крестом», но твердо договорились, что когда Никон войдет, перед ним никому не вставать. Несмотря на ранний час, Кремль был запружен народом, сострадавшим своему Патриарху, так что Никон двинулся с трудом, раздавая благословение. Как только в соборную палату внесли крест, царь встал, а за ним вынуждены были встать все. За крестом вошел Патриарх Никон. Ему предложили сесть. Но святитель, оглянувшись, увидел, что для него не приготовлено такого же кресла, на каких восседали Патриархи, и вообще никакого подобающего Патриарху места, а стоит простая скамья. Никон являлся еще законным русским Патриархом, ему еще не было предъявлено официальное обвинение в чем-либо, а между тем к нему относились как к уже осужденному. Поэтому сесть Никон отказался. Алексей Михайлович, увидя это, тоже встал с высокого раззолоченного трона и вышел перед Никоном. Хотели встать и Патриархи, но царь велел им сидеть. Итак, посреди большой палаты, посреди множества свидетелей, представлявших собой и Церковь, и государство, стали друг против друга, как на пединке, царь Алексей Михайлович и Патриарх Никон.

Первым возвысил голос царь. Со слезами на глазах он сказал: «Святейшие Вселенские Патриархи! Судите меня с этим человеком! Иже прежде бысть нам истинный пастырь.. посем же не вемы, что бысть ему, яко остави свою паству и град сей, и отыде в свой ему созданный Воскресенский монастырь..»¹⁸³. «И от этого его ухода многие смуты и мятежи учинились, Церковь вдовствует девятым год; допросите бывшего Патриарха Никона: для чего он престол оставил и ушел в Воскресенский монастырь?»¹⁸⁴.

Вот так предлагалось судить отдельно взятый факт — «самовольный уход».

Вселенские Патриархи спросили Никона, зачем он ушел. Никон ответил, что ушел из-за царского гнева, который обнаружился в определенных поступках царя. И поведал об оскорблении своего боярина 6 июля 1658 г., о том, как царь не наказал виновного, не пришел на богослужения 8 и 10 июля, как присылал Ромодановского сказать, что гневен на Никона и чтобы Никон больше не писался «великим государем». Видя гнев государев на себя, он, Никон, и ушел от правления.

Таким образом, Патриарх сразу выводил Собор на исследование самого главного — на вопрос о причинах царского гнева. Это было и предложением Алексею Михайловичу рассказать, почему он расторг свою дружбу и сближение с Никоном. Все теперь зависело от откровенности царя.

Царь, присевший во время объяснений Никона, снова встал и уже без слез начал... обманывать Собор самым неумелым образом. Он заявил, что никакого гнева не имел на Никона, не приказывал Ромодановскому говорить о гневѣ, а приказал только, чтобы Никон не назывался впредь «великим государем», потому что так не положено Патриархам, что сам он, царь, так называл его, желая почтить, но ему, Никону, не приказывал, чтобы он себя так называл. Царь также сказал, что Хитрово «зашиб» патриаршеского боярина «за невежество, что пришел не во время», и это бесчестие к Патриарху не относилось, что он, государь, не приходил на богослужения в указанные дни «за множеством государственных дел».

Но почему царь именно *теперь* потребовал от Никона не называться «великим государем», если уже давно сам его так начал называть и, как мы видели, допустил этот титул даже в печатных книгах, никогда раньше не упрекал в этом Патриарха? Почему царь в этот раз не пригласил Никона к торжественному обеду с иноземным гостем, что раньше всегда делал? Почему в эти именно дни государственные дела помешали ему прийти на патриаршеские службы, тогда как ранее никакие подобные дела никогда не препятствовали молиться вместе с Патриархом? Ничего этого царь не объяснил, и таких вопросов никто ему не задал.

Зато Никона спросили, какие обиды были ему от царя. Никон отвечал: «Никаких обид не бывало, но когда он начал гневаться и в церковь ходить перестал, то я патриаршество и оставил». (Никон вновь попытался вернуть всех к рассмотрению самого важного!) Но Собор уходит в сторону. Спрашивают архиереев: какие обиды

были Никону от государя? Архиепери отвечают: «Никаких». Никон в третий раз заявляет: «Я об обиде не говорю, а говорю о государеве гневе: и прежние Патриархи от гнева царского бегали — Афанасий Александрийский и Григорий Богослов». Собор снова уклоняется от существа дела; Патриархи говорят, что Никон ушел не так, как те святители, но «отрекся», что впрямь ему не быть Патриархом, если же будет Патриархом, то «анафема будет». Никон опроверг это обвинение: «Я не так говорил а говорил, что за недостойнство свое иду, а если бы я отрекся от патриаршества с клятвою, то не взял бы с собой святительские одежды». Паисий и Макарий сказали, что Никон, снимая святительские ризы, произнес тогда «анаксос» (недостойн). Никон: «Это на меня выдумали». Собор умолк, возник опасный момент, когда могли вернуться всё же к рассмотрению главной вопроса, составлявшего всю сущность дела, — о причинах царского гнева на Никона. «Спасать положение» устремился сам Алексей Михайлович. Он заявил: «Никон писал в грамотах к Святейшим Патриархам на меня многие бесчестия и укоризны, а я на него никакого бесчестия и укоризны не писал». И царь предложил далее читать перехваченную грамоту Никона к Константинопольскому Патриарху Дионисию.

Чтение личного письма Никона, часто прерываемое возгласами возмущения или вопросам Никону, содержало рассказ русского Патриарха о его борьбе с притязаниями царя на управление церковными делами, о различных явлениях в русской церковной жизни, требовавших исправления. Когда дошли до места, где Никон упоминал о том, как ездил на Соловки за мошами митрополита Филиппа, которого замучил «царь Иван неправедно», Алексей Михайлович, словно увидев намек на самого себя, возмутился: «Для чего он такое бесчестие царю Ивану Васильевичу написал, а о себе утаил, как он низверг без Собора Павла, епископа Коломенского». Никон ответил, что об извержении Павла есть «дело на патриаршем дворе». Ему возразил Павел Крутицкий, сказав, что такого дела нет. Препираться Никон не стал. Но вот прочитали в письме об истории важнейшей и самой главной. Никон писал о том, как вначале царь был «благоговеем и милостив», а как окончил литовскую войну (т. е. с начала 1656 г.), «тогда нача по малу гордети и выситися и нами глаголемая от заповсдей Божиих презирати и во архиерейские дела вступатися»¹⁸⁵. В этих словах, хотя и кратко, но очень точно и определенно было сказано о *конкретной причине всего «дела» Патриарха Никона*. Естественно были бы вопросы: в самом ли деле в царе произошла такая перемена и он стал выходить из послушания Церкви, разрывая единство любви и согласия с Патриархом и почему, по каким причинам? Алексей Михайлович не мог не понять, что это место в письме требует его рассказа о взаимоотношениях между ним и Патриархом, начиная с 1656 г. Но, уклоняясь в сторону, Алексей Михайлович задает очень выгодный для себя вопрос: «Допросите, в какие архиерейские дела я начал вступаться?»

Казалось бы, тут Никон мог произнести целую речь о посягательстве царя на «обладание Церковью», что он (Никон) не раз делал довольно пространно в письменном виде. Но Никон молчал. Возникла пауза. От него ждали ответа, но не дождалась: он молчал.

Стали читать дальше и быстро дошли до места, где Никон пишет о том, как он оставил патриаршество «ради царского гнева». Алексей Михайлович прервал чтение: «Допросите Никона, какая ему от меня немилость или обида, кому заявлял он о моем гневе, сходя с престола, присылал ли я к нему, чтобы он с престола сошел, и отрекался ли он от патриаршества в соборной церкви». Никон повторил всё то, о чем уже было говорено. «Государев гнев я объявил небу и земле: патриаршества я не отрекался», — заявил Никон, выразившись о своем уходе: «сошел с престола» (т. е. удалился от правления делами Церкви).

Рассуждения Собора, описав некий круг, вновь вернулись к той точке, с какой начались. Но почему Никон смолчал по вопросу, о котором так много раньше говорил? Увидев, как Алексей Михайлович ускользнул от объяснения самого существенного во всем деле, Патриарх теперь ясно понял, чего добивался государь. Никон знал к тому времени, как решают вопрос о приоритете царской власти в церковных делах греческие иерархи. На всё, что бы ни сказал он о вмешательстве царя в архиерейские дела, был бы немедленно дан ответ: царь имеет на это право! Обвинить Алексея Михайловича могли разве в том случае, если бы он сам рукоположил кого-то в священный сан или совершил Божественную литургию...

Ясно стало, что Собор не будет расследовать важнейшие причины разлада между царем и Патриархом, а сосредотачивает внимание на том, чтобы непременно найти такие «вины», за которые можно было бы осудить Никона. Собор становился не судом, а судебной расправой. Честного «посединка», а вернее сказать — честного и откровенного объяснения между царем и Патриархом перед лицом Церкви не состоялось: царь скрывал правду от Собора, прибегал к хитростям и уловкам и тем самым

предавал своего друга на заведомое осуждение. Никон это понял. Больше он уже не ждал и не добивался действительного расследования, только отвечал на вопросы кратко, как бы поневоле, внутренне смирившись со всем, иногда оживляясь горькой Ironией.

Дальше всё покатилося уже как под гору. При чтении письма Никона Дионисию особое возмущение вызвало то место, где Никон, считая Паисия Лигарида «лапистом» и «сретником», указывал на недопустимость его участия в управлении Русской Церковью. Это участие, по словам Никона, выразилось в том, что на одном из Соборов «по благословению» Паисия рукоположили чудовского архимандрита Павла в митрополита Крутицкий (Сарского), а митрополита Питирима перевели на Новгородскую кафедру «и иных епископов по иным епархиям многим; и от того их беззаконного Собора,— писал Никон,— преста на России Святыя Восточныя Церкви единение и ваше благословение, но от римского костела пачатки восприяли, по своим их волям»¹⁸⁶.

Мысль Никона была слишком решительна хотя бы потому, что приверженность Лигарида «римскому костелу» нуждалась в точных доказательствах, которыми Никон не располагал. Газский митрополит являлся главным помощником Алексея Михайловича в подготовке всего Собора и дела против Никона. Такой удар по Лигариду мог подорвать всё, на чем основывался царь. И царь воскликнул: «Никон нас от благочестивой веры и от благословения святых Патриархов отшел и к католической вере причел и назвал всех (!) еретиками... и за то его ложное и затейное письмо надобно всем стоять и умирать (!) и от того очиститься». Никона обвинили в оскорблении Русской Церкви. Он заметил царю: «Только бы ты Бога боялся, ты бы так со мной не делал».

В связи с чтением письма были затронуты и многие другие вопросы. В конце грамоты Никона прочли: «Писася в строении нашем, в Новом Иерусалиме Воскресенского монастыря». Патриархи спросили, зачем он так написал. Никон ответил, что переведено не совсем точно, но хотя у него и написано: «в Новом Иерусалиме», но только намерение и устремление его к Горнему Иерусалиму, где он хотел бы быть священником.

Так в самом конце заседания, которое продолжалось с раннего утра до глубокой ночи, подошли к очень важной теме о Новом Иерусалиме. Но рассматривать ее не стали. Никон сказал царю: «Бог тебя судит; я еще при избрании своем узнал, что тебе, государю, быть добру ко мне только до шести лет, а потом быть мне возненавидимым и мучимым». Царь тут же придался: «Допросите его, как он то узнал на избрании своем?» На вопрос Патриархов святитель Никон ничего не ответил. Но своим замечанием он дал повод противникам высказаться о себе лично. О том, как это произошло, Шушерин пишет: «Посем же ласкательи и угодницы, паче же рещи, на святейшаго Никона Патриарха клеветницы: Павел митрополит Сарский. Иларюн Рязанский, Мефодий епископ Мстиславский пачаша всякия своя ложныя клеветы испущати со всяким дерзновением и нелепыми гласы зияти, ов сие ни шие, и вси вкупе разная кричаща... яко на сие и подушени быша... Яко зсри дивни обскачуще блаженнаго Никона, рыкающе и вопиюще... и бесчестно всячески кричаху лающе; прочие же от архиепископов и от прочих священнаго чина никто же ничто не глаголюще. ...Также и царский синклит... ничто не вещающе»¹⁸⁷. В такой обстановке Патриархи сочли за благо закрыть заседание и всем разойтись.

Дальнейшие соборные заседания проходили на редкость бессистемно. Не успев выяснить один вопрос, перескакивали на другие. Но всё же можно выделить то, что главным образом интересовало судей: они во что бы то ни стало старались обвинить Никона в беспричинном, самовольном оставлении патриаршего правления с отречением от сана Патриарха и с клятвы никогда не возвращаться на престол. Об этом говорили многократно. Никон сумел очень убедительно показать, что от сана никогда не отрекался и клятвы не произносил, а сказал: «Не буду больше Патриарх» в том смысле, что не станет править Церковью, пока на нем царский гнев или пока на его месте не изберут другого Патриарха, но законно, с его, Никона, участием. Судьи не находили нужных возражений; по всему было видно, что уход Никона действительно был таким, каким его и представлял русский Патриарх¹⁸⁸.

Алексей Михайлович ясно видел, что Никон воспринимает соборный суд над ним как царскую расправу. Самодержец знал, что так это и есть, но ему непременно нужно было скрыть свое давление на Собор, придать делу видимость непреднамеренности и справедливости. От этого зависел и царский престиж, и законность соборных решений. В один из тех моментов, когда заседание превратилось в беспорядочный поток перебивавших друг друга выступлений против Никона, царь встал со своего места и подошел к Патриарху. Он взял его за четки и, перебирая их, начал говорить с Никоним тихо, так что никто, кроме стоявших рядом монахов — спутни-

ков Никона, ничего не слышал. Царь спросил: зачем Никон перед отъездом на Собор исповедовался, соборовался и причащался, «как бы к смерти готовясь», и тем самым наносил «ззор и бесчестие» царю? Патриарх ответил, что действительно ждет от него всяких бед, вплоть до смерти. Царь стал клятвенно уверять, что в мыслях не имел никакого зла на Никона, помня его «многая и неисчетная к дому его и к царнице и к детям благодеяния», когда тот спасал их во время «моровой язвы». Никон, «удерживая государя рукою, тихо рече: благодетельный царю, не возлагай на себя таковых клятв, веру же ми имн, яко имаши навести на мя вся злая и беды и скорби от тебя готовятся нам зело люти», «запе гнев ярости твоея, начатый на нас, хощет конец прияти». Царь еще спросил, зачем Никон писал Патриарху Дионисию «укоры» на него, ибо для него от этого «великий ззор», на что Никон заметил, что не следовало на Соборе придавать огласке то, что он писал Дионисию «духовно и тайно»...¹⁸⁹.

В достоверности этого рассказа Шушерина, записанного со слов очевидцев — спутников Патриарха, не приходится сомневаться. Они могли передать не со всей точностью слова разговора, но общее содержание должны были помнить хорошо, что подтверждают указания на мелкие, но очень характерные детали, каких выдумать невозможно (царь взял Никона за четки, как бы машинально перебирая их, а Никон касался царя рукою, как бы удерживая от клятв. Это — жесты, оставшиеся от прежних отношений двух близких друзей).

Что же мог означать этот довольно странный, «не судебный» разговор? Алексей Михайлович решил попытаться в доверительной беседе убедить Никона в том, что он, царь, как благодарный друг, не может хотеть никакого зла Патриарху! Но Никон этой игры не поддержал. Прямо и точно он заявил, что именно зла ему царь и хочет и не может не хотеть! Ибо то самое восстание («гнев») царя против Патриарха, которое началось в 1656 г. и явилось главнейшей фактической причиной всего дела. — не случайное чувство, не вспышка страсти; оно имеет очень глубокие основания и не может «конци прияти», удовлетвориться не чем иным, как только полным лишением Никона всякого значения в Церкви! Все дальнейшее вплоть до кончины Алексея Михайловича подтвердило верность этого утверждения.

На Соборе святитель Никон несколько раз пытался подсказать судьям и царю, что они могут обойтись без тяжких препирательств о частностях, заявляя: «Я не отрекался от престола», но «не имею притязания быть опять на престоле», «не домогаю вновь патриаршества и теперь иду, куда великий государь изволит: благо по нужде не бывает»¹⁹⁰. Иными словами, только при условии любви и дружбы с царем, а не против его воли (не «по нужде») он, Никон, мог бы оставаться Патриархом; он готов идти в любую ссылку, и нечего больше трудиться над подысканием заведомо предвзятых обвинений. На эти неоднократные предложения Никона никто не реагировал; машина судебной расправы набрала слишком сильный ход, чтобы так просто остановиться. Тогда Никон неожиданно сделал выпад, который должен был если не остановить совсем эту машину, то во всяком случае очень серьезно подорвать у всех доверие к канонической законности суда (оружие канонической «буквы» Патриарх сам обратил теперь против тех, кто избрал его своим единственным средством).

«Слышал я от греков, что на Антиохийском и Александрийском престолах теперь иные Патриархи сидят», — сказал Никон и предложил царю велеть Патриархам Макарию и Паисию засвидетельствовать на Евангелии, что они в настоящий момент действительно являются преемниками Антиохийской и Александрийской Церквей¹⁹¹. Собор замер! Вселенские Патриархи сказали: «Мы Патриархи истинные, не изверженные, и сами не отрекались от престолов своих: разве турки без нас что сделали, но если кто дерзнул на наши престолы беззаконно, по принуждению султана, тот не патриарх, прелюбодей...».

Казус состоял в том, что когда Макарий и Паисий отправились в Россию для суда над Никонем, церковные Соборы по указке турецких властей и не без участия Константинопольского Патриарха Неофита и Иерусалимского Нектария действительно лишили Макария и Паисия престолов и избрали на их место других Патриархов. Сведения об этом Макарий и Паисий получили еще при самом въезде в Россию, но *скрыли это обстоятельство от русского правительства!*

Заявление Никона означало: «Вы, называющие себя Вселенскими Патриархами, хотите лишить меня патриаршего достоинства, но ведь вас самих лишили его (!), вас сместили под давлением султана, но сами вы здесь не под царским ли давлением судите меня?!» Все это было прекрасно понято отцами Собора, царем и его синклитом. Особое впечатление произвело при этом то, что в ответ на предложение Никона Макарий и Паисий *отказались* присягнуть на Евангелии в том, что они не изверженные Патриархи.

С этого момента суд над Никоном поспешили закончить. Однако всё дело Алексея Михайловича по созданию видимости справедливого авторитетного «вселенского» суда в корне пошатнулось. Скоро царю пришлось убедиться в том, что святитель Никон сообщил точные сведения. Алексей Михайлович вынужден был ходатайствовать перед султаном, перед Константинопольским и Иерусалимским Патриархами о возвращении Макарию и Пансию утраченных престолов, но безуспешно. Пришлось ему ходатайствовать и о снятии запрещения с Газского митрополита Пансия Лигариды, которое, как выяснилось, было давно наложено на него Иерусалимским Патриархом. По просьбе царя Иерусалимский Патриарх сначала разрешил Пансию Лигарида, но через два месяца снова проклял, будучи убежден в том, что он католик и sodomит. Оказалось, таким образом, что главный устроитель судебной расправы и главнейшие судьи в момент Собора не имели канонического права судить Никона! Все основные деятели этого суда кончили жизнь самым несчастным образом: Александрийский Пансий сделался изгнанником, Антиохийский Макарий вскоре умер в турецкой тюрьме, обвиненный в каких-то финансовых преступлениях, Пансий Лигарида был удален из Москвы, но не выпущен из России и умер в киевском монастыре, находясь в запрещении, так и не увидев родины и своей митрополии, о которой он, впрочем, меньше всего заботился¹⁹².

Последнее заседание соборного суда состоялось 12 декабря 1666 г. в небольшой Благовещенской церкви Чудова монастыря в Кремле. Никону торжественно вынесли окончательный приговор. Приговор был оформлен в виде грамоты на греческом языке, переведенной на русский, и носил название «Объявление о низложении Никона».

Русскому Патриарху были «объявлены» следующие провинности:

1. Никон сам сложил с себя всё архиерейское облачение среди великой церкви, вопля: «Я более не Патриарх Московский и не пастырь, а пасомый и недостойный грешник»; потом с великим гневом и поспешностью отошел и оставил свою кафедру и вверенную ему паству самовольно, без всякого понуждения и нужды, увлекаясь только человеческою страстью и чувством мщения к некоему члену синклита, ударившему патриаршего слугу и прогнавшему от царской трапезы.

2. Никон, хотя с притворным смиренном, удалился в созданный им монастырь будто бы на безмолвие, на покаяние и оплакивание своих грехов, но там, вопреки 2-му правилу Собора, бывшего во храме Святой Софии, совершал всё архиерейское и рукополагал невозвращию (именно потому, что от патриаршего сана он не отрекался!), и назвал тот свой монастырь Новым Иерусалимом и разные места в нем Голгофою, Вифлеемом, Иорданом, как бы глумясь над священными названиями, а себя хищнически величал патриархом Нового Иерусалима.

3. Хотя совершенно оставил свою кафедру, но коварно не допускал быть на ней иному патриарху, и государь, архиерей и синклит, понимая это лукавство, не осмеливались возвестить на московский престол иного патриарха (сильное искажение: не Никон, а царь коварно хотел поставить иного патриарха без законного участия Никона), да не будут разом два патриарха: один вне столицы, другой внутри, да не явится сугубое разноначалие, что и заставило государя пригласить в Москву восточных Патриархов для суда над Никоном.

4. Анафематствовал местных архиереев без всякого расследования и соборного решения и двух архиереев, присланных к нему от царя, назвал одного Анною, другого Канафою, а двух бывших с ними царских бояр — одного Иродом, другого Пилатом.

5. Когда был позван нами, Патриархами, на Собор, дать ответ против обвинений, то пришел не смиренным образом (?) и не переставал осуждать нас, говоря, что мы не имеем своих древних престолов, а обитаем и скитаемся один в Египте, другой в Дамаске.

6. Наши суждения, изложенные в свитке четырех Патриархов («томосе» 1663 г. — *Прот. Л.*) против его проступков, и приведенные там священные правила называл баснями и враками; отвергал вообще, вопреки архиерейской присяге, правила всех Поместных Соборов, бывших в Православной Церкви после Седьмого Вселенского Собора (неправда!; Никон не признал лишь 13-го правила Перво-Второго Собора в изложении греческого Номоканона), а наши греческие правила с великим бесстыдством именовал еретическими потому только, что они напечатаны в западных странах (это Никон говорил).

7. В грамотах своих к четырем восточным Патриархам, попавших в руки царя, писал, будто христианейший самодержец Алексей Михайлович есть латиномудреиник (неправда!), мучитель, обидчик, Иеровоам и Озия.

8. В тех же грамотах писал, будто вся Русская Церковь впала в латинские догматы и учения (неправда!), а особенно говорил это о Газском митрополите Пансии, увлекаясь чувством зависти (?).

9. Низверг один, без Собора (не проверено!) Коломенского епископа Павла и, расщипрев, совлек с него мантию и предал его тягчайшему наказанию и бичению (не установлено!), от чего архиерею тому случилось быть как бы вне разума, и никто не видел, как погиб бедный: зверями ли растерзан, или впал в реку и утонул (значит, если и были «бисения», то уже в ссылке, не по вине Никона).

«Мы,— писали Патриарху в заключение,— на основании канонических священных апостолов и священных Соборов Вселенских и Поместных, совершенно низвергли его (Никона) от архиерейского сана и лишили священства, да вменяется и именуется отныне простым монахом Никоном, а не Патриархом Московским, и определили назначить ему местопребывание, до конца его жизни, в какой-нибудь древней обители, чтобы он там мог в совершенном безмолвии оплакивать свои грехи»¹⁹³.

Выслушав эти обвинения, Патриарх Никон, по свидетельству Паисия Лигарида, «подсменвался»... И было над чем!

Приговор был вынесен 12 декабря. А затем 13 декабря в приговор вписали¹⁹⁴ и еще одно, десятое, обвинение: «Даже отца духовного (Леонида) велел безжалостно бить и мучить целых два года, вследствие чего он сделался совершенно расслабленным, как то мы видели своими глазами, и, живя в монастыре, (Никон) многих людей, иноков и бельцов, наказывал градскими казнями, приказывая одним бить без милости кнутами, других — палками, третьих — жечь на пытке, и многие (!) от этого умерли, как свидетельствуют достоверные свидетели». Никаких свидетелей, кроме Леонида, рассказавшего лишь о себе, не было; о «градских казнях» только за день до этого велено было расследовать «тихим образом»¹⁹⁵ — значит, никто толком не знал о них. Конец — делу венец... А в самом конце судебного «дела» Патриарха Никона оказывается незаконная вставка, мелкий подлог. Это своеобразная печать, как бы знаменовавшая собой несправедливость и подложность всего судебного процесса над русским Патриархом. Зачем всё же понадобилась такая юридическая махинация, если Никон был уже осужден, извергнут? Инициатива с последним обвинением принадлежала Алексею Михайловичу. Значит, он хорошо понимал, что приговор состоит почти сплошь из неправды, натяжек, преувеличений, искаженных толкований неосторожных слов и поступков Никона, обвинений, основанных на непроверенных, невыясненных данных. А те обвинения, которые вполне соответствуют правде, настолько несущественны, что из-за них незачем было устраивать «вселенский суд» над Никоним...

Никон был прав, когда говорил, что Вселенские Патриархи творили суд, забываясь лишь о том, чтобы угодить царю. Им руководили корыстные материальные расчеты, о которых они с предельной откровенностью поведали сами в письме к Константинопольскому Патриарху¹⁹⁶. Извешая о суде над Никоном, Макарий и Паисий писали: «Обретохом же бывшего Патриарха Никона премногим винам должна и повинна, яко досади своими писанми крепчайшему царю нашему...». Вот, оказывается, какова была первая вина Никона с точки зрения судей! Патриархи почти точно называли основную фактическую причину «дела» Никона — разлад с царем. Только расследовать ее в качестве главного официального обвинения судьи не стали! И вот почему. «Обаче и обычной милостыни великому престолу (Константинопольскому.— Прот. Л.) и прочим обогим престолом даянной надеемся обновитися: паче же большей и довольнейшей быть (!). И о том всеми силами тщимся... во еже бы исполнитися оной притче: яко брат братом пособован спасается, и да друзи будут в нуждах полезны», — писали судьи Патриарха Никона.

Письмо Константинопольскому Патриарху и подобное же послание — Иерусалимскому написаны сразу после вынесения приговора и до избрания нового русского Патриарха, т. е. по свежим впечатлениям. Поэтому особый интерес представляет то понимание главных преступлений Никона, какое выражено здесь (с этим пониманием Макарий и Паисий вели весь судебный процесс).

В письме к Патриарху Константинопольскому *первой* виной Никона, как мы видели, указывается «досаждение крепчайшему царю». Второй виной названо то, что Никон «соблазнил пресветлый синклит (придворную знать), укоряя его». Третьей виной Патриархии считают то, что Никон, оставив правление, девять лет держал Церковь «во вдовстве». «Паче же», т. е. более всего (!), повинен Никон, по словам Патриархов, в том, что «по совершенном от престола отречении... паки литургия и хиротониса, действуя вся приличная архиерейскому достоинству... ругаяся купно священным, и сконии своими новыми и суетными именованиями, нарицая себе самого, аки сам ся хиротониса, Новаго Иерусалима патриархом». Других вин в письме не перечисляется.

Особого внимания заслуживает последняя вина, в которой Никон повинен «паче» всего. Она формулирована почти так же, как и в приговоре, где поставлена вторым:

пунктом, и состоит из двух взаимосвязанных частей: 1) отрехшись, продолжал архиерействовать, 2) как «Патриарх» Нового Иерусалима.

В письме к Иерусалимскому Патриарху, как и следовало ожидать, эта вина также указана и подчеркнута, ибо в предвзятом толковании она как бы задевала честь Иерусалимского престола. Однако вина не просто указана, а ей придано решающее значение, и вся мысль Макария и Паисия выражена следующим образом. Они пишут, что обнаружился за Никоном и «вящие вина», кроме тех, которые рассматривали четыре Патриарха в «томосу» 1663 г., но их не следует «предавать писанию», так как «епистолия не имеет в себе что-либо тайно. Едино се довлеет (т. е. довольно только одного главного) яко многая и превеликая быша *внутренняя болезнь* многих лет достойнейшему царю, иже аки от источника изливаше слезы от своих очес, даже земле палаты омочитися ими... ибо в такое приде напыщение гордостный Никон, якоже сам ся хиротониса *Патриархом Нового Иерусалима*, монастырь бо, его же созда, нарече Новые Иерусалимом со всеми окрест лежащими: именуя Святый Гроб, Голгофу, Вифлеем, Назарет, Иордан»¹⁹⁷. Дальше речь в письме уже идет не о преступлениях Никона, а об образе действий Макария и Паисия.

Итак, «внутренняя болезнь» (какое точное выражение!) «достойнейшего царя», которой он мучался «много лет», «изливая слезы», происходила оттого, что *Патриарх Никон своим значением и авторитетом стал возвышаться более царя, особенно в связи с созданием Нового Иерусалима!*. Оказывается, в глубине души судьи прекрасно поняли подлинную суть дела.

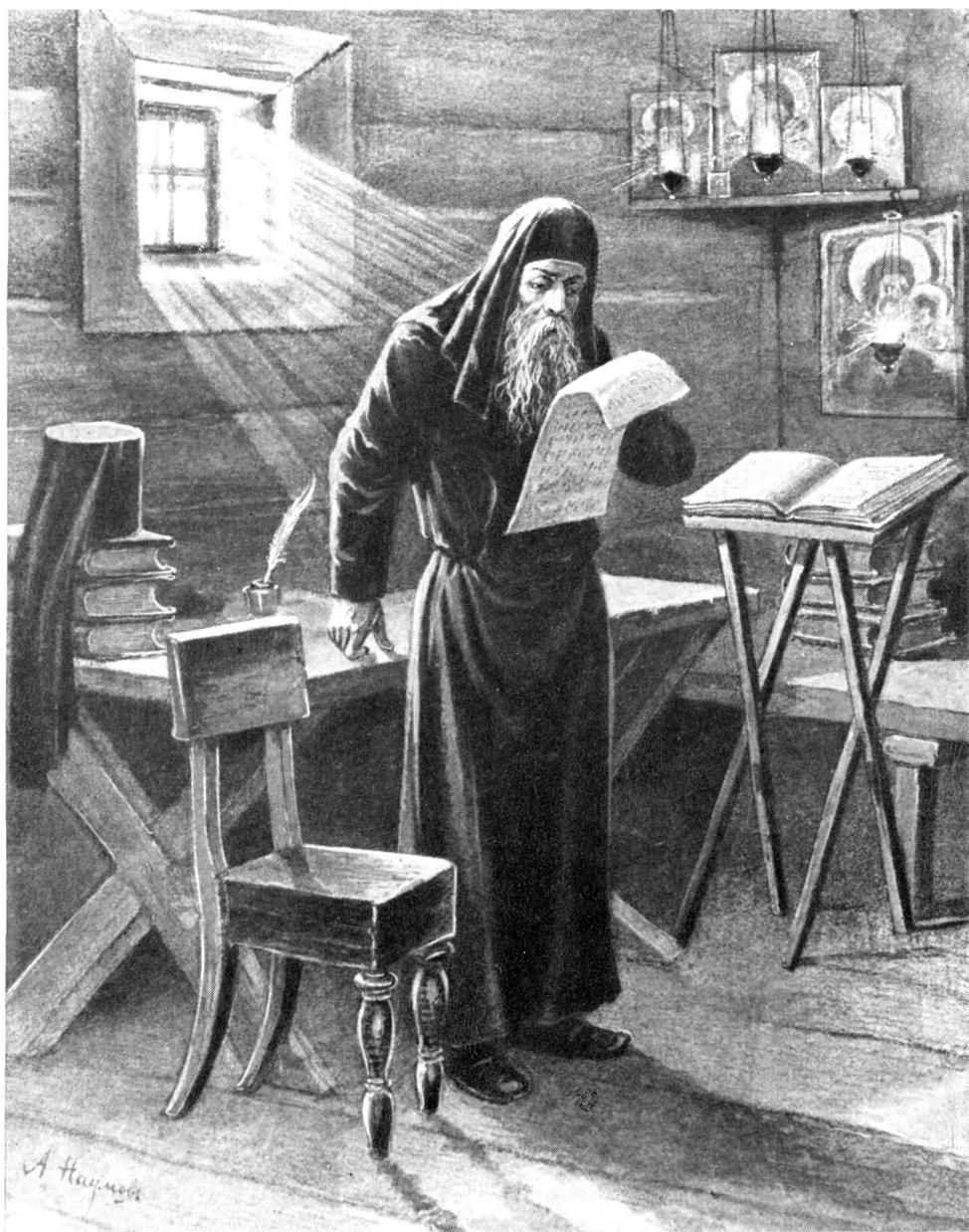
Извержение Никона предпочли сотворить в небольшой церкви Чудова монастыря, подальше от «всенародного множества Российской земли». Укоряемые совестью и боясь народа, они действовали, по словам Никона, «яко татие». А народ волновался и ждал. Несмотря на всё влияние официальных правительственных мнений о деле Патриарха и яростные нападки на него приверженцев старообрядчества, каких в Москве тогда было очень много, православный народ любил святителя Никона и болезновал о нем. В день объявления приговора Кремль был заполнен людьми. Выйдя на площадь, Никон промолвил: «О Никоне! Се тебе бысть сего ради: не говори правды, не теряй дружбы; аще бы уготовлял трапезы драгоценныя и с ними вечерял, не бы тебе сия приключася...»¹⁹⁸. Саиц, на которых повезли Никона из Чудова монастыря, окруженные сильной воинской стражей, сопровождаемые Спасо-Ярославским архимандритом Сергием, едва двигались в толпе. Из народа обращались к Патриарху взволнованные голоса, он отвечал. Но как только начинал говорить, Сергей запрещал: «Молчи, Никоне!» Никон передал эконому Воскресенского монастыря: «Скажи Сергию, если он имеет власть, пусть придет и зажмет мне рот». Эконом исполнил поручение, назвав Никона «Святейшим Патриархом». Сергей закричал: «Как ты смешь называть Патриархом простого чернеца!» Тогда из толпы раздался голос: «Что ты кричишь? Имя патриаршеское дано ему свыше, а не от тебя, гордого!». Смелыча тут же схватили и отвели «куда следует»¹⁹⁹. В погон к Никону пришли от царя и принесли меха, деньги и дорогую шубу. Никон не принял даров. Ему передали, что царь просит себе и своему дому благословения (?). Никон благословения не дал. Время до отъезда он провел в молитве, читая «Толкований Иоанна Златоуста на Послания апостола Павла» и беседах с близкими. «Боящеся народного возмущения», власти нарочно пустили слух, что низложенного святителя повезут через Спасские ворота на Сретенку. Толпа хлынула в Китай-город. Тогда отряд стрельцов в 200 человек быстро вывез Никона через Арбатские ворота на Каменный мост. У земляного города усиленная охрана сменялась отрядом в 50 человек под командой полковника Агея Шепелова, и Никона не просто повезли, а помчали в Ферантово монастырь на Белоозеро, где и назначено было ему место заточения. С Никоном добровольно поехали в ссылку иеромонахи Памва, Варлаам, который стал духовником Патриарха, пероднаконы Маркелл и Мардарий, монахи Виссарий и Флавиан. Поехали бы и многие другие, но правительство разрешило лишь нескольким людям.

Никона осудили. Но этим не решилась важнейшая проблема, возникшая в связи с его «делом»: кто «преболе» в делах церковных — царь или Патриарх? 14 января 1667 г. в патриарших палатах состоялось заседание Собора для подписания акта о низложении Никона (вот когда собрались подписывать документ, на основании которого уже низложили и сослали Патриарха!). Текст этого документа был составлен согласно «томосу» 1663 г. и содержал некоторые выдержки из него. В частности, из «томоса» было заимствовано то место, где говорилось, что всеми «благоугодными» делами владычествовать подобает одному государю, «Патриарх же должен быть ему послушен», как лицу, находящемуся «в вящем достоинстве» (по сравнению с Патриархом!) и являющемуся «местником (наместником?) Божиим...»²⁰⁰. Русские архиереи увидели в этом унижении патриаршего достоинства то же, что видел и Никон и о чем с такой скорбью и болью свидетельствовал всему свету, — незаконное превозно-



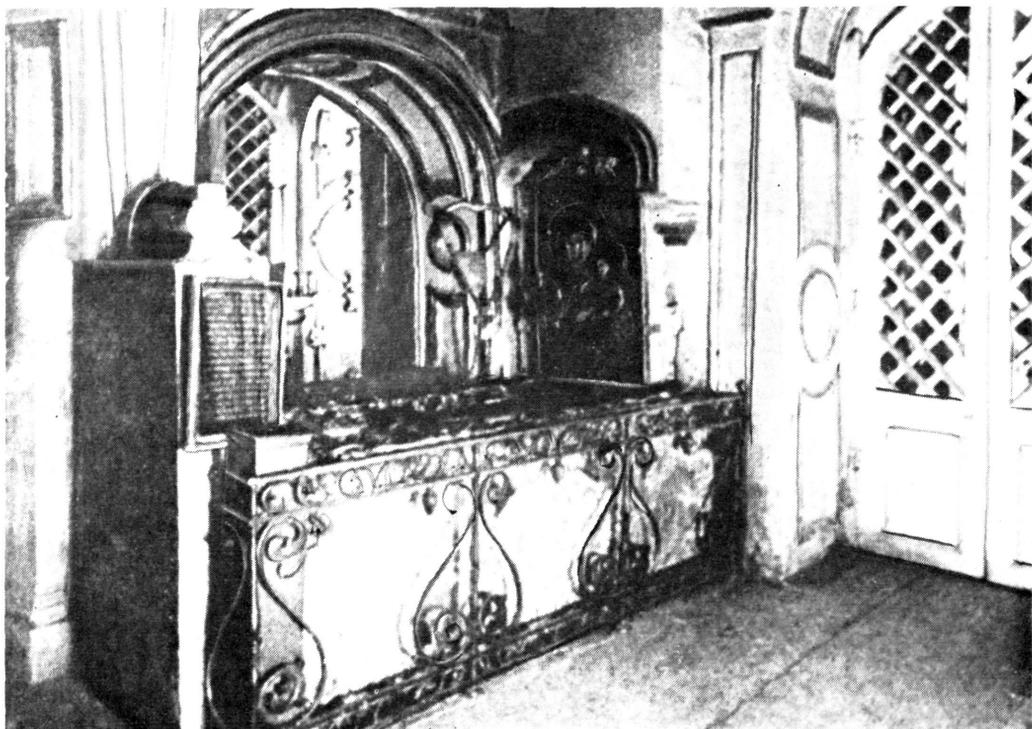
Святитель Евфимий, архиепископ Новгородский

К ст. В. А. Никитина «Житие и труды
святителя Евфимия...», сс. 260—306



Патриарх Никон в ссылке в Феропонтовом монастыре

К ст. протоиерея Льва Лебедева «Патриарх Никон»,
сс. 139—170



Гробница Патриарха Никона в Воскресенском соборе
Новоиерусалимского монастыря

К ст. протоиерея Льва Лебедева «Патриарх Никон»,
сс. 139—170



ВІДЪ ИМЕНА ГОСПОДИНА НАШЕГО ІСУСА ХРИСТА

ВЪСЛОВОМЪ ЛЬБОВЬ, НЕ ЮНИСАНИМЪ І КРЕ-
 ДИТЪМЪ МОУЖЪ ЙЖЕ НЕ
 НАСЪВѢЩЪ НЕЧЕСТИИМЪ,
 И НАЛЪПЪ СРѢШНИИ НЕСТА,
 И НАСЪДАДИШИ УВѢЩЕ
 НЕСЪДЕ. ПОВЪЗАКОНОМЪ



ВОЛА СВЪ, И ВЪЗАКОНОМЪ СВЪ ПОВЪЧИ
 ТСА ДНЪ И ПЪЩЕ. НЕ БУДЕТЪ ЯКЪ ДРЕ-
 ВО СЪЖДЕНО ПРИСХОДИЩИХЪ ВЪ ДЪ-
 ШЕ ПЛОДЪ СВОИ ДАСТЪ ВОТЪРА
 ЯКЪ. И ЛІСТЪ СВЪ НЕ ПЪЩЕДЕТЪ
 ЯКЪ ВЪЛКА ІЩЕ ПЪЩЕДЕТЪ ОУЩЕ
 НЕ ТАКЪ НЕЧЕСТИИ НЕ ТАКЪ ПОЩЕДЕТЪ

Псалтирь на бересте XIX в., л. 9, об. 10 (БАН I. I. 45)

шение царской власти над церковной, стремление царя своевольно управлять церковными делами. Как только акт о низложении Никона был прочитан, Павел Крутицкий и Иларий Рязанский, поддержанные рядом архиереев, отказались подписывать его, выразив решительное несогласие с учением о царской и патриаршей власти. Оба они, к великому удивлению царя, Патриархов и синклита, демонстративно покинули Собор.

Патриархи поспешили закрыть заседание, предложив архиереям обсудить на дому вторую главу «томоса», откуда было взято указанное место, и представить свои соображения. 16 января было собрано второе заседание по одному этому вопросу. Часть архиереев составили записки, где доказывалось превосходство епископского сана над царским. Но нашлись и такие, которые отдали предпочтение царской власти. Сначала читали записки первого рода. В них содержались яркие, убедительные цитаты о высоте и величии священного сана из творений святителей: Иоанна Златоуста, Епифания, Григория Богослова, Григория Двоеслова и других. Превосходство епископского сана перед любым мирским было так ясно выражено у святых отцов, что мысли сторонников иной точки зрения бледнели и выглядели определенно ошибочными. Тогда «защищать» приоритет царской власти взялся Паисий Лигарид. Вот когда ему особенно потребовались его демагогические способности. Он разглагольствовал часами (!), никем не останавливаемый. Паисий давал свои искаженные толкования святоотеческой мысли, стараясь преуменьшить ее силу в определении высоты священства, вспоминал историю Царств Иудейского и Израильского, но особенно упирал на ту высоту императорской власти, какая была свойственна языческому Риму, древнему Египту и другим великим языческим империям древности!..

С раннего утра до позднего вечера шло это заседание. Все устали. Вопрос о «царском служении» был отложен на следующий день. 17 января собрались вновь. Лигарид произнес длиннейшую речь в пользу приоритета царской власти во всех областях жизни, в том числе и в церковной. Он основательно «подкреплял» свои доводы... пламенными похвалами лично Алексею Михайловичу, перечисляя его победы, его заботы о Церкви, благочестие, призывал всех молиться за него (как будто русские архиереи недостаточно молились за царя!)... Лигарид брал измором. Заседание опять затянулось до ночи.

В ночь на 18 января Павел Крутицкий и Иларий Рязанский, не принимавшие участия в прениях, тайно подали Вселенским Патриархам особое послание, разъясняющее их позицию, где, в частности, говорилось: «Вы находитесь под властью неверных агарян, и если страдаете, то за ваше терпение и скорбь да воздаст вам Господь. А мы, которых вы считаете счастливыми, как живущих в православном царстве, мы трикратно злополучны: мы терпим в своих епархиях всякого рода притеснения и несправедливости от бояр, и хотя большею частью стараемся скрывать и терпеливо переносить эти неправды, но *ужасаемся при мысли, что это зло с течением времени может увеличиваться и возрастать, особенно если будет утверждено за постоянное правило, что государство выше Церкви. Мы полне доверяем нашему доброду и благочестивейшему царю Алексею Михайловичу, но мы опасаемся за будущее»*²⁰¹.

Итак, дело, за которое всю жизнь боролся Патриарх Никон, оказалось подхвачено его самыми главными врагами... Трудно представить более яркое свидетельство правоты этого дела! Мысли Павла и Илариона были настолько искренни, убедительны и прозорливы, что не могли не оказать влияния на Вселенских Патриархов, тем паче, что эти мысли принадлежали не сподвижникам «гордого Никона», а его врагам. Так обнаружилось, что борьба с притязаниями царской власти на господство в церковных делах происходила не от «папистских» замыслов Никона, мечтавшего о некоей теократии; она была *выражением соборной воли и соборного сознания Русской Православной Церкви, стремлением оградить Церковь и духовную жизнь России от абсолютистских посягательств царского самодержавия.*

Получив это послание, Вселенские Патриархи той же ночью вызвали к себе Паисия Лигарида. Он опять пустился в лицемерную демагогию о превосходстве царской власти. Его выслушали, но выводы сделали на сей раз свои собственные.

На следующий день, 18 января 1667 г., состоялось новое, третье, заседание Большого Собора, посвященное вопросу о царской и церковной власти. Были прочитаны новые записки архиереев, выслушаны длиннейшие разглагольствования Паисия Лигарида, пересыпанные похвалами царю Алексею Михайловичу. Последнее слово представлялось Вселенским Патриархам. Они изрекли: «Пусть будет заключением и результатом всего нашего спора мысль, что царь имеет преимущество в политических делах, а Патриарх — в церковных». По словам Паисия Лигарида, «все рукоплескали и зывали: «Многая лета нашему... государю, многая лета и вам, святейшим Патри-

архи»²⁰². После этого Павел Крутицкий и Иларион Рязанский подписали соборное деяние о низложении Патриарха Никона.

Такое решение получил на сей раз этот исключительной важности русский спор. Нельзя не отметить, что это был более компромисс, своего рода дипломатической маневр Вселенских Патриархов, чем серьезное решение. Как уже отмечалось, до тех пор в православной России, по естественно сложившейся практике жизни, великий князь (или царь) преимущественно нес ответственность за мирские «политические» дела, а митрополит (или Патриарх) — преимущественно за дела церковные, но оба они в конечном счете были ответственны за всё и всё решали в совете и согласии друг с другом (в едином православном обществе иначе и быть не могло!). Хотя формула Собора 1667 г. довольно удачно выражалась о «преимущество» царя в политических делах, а Патриарха — в церковных, но, не воспользувшись утверждением об их единстве и всеобщей ответственности за всё, создавала опасность разделения, рассечения единой русской общественной жизни (где церковной была «полнотой Наполняю-щегося вся во всем») на две сферы или части. В последующей истории это сказалось очень пагубными последствиями, приведшими при Петре I к полному расколу духовной жизни всего общества. И тем не менее даже такое решение Собора 1667 г. явилось победой Никонского дела: царь лишился возможности самовольно управлять церковными делами!

Собор вынес также еще одно важное постановление: «Архисреще, архимандритов, игуменов, священников и диаконов, монахов и инокинь, и весь церковный чин и их людей *мирским людям ни в чем не судить*, а судить их во всяких делах архиереям, каждому в своей спархии, или кому повелят *от духовного чина*, а не от мирских»²⁰³. На основании этого постановления Алексей Михайлович, хотя и не сразу (как бы нехотя), вынужден был упразднить «Монастырский приказ». Это также явилось большой победой Патриарха Никона, столь много сил и лет отдавшего борьбе против этого учреждения, как оно было определено Уложением 1649 г.

Никон лишился сана, власти, земного благополучия, но его борьба против поповизмовений монархии самочинно управляя делами Церкви увенчалась полным успехом! Расправа лично над Никоном явилась как бы той «данью», которую нужно было за это заплатить, и Никон ее заплатил!

ТРИУМФ ПАТРИАРХА НИКОНА

*«Клевету, изгнание и труд
Великодушно понес муж мудр,
Святитель Божий избранный,
За труд свят Богом знаменанный».*

Надпись на стене придела, где похоронен Патриарх Никон

21 января 1667 г. Никон был доставлен в Ферапонтов монастырь. Первое время он, естественно, анализировал и особенно остро переживал всё, что произошло. Вспоминая слова апостола Павла о «последних посланниках», которым «Бог судил быть как бы приговоренными к смерти» (1 Кор. 4, 9—13), Никон пишет царю в поне — начал июля 1667 г.: «Аще и о себе такоево помышляю, истину глаголю, яко вся сия на мне сбышася». Он говорит, что хотя и страдает в условиях ссылки, но признаёт телесные страдания весьма полезными: «Елико внешний человек озлобляет(ся), толико внутренний обновляется, только бы не во твое царство сие сбылося, но в чужде незнаемо... зане не добра тебе великому царю государю похвала... Аз убо, о царю, не точию страдати всезволюю, но и умерети готов есмь правды ради, только бы не во твое царство...». Никон также решительно заявляет о несправедливости суда: «Всё у них (судей.—Прот. Л.) неправедно писано... всё было до суда изготовлено... А судьи все дремали да спали, а писал (т. е. вел протокол.—Прот. Л.) неведомо какой человек, *что ты, великий государь, прикажешь*; а что писал, того никто не слышал»²⁰⁴.

Русский народ сразу же воспринял осуждение Патриарха как несправедливую расправу над ним царского правительства. Отчасти мы уже видели это на примере проводов низложенного святителя в Кремле. Даже путь его в ссылку сопровождался выражениями особой народной любви к нему²⁰⁵.

С конца июля 1667 г. к Никону в Ферапонтов монастырь начинают во множестве приезжать и приходять посетители: посадские люди разных городов, жители Каргополя, Белоозерской земской избы староста и кружечный голова, монахи и монахини

различных монастырей, в том числе и Новоперусалимского²⁰⁶. В Ферапонтове Никон ходил на богослужение в Богоявленскую надвратную церковь. Там служили для него иеромонахи Новоперусалимского монастыря. На всех сктениях они величали Никона Патриархом. Сам он также подписывался только этим титулом. Но удивительней всего то, что и все многочисленные посетители — не только монахи, но и миряне разного чина — подходили к нему под благословение и называли Патриархом! Народ вменял соборное «низложение» ни во что.

Никон продолжал в ссылке исполнять правило Анзерского скита и жить, как всегда жил, в соответствии с нормами деятельного монашеского подвига. Ему были отданы пустоши, на которых он с «братней», трудясь своими руками, вырубил лес, распалал землю и завел огороды. На озере он занимался рыбной ловлей, ставил садки и часто сам их вынимал. Отношение к внешней деятельности у Никона было обусловлено духом и смыслом духовного подвига. Здесь всякая внешняя деятельность, ручной труд, созидание, творчество — не суета, как в миру, а органически составная часть молитвенного служения Богу — Богоделание. В нем всё внешнее, трудовое освящается внутренним, духовным и становится священным, святым, подобным молитве и Богослужению. В духовном подвиге тем самым все внешние виды человеческой деятельности обретают высший смысл, воцерковляются, им возвращается их изначальное теургическое значение. Патриарх Никон явился ярким исповедником такого воцерковления внешней, трудовой жизни человека, в которой земное творчество оказывается началом и предвосхищением вечного творческого сотрудничества Богу, ожидающего человека в Царстве Небесном, где ему вновь вернется великое первоначальное предназначение — «наследовать землю и господствовать ею», «возделывать» ее (Быт. 1, 26, 28; 2, 5). Никон часто повторял, имея в виду внешнюю деятельность: «Прокляты всяк, делающий дело Божие с небрежением». Он спорил со строителями своих новых келлий, с приставами, с властями Ферапонтова по поводу самых разных житейских дел. С обычной своей основательностью он вникал в подробности быта своих сподвижников по ссылке. Даже в «заточении» Никон не унывал, а жил разносторонней и бодрой жизнью, какой жил всегда.

Ничто, кажется, не могло угасить его энергии. Озеро близ Ферапонтова оказалось без острова. И Никон живо решает исправить этот «недостаток» природы (он ведь всю жизнь тяготел к островам!). Работая сам, он со своими монахами начинает возить с берега камни, высыпая их на глубину двух сажен (свыше 4 метров). Так постепенно среди озера возникает остров в 24 м длины и 10 м ширины. На этом острове Никон сооружает большой каменный крест со следующей надписью: «*Никон, Божией милостию Патриарх, поставил сей крест Господень, будучи в заточении за слово Божие и за Святую Церковь, на Беле-озере в Ферапонтове монастыре в тюрьме*». Зимой по замершему озеру мимо этого креста проходила дорога и всяк проезжающий мог прочесть это в высшей степени замечательное свидетельство! Подобные же надписи были сделаны на всех келлийных столовых сосудах Никона²⁰⁷.

С убежденностью, ясно выраженной в этих надписях, Никон терпел все невзгоды своей неволи. А терпеть приходилось многое. Против него часто возбуждались различные «дела», иногда чисто клеветнические, иногда с некоторым основанием. Никон не переставал надеяться на скорое освобождение из ссылки. «Сказывал мне Наумов (царский пристав. — Прот. Л.), — говорил он в декабре 1668 г., — что меня великий государь пожалует, велит взять в Москву скоро, выманит у меня Наумов великому государю и его дому прощение и благословение тем, что государь меня... велит из Ферапонтова освободить и все монастыри мои отдать»²⁰⁸. Вот в чем состояли в то время подлинные желания Никона. Он всё еще не оставлял мысли о создании своеобразного монастырского «острова» в Церкви с центром в Новом Иерусалиме.

Однако обстоятельства не благоприятствовали святителю. Правительство донесло о том, что в 1668 г., весной, к Никону приходили «воры донские казаки» «в монашеском платье» и имели с ним тайные беседы, говоря: «Нет ли тебе какого утешения: мы тебя отсюда опростаем». Доносили, что, по словам Никона, казаки приходили к нему еще в Воскресенский монастырь с предложением, «собрать вольницу», «посадить его на патриаршество по-прежнему». Некий монах Пров донес также, что Никон хотел бежать из заточения и обратиться за помощью к народу. Кроме того, царю сообщали, что митрополит Иконыйский Афанасий, находившийся в России, писал Никону о новом Соборе, который должен быть созван в Москве по требованию Константинопольского Патриарха с целью оправдать Никона.

В Ферапонтов поскакали царские посланники. В монастыре были усилены караулы, Никону запретили выходить из келли. Что же все-таки происходило между Никоним и восставшими разинцами? Никон впоследствии утверждал, что о Разине ничего не знает. Но к нему, по его словам, действительно приходили в Ферапонтов три казака: «Федька да Евтюшка, а третьего позабыл, как звали». Они явились под видом па-

ломников на Соловки: на самом же деле «приходили они для меня,— сообщил Патриарх,— собравшись нарочно, взять меня с собою, пришло их двести человек; Степана Наумова хотели убить до смерти, Кириллов монастырь разорить и с казною его, запасами и пушками хотели идти на Волгу; но я на ту их воровскую прелесть не поддался, во всем отказал, от воровства («воровством» тогда называлось политическое преступление.— *Прот. Л.*) их унял и с клятвою им приказал, чтоб великому государю вины свои принесли, и они пропали неведомо куда»²⁰⁹. На вопрос, почему Никон тогда же не донес об этом посещении и не задержал этих троиц, Патриарх ответил, что «боялся, чтобы смуты не учинить, а обороняться от них было некем». К государю же Никон будто бы тогда писал о казаках и говорил о них приставленному к нему архимандриту Иосифу. Но царю Никон «тогда» ничего не писал, а Иосифу сказал гораздо позже; он явно покрывал казаков, хотя и не принял их предложений.

Когда войско атамана Уса 11 мая 1671 г. казнило святого Иосифа, митрополита Астраханского, присутствовавшего на Соборе против Никона, казаки не решились убить его в святительских облачениях. Стали подталкивать духовенство: «Снимайте с митрополита сан! Он снимал же с Никона Патриарха сан»²¹⁰. Иосиф не снимал с Никона «сан», т. е. знаков архиерейского достоинства, это сделал Александровский Патриарх. Но интересное преломление «дела» Никона в сознании заблудившихся людей: они были убеждены в несправедливости суда над Патриархом.

Всё это говорит о том, что Никон пользовался огромным уважением, так что царское правительство не без оснований опасалось народного выступления в защиту низложенного Патриарха. Народ любил его, и за эту любовь Никону пришлось заплатить очень дорого.

Проходили 1669-й, 1670-й, 1671-й годы, а он всё находился затворенным в келье. Тогда Никон решился предоставить царю как бы некое основание, которое, «облегчая» совесть Алексея Михайловича, давало бы ему возможность облегчить и участь заключенного друга. К Рождеству 25 декабря 1671 г. Никон написал царю письмо²¹¹, в котором всю вину за уход от правления, за обличения царя, за отказ от его милости и за всё то, в чем он ранее обвинял царя, брал теперь на себя, говорил, что умышленно «досаждал» царю, «раздражал» его, и во всем этом просил прощения «Господа ради» и «ради Христова Рождества»... Патриарх сообщал царю о своем крайне тяжелом состоянии и слабости здоровья: «И есмь ныне болен и паг, и бос; ...руки болны, левая не подымается; очи чадом и дымом выело, и есть на них бельма; из зубов кровь идет смердящая; ...ноги пухнут и сего ради не могу церковного правила править...» и обращался с просьбой: «Сего ради молю и тебе, великого государя, прошу, ослаби ми мало, да почую, прежде даже не отиду... и посему единому другому прошу, еже жити ми в дому Господни вся дни живота моего и зрети ми красоту Господню, и посещати храм святой Его». О каком «дому Господни» и «храме святом» говорил Никон в этом письме, стало ясно из следующего.

В январе 1672 г., т. е. очень быстро по получении письма Никона, в Ферапонтов приехал царский посланец Иларион Лопухин. От имени государя, назвав Никона «святым и великом отцом», он передал царский ответ: «С начала дела соборного и до соборного деяния всегда он, государь, желал умирения, но этого не учинилось, потому что ты хотел в Московском государстве учинить новое дело против обычая (т. е. по обычаю, по примеру.— *Прот. Л.*) Вселенских Патриархов, как они сходили с престолов. А теперь государь всякие враждотворения паче прежнего разрушить и во всем примирения с любовью желает и сам прощения просит»²¹². Никон в беседе сказал послу: «Я своего прежнего сана не взыскую, только желаю великого государя милости... Великий государь пожаловал бы меня, веле быть в Воскресенском монастыре или в другом каком моего строения, лучше в Иверском... лета мои не малые, постигло увещье, а приреть меня стало некому; да пожаловал бы государь, простил всех, кто наказан из-за меня».

Итак, Никон уже не просит владения всеми своими монастырями, ему хочется лишь жить в одном из них, а точнее — в Новоиерусалимском... Однако этой просьбы царь не исполнил! Никону была лишь вновь предоставлена относительная свобода действий в Ферапонтовом монастыре. Здоровье Патриарха оказалось уже безнадежно подорванным. Он не мог трудиться физически, как раньше. Но Господь утешил его. Однажды во сне Никону был глагол Божий, повелевающий лечить болящих. Патриарх принялся за дело со всей свойственной ему обстоятельностью и тщанием. Он изучил «Лечебник» (или «Травник»), привезенный ему в свое время «из Персиды» и переведенный с латинского на греческий, а с греческого на русский, установил связи с московскими аптеками, откуда ему доставляли некоторые лекарства (деревянное масло, росный ладан, скинндар, траву чечуй, целiboху, зверобой, нашатырь, квасцы, купорос, камфару и т. д.). Никон лечил молитвой, святым елеем, святой водой, применяя и

лекарственные средства. С 1673 по 1676 гг. им было исцелено от различных болезней 132 человека. в основном — крестьяне, из них 68 мужчин, 53 женщины и 11 младенцев.

После смерти 3 марта 1669 г. царицы Марии Пльиничны Алексей Михайлович женился второй раз. Еще успели появиться от второго брака дети, прежде всего знаменитый Петр, по дню царя были уже сочтены... Думал ли он о приближении смертного рубежа? Старался ли переосмыслить свои отношения с Никоном? Во всяком случае милостыню царь, его сестры, новая жена стали присылать богатыю. Последний раз с Козьмой Лопухиным были присланы: «40 соболей дорогих да мех соболоний да денег 500 рублей и серебряной посуды немало, пиши и пития изобильно»²¹³. Козьма еще находился в Ферапонтове, когда прискакал его брат Феодор Лопухин с печальной вестью: в ночь с 29 на 30 января 1676 г. скончался царь Алексей Михайлович. На 47-м году жизни...

Для Никона это явилось настоящим ударом. Скорбя о кончине Алексея Михайловича, Никон плакал и о том, что вынужден теперь перенести свой спор с другим царем за пределы земной сферы бытия, на суд Божий. «Аще бо zde с нами прощения не получи, в страшное пришествие Господне судитися имамы», — говорил он со слезами. Лопухин стал просить Никона написать прощение Алексею Михайловичу. Никон ответил: «Мы, подражая Учителю своего Христа, реченное во Евангелии святом: оставяйте и оставится вам; аз же ныне глаголю: Бог его простит, а на письмо не учиню, нам бо он при жизни своей из заточения сего свободы не учинил»²¹⁴. В самом деле, письменное разрешение выглядело бы неким официальным каноническим актом, на который Никон, как низложенный Патриарх, не мог пойти, пока законно не восстановлена справедливость и ему не возвращено патриаршеское достоинство.

Российский престол наследовал Феодор — тринадцатилетний сын Алексея Михайловича. Пользуясь малолетством государя, новые фавориты при дворе начали с особой быстротой разделяться со старыми. Сказался этот процесс и на положении Никона. Сразу оживились все его враги. Патриарху Иоакиму и царю последовали доносы с исепыми обвинениями Никона в самых ужасных преступлениях. Достаточно представительная и достаточно враждебная Никону комиссия, отправленная в Ферапонтов монастырь, не нашла подтверждения ни одному из этих ужасов. Свидетели показали, что «у Никона ничего дурного не было»²¹⁵. Однако самым «ужасным», с точки зрения властей, явилось то, что Никон называет себя даже в документах и письмах Патриархом, а Иоакима Патриархом не признаёт и не молится о нем в уставных прошениях, что он поставил кресты с надписями о своем заточении «за слово Божие и за Святую Церковь»... Этого было достаточно, чтобы резко ухудшить положение Никона. В июне 1676 г. его перевели в Кириллов Белозерский монастырь под строжайший надзор, поместили в тесных угарных кельях, отчего он едва не умер. Все кресты с надписями были уничтожены, с металлических сосудов надписи соскоблены. Всех монахов — спутников Патриарха разослали в заточение в дальние монастыри. Лишившись друзей, лишившись возможности и физических сил для деятельности, Никон приручил диких лебедей и голубей, которые слетались к его келье, и из всех земных утешений единственным для него стали эти небесные птицы.

Великий святитель оканчивал свою жизнь так же, как начинал, — в страданиях от несправедливости и злобы мира сего. Это «рамки» его земного существования. Этим отчасти объясняется особая острота той устремленности его души к Небесному Иерусалиму, к Горнему вечному миру, где «скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними... И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет...» (Откр. 21, 3—4). Стремление к Царству Небесному находило свое естественное отражение в последние годы жизни Никона в его особом тяготении к своему Новому Иерусалиму. Шушерин свидетельствует, что Никон «непрестанное пощечение имел... о обители Воскресенской, о церкви святей, юже сам основа и не наверши, вельми бо жалел о том и Бога моля непрестанно, яко дабы ему паки во обители Воскресенской быти и навершити каменную великую церковь...»²¹⁶.

Прошло два года. Царь Феодор Алексеевич мужал, становился способным к восприятию глубоких истин. Наибольшее влияние на него оказывала тетка — царевна Татьяна Михайловна. Она была старшей в царской семье, славилась особой духовностью и благочестием и являлась давней и верной почитательницей Патриарха Никона. Она много рассказывала юному царю о той необыкновенной дружбе, которая связывала его отца с Никоном, о том, как много сделал Патриарх для их семьи, когда спалот от эпидемии, как эти отношения были нарушены злыми людьми, как был несправедливо осужден и заточен великий святитель. По особенное впечатление произвели на Феодора Алексеевича вдохновенные рассказы тетки о Новом Иерусалиме. Он пожелал сам посмотреть его. И когда в первый раз 5 сентября 1678 года царь

увидел грандиозное здание, обошел монастырь, еще раз послушал рассказ Татьяны Михайловны, пояснявшей, насколько было возможно, величие замысла Патриарха Никона об этом месте, то всей душой прилепился к Новому Иерусалиму! Он стал приезжать туда часто. С 1678 по 1680 гг. Феодор Алексеевич был здесь пять раз. Он молился за службами на Голгофе, жил по несколько дней в монастыре, молча ходил всюду, смотрел, думал и проинкался благоговением перед величием человека, начавшего создавать столь замечательное сооружение.

Новый Иерусалим начал теперь выручать своего основателя! Судьба Никона стала решаться в связи с решением судьбы его творения. По указу государя строительство Воскресенского монастыря было возобновлено. Царь лично проверил, всё ли в богослужении исполняется здесь по уставу Патриарха Никона, и, обнаружив, что устав забыт, повелел восстановить его, записать и строго соблюдать всё так, как было при Патриархе Никоне. Сначала в 1679 г. из ссылки были возвращены все приближенные Никона, в том числе И. Шушерин. Он был взят Татьяной Михайловной во дворец и сделана ее «крестовым дьяком» (всадл имуществом ее домовый церкви). Здесь он получил возможность пользоваться подлинными документами о Патриархе Никоне для написания его жития, стал участником и очевидцем многих дальнейших событий.

2 декабря 1680 года Феодор Алексеевич в пятый раз посетил Воскресенский монастырь и обратился к архимандриту и старцам («возсия бо выше на него Солнце правды Христос Бог наш») со следующим предложением: «Аще хотите, да взят будет сего Никон Патриарх, наченный обитель свою... дадите мне прошение о сем за своими руками, сиречь челобитную, и Бог милостивый помощь подаст и то дело испривится»²¹⁷. Братия «вси единодушно написаша государю прошение».

Феодор Алексеевич показал прошение Патриарху Иоакиму, сказав и о своем желании вернуть Никона в Воскресенский монастырь. Иоаким отказался поддержать это намерение, ссылаясь на то, что Никона осудил Собор во главе с Вселенским Патриархом, и потому одни русские архиереи не могут изменить этого решения. Опечаленный царь всё же решил утешить Никона и написал ему собственноручное письмо, в котором ободрял узника и обещал непререкаемый пересмотр его дела и освобождение. Царь писал, в частности, что «от многих» слышит, что Никон «премудр бе zelo и Божественного Писания снискатель, и истинный рачитель и поборник по святей непорочной вере, и хранитель святых Божественных догматов»²¹⁸. Такова характеристика Никона его друзьями-единомышленниками.

Никон тем временем угасал. Архимандрит Кириллова монастыря Никита в середине 1681 г. извещал Патриарха Иоакима, что Никон «вельми изнемогает и близ смерти», что он принял схиму, не благоволив «перемещити имени». Никита спрашивал, как и где похоронить узника. Иоаким, не сообщив ничего царю, ответил, чтобы похоронили, «какж и прочим монахом бывает», и погребли на паперти церкви в Кириллове монастыре. Случайно узнав об этом, Феодор Алексеевич приказал Иоакиму немедленно вернуть свое письмо, но тот ответил, что поздно, письмо уже отправлено в Кириллов. А Никон в те же дни из последних сил сам написал письмо в Воскресенский монастырь: «Благословение Никона Патриарха сыном нашим: архимандриту Герману, и перомонаху Варлааму, монаху Сергию, монаху Ипполиту и вкупе всей братии! Ведомо вам буди, яко болен есмь болезнию великою, вставать не могу, на двор выйти не могу ж, лежу в гноищи... умереть мне будет внезапно. Пожалуйте, чада моя, не попомните моея грубости, побейте челом о мне великому государю; не дайте мне напрасною смертию погибнуть; уже бо моего жития конец приходит...»²¹⁹.

Получив это послание, братия Нового Иерусалима «исполнились плача» и немедленно передали письмо государю. Тот срочно собрал Собор, синклит, зачитал письмо Никона. Все единодушно высказались за его возвращение. Иоаким на сей раз согласился. За Никоним тут же отравили посланных во главе с дьяком П. Ченелевым (а в ссылку Никона отправлял, между прочим, пристав по фамилии Шпелев).

Для за два до его прибытия Никон вдруг начал оживать и готовится в путь, делая это неоднократно. Окружающие «мняху, яко в скорби и в беспомытстве сия творит». В самый день приезда царских гонцов Никон с утра начал собираться, вслеп одеть себя в дорожную одежду, вынести в креслах на крыльцо и сказал своим людям: «Аз готов есмь, а вы чесо ради не убираетесь, зрите вскоре бо по нас будут». Но люди думали, что он говорит это по болезни. Можно представить себе их удивление, когда тотчас в Кириллов прибыло царское посольство с приказом: «Блаженного Никона» возвратити со всяким тишанием в Воскресенский монастырь! Патриарх с великим трудом встал, выражая благодарность государю, и снова опустился в кресло.

Тяжело больного Никона решили везти по рекам на стругах. Двинулись в путь сначала по Шексне, а затем по Волге. И вот тогда началось нечто необычайное! Из

городов и сел, никем не призываемый, встречать Никона повалил народ. Люди несли своему Патриарху кто что мог из съестных припасов и дорожных вещей, подходили под благословение, бежали со слезами далеко по берегу, провожая печальные струги. Утром 16 августа достигли Толгского Богородицкого монастыря в шести верстах от Ярославля. За полверсты от обители Никон велел остановиться. Силы покидали его. Он исповедался и причастился Святых Таин в запасных Даров Великого Четверга. Затем доплыли до монастыря, из которого навстречу вышел игумен со всей братией. Среди них оказался бывший архимандрит ярославского Спасского монастыря, а ныне ссыльный монах Сергей, тот самый, который особенно усердствовал в поношении Никона во время его осуждения. Никон тогда предсказал ему бесчестие и ссылку, что в точности и исполнилось. В тот день, 16 августа, Сергей после литургии прилег в келье отдохнуть и, едва уснув, увидел Никона, будто вошедшего к нему и сказавшего: «Брате Сергие, восстани, сотворим прощение!» Тут же проснувшись, Сергей услышал стук в дверь; монастырский сторож сообщил ему, что по Волге сюда приближается струг с Патриархом Никоном. Теперь Сергей, увидев тяжело больного Никона, заплакал, припал к его ногам, со многими умильными словами, вопия: «Прости мя, святыне Божий, яко всех сих поношений на тя, яже понесл еси, повинен аз, досаждая и всякую злобу святыни твоей во время изгнания твоего творя, угождая Собору!» Никон простил его и благословил.

Когда поднялись к Ярославлю, город загудел. Жители во множестве устремились к реке Коростин, где у монастыря Всемилостивого Спаса остановились струги с Патриархом. Видя его в таком состоянии, люди «с плачем великим и рыданием» бросались в воду, припадали к руке и ногам святителя, прося прощения и благословения. Один по берегу, другие по пояс в воде продвигали струг, на котором возлежал Никон. Воевода Ярославля со множеством народа, архимандрит Спасского монастыря с братией своей обители и духовенством города пришли к Никону выразить свою любовь, сострадание, получить благословение. От крайней слабости Никон уже не мог благословлять, люди сами прикладывались к его руке (а ведь официально Никон был простой монах!). Собралось так много народа, что, ввиду тяжелого состояния святителя, решили перевезти струги с ним на другой берег.

Спустились сумерки. В городе заблаговестили к вечерне. Блаженный Никон начал «конечие изнемогати и озиратися, яко бы видя неких пришедших к нему; такожде своим руками лице и власы и браду и одежду со опасением опрятовати, яко бы в путь готовитися». Архимандрит Кириллова монастыря Никита, сопровождавший Никона, и остальные братия поняли, что приближается смертный час Патриарха, и начали «неходное последование над ним пети». Никон «возлег на уготованном одре, дав благословение своим ученикам, руке к персем пригнув, со всяким благовоением и в добром исповедании, благодаря Бога о всем, яко во страдании тесные свое соверши, с миром успе, душу свою в руке Богу предаде. Его же возлюбил. От жития сего отыде в вечное блаженство в настоящее лето 7189 (1681) месяца августа в 17 день»²²⁹.

Со скорбной вестью в Москву поскакал Челелев. Царь Феодор Алексеевич, еще не зная ничего, послал в Ярославль свою карету «со множеством коней добрейших». Карета прибыла через два дня после смерти Патриарха. На ней устроили прочное «возило», куда поставили гроб, и медленные кони повезли тело Никона в Новый Иерусалим.

Над русскими просторами поплыли печальные звоны. Народ со слезами выходит встречать почившего святителя. В Александровской слободе игуменья девичьего монастыря, «со всеми черноризицами числом не менее двусот изыде во средине вне монастыря со звоном, и со ставословием, поюще литию, слезы точаще, с великим воплем восклицаяще, плачуще о лишении своего настыря и учителя, и проводивше поприще едино, целовавши тело блаженного, возвратишася паки во обитель». Торжественно встречала печальный поезд Троице-Сергиева Лавра. Архимандрит Викентий со всей братией вышел к Святым воротам, над гробом Никона соборне пели литию, «целовавши тело блаженного со слезами».

Весть о кончине Никона сильно подействовала на молодого царя. Он спросил Челелева, каково духовное завещание усопшего. Дьяк ответил, что говорил об этом с Никоном, но тот сказал: «Вместо моего духовная да будет мир и благословение царю... и всему их царскому дому, а о душе моей и о грешном моем теле, о погребении и поминовении, о всем да будет он, благочестивейший царь... строитель и елико благоволит, тако сотворит». Феодор Алексеевич был тронут до слез и благоволил отпеть и похоронить Никона как Патриарха с самыми великими почестями. Иоаким, несмотря на многие уговоры государя, отказался поминать Никона «Патриархом» и по этой причине не послал на погребение, благословив митрополиту Новгородскому Корнилию возглавить отпевание и поминать почившего так, как «повелит царь».

Утром 26 августа 1681 г. тело Патриарха Никона привезли и остановили на Елеонской горе против Воскресенского монастыря, у часовни, сооруженной, как пишет Шушерин, «во знамение общей любви и совета» Никона и Алексея Михайловича «к начинанию обители святых и именования, же есть Новый Иерусалим...»²²¹. Предварительно Никона облачили в подобающие святительские одежды, надели архиерейскую мантию, панагию, схиму²²². Началось небывалое торжественное погребение, длившееся непрерывно десять с половиной часов²²³. Никона поминали «Патриархом». Царь читал 17-ю кафизму, Апостол, пел вместе с хором. Святителя похоронили, по его завещанию, в Воскресенском соборе в Предтеченской церкви под Голгофой. С пением «Святый Боже...», обливаясь слезами, Феодор Алексеевич предавал тело Никона земле. Необычное поведение царя обращало на себя всеобщее внимание. Шушерин пишет, что все весьма дивились, «видя тако творяща царя и толкия сердечная любви ко Святейшему Никону Патриарху показующа, яко не слышно в нынешних родах тако творяща царя; и в память предвудшему (в смысле — последующему.—Прот. Л.) роду во удивление спс сотвори»²²⁴. Это было в самом деле весьма многозначительно, особенно если учесть, что здесь, среди царской семьи, стоял будущий «император» Петр, уже достаточно взрослый, чтобы хорошо запомнить картину погребения Никона...

В это время на Востоке Вселенских Патриархов уже объезжал царский посол Прокопий Возницын, получая у них соборные грамоты, которыми Кафолическая Церковь охотно и с радостью разрешала Никона, восстанавливала его патриаршее достоинство и причисляла к лику первопрестольных Святейших Московских Патриархов. В сентябре 1682 г. грамоты были доставлены в Москву.

Всё это, а особенно необыкновенное следование сперва живого, а затем почившего святителя от Кириллова монастыря до Нового Иерусалима, явилось сплошным триумфом Патриарха Никона. Православная Россия под колокольные звоны выходила на реки и дороги встречать, славить и оплакивать своего Патриарха. Это было поистине всенародным признанием, вменявшим ни во что несправедливое извержение и осуждение Никона. Не дожидаясь формального восстановления его в патриаршем достоинстве, даже не зная, что такое восстановление следует, народ припадал к нему как к святителю-исповеднику и страстотерпцу. Это был поразительный случай, когда напор народной веры взламывал и отбрасывал прочь, даже официальное соборное определение! Вот когда в полной мере обнаружилось, что русский народ по-настоящему любит и чтит Патриарха Никона, безгранично верит в его праведность!.. Как и он безгранично верил в праведность русского народа, засвидетельствовав навечно эту веру созданием Нового Иерусалима — явным указанием на великое кафолическое значение Русской Православной Церкви... Вера народа не бывает тщетной. У гробницы Патриарха Никона в Воскресенском монастыре с конца XVII по начало XX вв. были зафиксированы многие случаи чудесных исцелений и благодатной помощи людям после молитвенного обращения к Никону²²⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹⁴⁶ М. А. Ильин. Каменная летопись Московской Руси. М., 1966, с. 16, 49—58.

¹⁴⁷ О соотношении понятий собрания верующих и дома Божия в слове «церковь» очень подробно — у о. Павла Флоренского. Экклезиологические материалы. «БТ», вып. 12. М., 1974, с. 175—179.

¹⁴⁸ Он же. Иконостас. «БТ», вып. 9. М., 1972, с. 96.

¹⁴⁹ См. Л. Успенский. Смысл и язык икон. «ЖМП», 1955, № 6.

¹⁵⁰ М. А. Ильин. Цит. соч., с. 58.

¹⁵¹ Г. В. Алферова. К вопросу о строительной деятельности Патриарха Никона. Сб. «Архитектурное наследство». М., 1969, № 18, с. 42—44.

¹⁵² Н. Сувботин. Дело Патриарха Никона. М., 1862, с. 245.

¹⁵³ С. М. Соловьев. История России с древнейших времен. Кн. VI. М., 1961, с. 264.

¹⁵⁴ Митроп. Макарий. История Русской Церкви. Т. XII. СПб., 1883, с. 720.

¹⁵⁵ Н. Сувботин. Цит. соч., с. 216—217.

¹⁵⁶ М. А. Ильин. Цит. соч., с. 201.

¹⁵⁷ Архим. Леонид (Кавелин). Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. М., 1876, с. 100.

¹⁵⁸ Там же, с. 89—92.

¹⁵⁹ Известие о рождении и о воспитании и о жизни Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушерниным. М., 1871, с. 34.

¹⁶⁰ Там же, с. 50—51.

- ¹⁶¹ Там же, с. 50.
- ¹⁶² Архим. *Леонид*. Цит. соч., с. 14.
- ¹⁶³ Митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 338.
- ¹⁶⁴ С. М. *Соловьев*. Цит. соч., кн. VI, с. 225—226, 250; 246—247; Митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 247.
- ¹⁶⁵ См., например, данный очерк, с. 170, 198.
- ¹⁶⁶ Архим. *Леонид*. Цит. соч., с. 82.
- ¹⁶⁷ Новый Иерусалим. Памятники архитектуры XVII—XVIII вв. Изд. «Советская Россия». М., 1971, с. 3.
- ¹⁶⁸ Н. *Субботин*. Цит. соч., с. 217.
- ¹⁶⁹ ЦГАДА, ф. 27, д. 140, ч. III, лл. 114—115 об.
- ¹⁷⁰ Там же, л. 116.
- ¹⁷¹ «Известие...», с. 42.
- ¹⁷² Митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 458.
- ¹⁷³ Известие... с. 42.
- ¹⁷⁴ Митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 526—527.
- ¹⁷⁵ М. В. *Зызыкин*. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. Ч. I. Варшава, 1931, с. 210—213.
- ¹⁷⁶ Известие..., с. 51—52.
- ¹⁷⁷ Я. Л. *Барсков*. Памятники первых лет русского старообрядчества (далее — ПРС). СПб., 1912, с. 106—108.
- ¹⁷⁸ Архим. *Леонид*. Цит. соч., с. 14.
- ¹⁷⁹ Творения повоперусалимских поэтов составили даже особую «школу» и стали видным явлением литературной жизни России 2-й половины XVII в. (*А. М. Панченко*. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973, с. 103—116).
- ¹⁸⁰ Митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 686.
- ¹⁸¹ Все официальные документы судебного процесса над Никоном опубликованы. Среди них нет протокола заседаний, хотя, по свидетельству самого Никона, протокольная запись велась по ходу процесса (ПРС, с. 97). Сохранилась официальная записка о всем соборном суде, составленная после окончания Собора и излагающая события и речи участников, как видно, по памяти автора, без особой системы. Имеется также сочинение Паисия Лигарида «История Собора на Никона», написанное очень предвзято и тоже после окончания процесса. В «Известии...» Шушерина есть рассказ о Соборе, написанный также много лет спустя после события и, как видно, со слов монахов, бывших с Никоном на суде. Все три источника излагают последовательность процесса далеко не одинаково. Судя по всему, и действительный ход соборных заседаний не имел четкой последовательности в обсуждении вопросов, отличался заметной «стихийностью»; начинали обсуждать одно, но отвлекались на другое, к одному по тому же вопросу возвращались потом по несколько раз. Трудно даже в точности установить, сколько было судебных заседаний. Одни различают заседания 1 и 3 декабря, другие полагают, что это было одно заседание. Историки С. *Соловьев* (цит. соч., кн. VI, с. 256—268), митрополит *Макарий* (цит. соч., т. XII, с. 685—782), Н. *Субботин* (во всем своем сочинении) пытаются, насколько возможно, восстановить ход Собора против Никона, достаточно основательно используя сохранившиеся документы. В настоящем очерке мы опираемся на их исследования, восполняя данные одного автора данными другого и принимая перечень судебных заседаний, предлагаемый митрополитом Макарием.
- ¹⁸² Это обычный запрестольный выносной крест кипарисового дерева. В 1964 г. он был найден автором этих строк среди обломков довоенного музея в б. Новоиерусалимском монастыре, в развалинах Воскресенского собора. На бронзовом яблоке между крестом и рукояткой вырезана надпись: «Сей честный крест Святейшего Никона Патриарха обложен из монастырского серебра... епископом и кавалером Амвросием...». Крест затем был передан в мастерские им. П. Грабаря.
- ¹⁸³ Известие..., с. 61—62.
- ¹⁸⁴ С. М. *Соловьев*. Цит. соч., кн. VI, с. 256; митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 704.
- ¹⁸⁵ Митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 309, 711.
- ¹⁸⁶ Н. *Субботин*. Цит. соч., с. 156.
- ¹⁸⁷ Известие..., с. 62, 65—66.
- ¹⁸⁸ Детально исследовав этот вопрос с историко-канонической точки зрения, проф. М. В. *Зызыкин* приходит к обоснованному выводу о том, что Патриарх Никон «не отрёкался от престола, а только от некорректной части, под которой разумелись первый сын Церкви — царь и окружавшие его бояре» (*М. В. Зызыкин*. Цит. соч., т. II, с. 235).
- ¹⁸⁹ Известие..., с. 66—69.

- ¹⁹⁰ Митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 731; *С. М. Соловьев*. Цит. соч., кн. VI, с. 264.
- ¹⁹¹ Митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 730; *С. М. Соловьев*. Цит. соч., кн. VI, с. 264.
- ¹⁹² *М. В. Зызыкин*. Цит. соч., ч. I, с. 215—217.
- ¹⁹³ Митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 741—743.
- ¹⁹⁴ Там же, с. 743.
- ¹⁹⁵ Там же, с. 739.
- ¹⁹⁶ *Н. Субботин*. Цит. соч., с. 244—249.
- ¹⁹⁷ Там же, с. 244—245.
- ¹⁹⁸ Известие..., с. 73.
- ¹⁹⁹ *С. М. Соловьев*. Цит. соч., кн. VI, с. 268.
- ²⁰⁰ Митроп. *Макарий*. Цит. соч., т. XII, с. 754.
- ²⁰¹ Там же, с. 757.
- ²⁰² Там же.
- ²⁰³ Там же, с. 782.
- ²⁰⁴ ПРС, с. 93—104.
- ²⁰⁵ Известие..., с. 80.
- ²⁰⁶ *С. М. Соловьев*. Цит. соч., кн. VI, с. 270.
- ²⁰⁷ Известие..., с. 88—89.
- ²⁰⁸ *С. М. Соловьев*. Цит. соч., кн. VI, с. 273.
- ²⁰⁹ Там же, с. 275.
- ²¹⁰ Там же, с. 323.
- ²¹¹ ПРС, с. 105—116.
- ²¹² *С. М. Соловьев*. Цит. соч., кн. VI, с. 277.
- ²¹³ Известие..., с. 90.
- ²¹⁴ Там же, с. 91.
- ²¹⁵ *С. М. Соловьев*. Цит. соч., кн. VII, с. 195—196.
- ²¹⁶ Известие..., с. 93—94.
- ²¹⁷ Архим. *Леонид*. Цит. соч., с. 41.
- ²¹⁸ Известие..., с. 99.
- ²¹⁹ Там же, с. 101.
- ²²⁰ Там же, с. 104.
- ²²¹ Там же, с. 107.
- ²²² Архим. *Леонид*. Цит. соч., с. 54.
- ²²³ Там же, с. 50—53.
- ²²⁴ Известие..., с. 109.
- ²²⁵ *И. Бриллиантов*. Патриарх Никон в заточении на Белоозере. СПб., 1899, с. 122; Митрополит *Антоний*. Восстановленная истина. О Патриархе Никоне. Полное собрание сочинений. Т. IV, дополнит. Киев, 1919, с. 245. Проф. М. В. Зызыкин совершенно убежден в святости Патриарха Никона. Предисловие к своей книге он заканчивает собственной молитвой: «Святителю отче Никоне, моли Бога о нас!»

Профессор Д. П. ОГИЦКИЙ (Москва)

ВЕЛИКИЙ КНЯЗЬ ВОЙШЕЛК

(Страница из истории Православия в Литве)

Чрезвычайно любопытна личность первого православного литовского великого князя — Войшелка.

Специальных исследований о нем нет. Но на отсутствие или бедность летописных известий об этой незаурядной исторической личности едва ли можно жаловаться.

Основным источником сведений о Войшелке является Ипатьевская летопись. Свидетельства ее для нас особенно ценны, поскольку содержащая сведения о Войшелке последняя часть этой летописи, доведенная до 1292 г., имела своим автором младшего современника Войшелка. (Войшелк скончался в 1267 или 1268 г.) Советский историк В. Т. Пашуто предполагает даже, что автор этой части Ипатьевской летописи — галицко-волынский летописец — при описании литовских событий пользовался летописью литовского происхождения, которая могла быть написана (незадолго до этого) в каком-нибудь православном монастыре в Новгороде (нынешнем Новогрудке) или в его окрестностях, «может быть, даже в том (монастыре. — Д. О.), который основал Войшелк на Немане»¹. На Ипатьевскую летопись в этой работе нам чаще всего приходится ссылаться, поскольку это самый солидный, самый достоверный источник наших сведений о Войшелке. Цитаты из нее приводятся здесь по тексту списка, опубликованного во втором томе «Полного собрания русских летописей» (М., 1962). Это — древнейший из сохранившихся списков Ипатьевской летописи, сделанный в первой половине XV в. Варианты, отмечаемые нами кое-где в скобках, относятся к другим спискам той же летописи по тому же изданию.

Немалый интерес для нас представляют материалы о Войшелке, содержащиеся в так называемых литовско-русских летописях (литовских по гражданству их авторов, западнорусских по языку, бывшему когда-то книжным языком Литвы). Войшелку в этих литовско-русских летописях — «хрониках» уделяется не одинаковое внимание. Отделенные от событий XIII века несколькими столетиями, некоторые литовско-русские хроники не отличают древней истории Литвы от легенды. До какой степени легенда в них заслоняет собой историю, видно хотя бы из того, что среди имен, якобы относящихся к догедиминовскому периоду истории Литвы (а их легенда приводит очень

много), отсутствует имя даже такого выдающегося государственного деятеля этого периода, как Миндовг, отец Войшелка². Любопытно, однако, что имя Войшелка можно встретить даже и в хрониках, ничего не знающих о Миндовге. Войшелк — это единственная историческая личность, которую эти хроники пробуют поставить в связь с легендарной княжеской династией мифического Палемона. Доведя родословную этой династии до последнего ее представителя, некоего Ринкголта, который «умре без плоду», хронисты делают такую приписку: «А инын поведает, рекучи: и тот Ринкголт... был у Новгородцы, и уродил трех сынов, и zostавил по себе на великом княжеи Новгородском Воишвилка, и сам умре. Ино дален о том Воишвилке и не пишет»³. В этой приписке история пробивается сквозь дебри легенды: Войшвилк (форма имени наиболее близкая к оригинальной, литовской), имеющий двух братьев и княжащий в Новгороде — это уже кое-что из истории.

Разумеется, отнюдь не все литовско-русские летописи, когда дело касается событий, близких к временам Миндовга и Войшелка, полагают только легендарными материалами. Среди летописей, содержащих относительно обстоятельные и относительно достоверные данные о Войшелке и его отце Миндовге, заслуживает упоминания хроника Быховца, названная так по фамилии помещика, в библиотеке которого была обнаружена рукопись. Составление хроники относят к середине XVI в. По мнению исследователя хроники Быховца — Н. Н. Улащика, текст хроники дает основание считать автора ее православным жителем Новогрудчины или Случчины и видеть в нем выразителя взглядов, благоприятных Литве и ее аристократии⁴. Список Быховца относят к началу XVII в. Он представляет собой польскую транскрипцию (не перевод!) оригинального текста, писанного кириллицей. Сама рукопись Быховца утрачена. Сейчас мы располагаем лишь печатным изданием ее, сделанным в свое время польским историком Литвы Теодором Нарбуттом⁵. В описании событий, связанных с именем Войшелка, хроника Быховца следует Ипатьевской летописи, повторяя сплошь и рядом текст ее дословно. Вот как это выглядит:

Ипатьевская летопись:

Бяше же у него сын Воишелк же и дъчи. Дщерь же отда за Шварна за Даниловича до Холма. Воишелк же нача княжити в Новъгородцѣ, в поганстве буда, и нача проливати крови много. Убивашеть бо на всяк день по три, по четири. Которого же дни не убьешеть кого, печаловашеть тогда; коли же убьешеть кого, тогда весел бяшеть. Посем же вниде страх Божии во сердце его...⁶.

Хроника Быховца:

Biasze że w neho syn Woyszcelk że y dszczy. Dszczcr ze odda za Szwarna za Daniłowicza do Cholma. Woyszcelk że naczal kniażyty w Nowhorodecy, w pohanstwie budia, y naczal proliwaty krwi inoho (sic). Ubiwaszet bo na wsiak den po try i po czotyry. Kotoroho z dni ne ubijet koho. piczelowaszet bo tohda; koho że li ubijet kohda, tohda wesel byst. Po sem że wnide strach Bozyj w serce jeho...⁷.

В историю о Войшелке хроника Быховца не вносит, по сути дела, почти ничего нового сравнительно с тем, что имеется в Ипатьевской летописи. Да и материалами Ипатьевской летописи, касающимися Войшелка, она пользуется не всегда умело.

Весьма любопытные литовские предания о Войшелке, о его вступлении на престол и княжении, восполняющие данные Ипатьевской летописи и хроники Быховца, отражены в летописном памятнике,

озаглавленном «Кройника Литовская и Жмойтская». Составленная в XVII или в конце XVI в., «Кройника» дошла до нас в нескольких списках XVIII в.⁸ Она является одним из компонентов большого летописного сборника, озаглавленного «Летопис, то есть кройника великая з розных многих кройникаров диалектом руским написана». Сборник этот, насчитывающий свыше тысячи страниц, дошел до нас в нескольких списках XVIII ст. О вероисповедной принадлежности составителя «Кройники великой» достаточно определенно говорит содержащееся на ее страницах решительное осуждение унии⁹. Что касается автора «Кройники Литовской и Жмойтской», то у него, так же как в хронике Быховца, православие сочетается с литовским патриотизмом. Войшелку «Кройника» отводит не меньше места, чем Миндовгу, несмотря на то, что Войшелк был великим князем Литвы всего три года, а Миндовг — более двадцати пяти лет.

Составитель «Кройники Литовской и Жмойтской» использовал различные материалы и народные предания¹⁰. Особенно много заимствовал он из «Хроники Польской, Литовской, Жмодской и всея Руси» Мацея (Матфия) Стрыйковского (1547—1586). Написанная на польском языке, хроника М. Стрыйковского была издана им в Королевце (нынешнем Калининграде) в 1582 г.¹¹ Из приводимого ниже примера (параллельных текстов, относящихся к истории Войшелка) легко видеть, в какой большой зависимости от этой польской хроники находится зачастую не только содержание «Кройники Литовской и Жмойтской», но и сам «русский» язык ее.

Хроника М. Стрыйковского особо ценна для нас тем, что автор ее имел перед собой и использовал полученную им от князей Заславских одну из древнейших литовско-русских летописей, не сохранившуюся до нашего времени. Он называет ее «древним летописцем литовским» (*latopisiec starodawny litewski*) и на нее ссылается в своем повествовании о Миндовге и потом в повествовании о Войшелке¹². Римско-католический каноник, М. Стрыйковский явно не расположен к Войшелку. Это видно, например, из невыгодного для Войшелка сравнения его с польским королем Казимиром I, который в юности (до женитьбы) тоже был монахом, но якобы более благочестивым (менее склонным к кровопролитию), чем Войшелк¹³. И все же именно М. Стрыйковскому мы обязаны рядом ценных сведений о Войшелке, о той популярности, которой он пользовался у литовцев, о восторженных проявлениях их привязанности к своему сородичу и даже о его благочестии. Едва ли можно сомневаться в том, что все это Стрыйковский передает со слов упомянутой выше, не сохранившейся до нашего времени, литовско-русской летописи, рукопись которой уже в его время, в XVI в., выглядела «стародавней»¹⁴.

Сведения о Войшелке, имеющиеся у предшественников и современников М. Стрыйковского — польских историков: Яна Длугоша (1415—1480) и зависящих от последнего — Мацея Меховиты (1457—1523) и Мартина Кромера (1512—1589), а также у Мартина Бельского (1496—1575), не отличаются ни точностью, ни обстоятельностью.

Заслуживающие внимания, хотя и очень скудные, сведения о княжении «сына Миндовга» (по имени он не назван), его отношении к Ордену, имеются в немецкой «Рифмованной хронике» конца XIII в.¹⁵.

Таковы главные источники наших сведений о первом православном литовском великом князе.

Войшелк (Войшвилк, Воишелг, по-литовски *Vaišvilkas, Vaišelga*) был сыном Миндовга, правившего в Литве с 30-х годов XIII в. по 1263 г. Согласно генеалогической таблице Т. Нарбутта, основанной, по его словам, на фрагментах рукописи Августа Ротунда (виленского историка Литвы XVI в.), Войшелк родился в 1223 г.¹⁶ Трудно, конечно, ручаться за достоверность этого, едва ли не единственного, прямого указания на год рождения Войшелка, но выглядит оно, надо сказать, довольно правдоподобно. Еще более правдоподобны сообщения литовских хроник о том, что Войшелк был старшим сыном Миндовга¹⁷. Приняв вместе со своей женой Мартой католичество, Миндовг в 1253 г. был коронован. В связи с последним обстоятельством хроники не без основания называют его сына Войшелка «королевичем»¹⁸. Но мы не знаем, была ли Марта его матерью. Скорее, нет. Кроме Войшелка, у Миндовга было еще два сына — Рукль и Репекей¹⁹ (по Нарбутту, *Ruklis i Repikas*) и дочь. Т. Нарбутт считает, что Войшелк, значительно старший своих братьев, происходил не от одной с ними матери²⁰.

В Ипатьевской летописи история Войшелка (и его отца Миндовга) изложена не связанными органически «кусками», заимствованными из разных (по меньшей мере из двух) источников, и потому строгая последовательность событий здесь не соблюдена. Вот в каком порядке эти события излагаются в летописи (в скобках — ссылки на 2-й том ПСРЛ):

1) Сын Миндовга, очевидно, Войшелк, сражается с галичанами в окрестностях Турийска (стб. 819).

2) Войшелк заключает мир с Даниилом Галицким и выдает свою сестру замуж за Шварна Даниловича (стб. 830).

3) Войшелк оставляет свое княжение. Идет в Холм к Даниилу. Принимает монашество. Отдает Новгородок, Слоним и Волковыск Роману Даниловичу (стб. 830—831).

4) Войшелк отправляется на Святую Гору, но, не дойдя, возвращается (стб. 831).

5) Во время татарских нашествий взаимоотношения между Галицкой Русью и Литвой резко ухудшаются (стб. 839—847).

6) Даниил идет на Волковыск «ловя яти ворога своего Вышелка» (стб. 847).

7) Миндовга, возгордившегося своим положением, убивают его противники (стб. 858).

8) Войшелк начинает княжить в Новгороде, будучи язычником (стб. 858).

9) В Войшелке происходит внутренняя перемена, он принимает крещение (стб. 858).

10) Войшелк идет в Галич к Даниилу и Васильку с намерением принять монашество (стб. 859).

11) Войшелк «крестит» Юрия Львовича (там же).

12) Войшелк постригается в монастыре в Полонине у известного своим благочестием инока Григория и живет там три года (там же).

13) Войшелк отправляется на Святую Гору, но, не дойдя, возвращается в Новгородок (там же).

14) Войшелк основывает монастырь на Немане и живет в нем (там же).

15) Миндовг укоряет его за монашеский образ жизни (там же).

16) Князь Довмонт и племянник Миндовга Тренята убивают Миндовга и двух его сыновей Рукля и Репекея (стб. 860).

17) Войшелк, боясь той же участи, бежит в Пинск (там же).

18) В Литве княжит Тренята (там же).

19) Приближенные покойного Миндовга убивают Треняту (стб. 861).

20) Войшелк возвращается в Новгородок и оттуда вместе с пинянами идет в Литву, которая принимает его с радостью (там же).

21) Войшелк становится князем всей Литвы (там же).

22) Войшелк расправляется со своими врагами (там же).

23) Дружба Войшелка с галицкими князьями Шварном и Василько (стб. 862—863).

24) Совместно с Шварном и Василько Войшелк делает набег на Польшу (стб. 864—867).

25) Войшелк отдает княжение свое Шварну (стб. 867).

26) Войшелк возвращается в монашество и поселяется в Угровске, в монастыре святого Даниила (там же).

27) Здесь его наводит прежний его духовный руководитель — Григорий Полонинский (стб. 867—868).

28) Лев Данилович заманивает Войшелка во Владимир и там убивает (стб. 868).

29) После кратковременного правления Шварна в Литве княжит Тройден (стб. 869).

Очевидна необходимость разобраться в последовательности этих событий. Сам автор летописи замечает: «Хронографу же нужна есть писати все и вся бывшая, овогда же писати в предняя, овогда же воступати в задняя, чытый мудрый разумьеть» (стб. 820). Перечисленные эпизоды с 8-го по 29-й расположены в летописи, несомненно, в том порядке, в каком они происходили. Что же касается эпизодов, поставленных там на первом месте, то их действительно место в цепи событий должно устанавливаться с учетом того, что эпизод 3-й в общем соответствует эпизодам 10-му и 12-му; 4-й тождествен 13-му, а 7-й—16-му. Неясным остается вопрос о месте эпизодов 1-го, 2-го, 5-го и 6-го в этом перечне, а также их хронология. (В оригинале той части Ипатьевской летописи, которая нас сейчас интересует, не было разбивки по годам.)

Учитывая установленные историками хронологические данные, относящиеся к истории Литвы, мы должны эпизод 8-й (начало княжения Войшелка в Новгородке) отнести к 40-м годам XIII в., когда Черная Русь вместе с ее главным городом Новгородком была подчинена Миндовгом Литве.

Сражение в окрестностях Турийска (эпизод 1-й) и предложение мира «о сватстве» (имеющее прямое отношение к эпизоду 2-му) — события, хронологически тесно связанные (в летописи они объединены словами «того же лета»), — имели место, по-видимому, в начале 50-х годов. В. Т. Пашуто считает, что мир был заключен около 1253 г.²¹ Главное участие в заключении этого договора, скрепленного браком сына Даниила Шварна с дочерью Миндовга, принимал Войшелк. «Потом же, — читаем в Ипатьевской летописи, — Войшелк створи мир с Данилом и выда дщерь Миндогову за Шварна сестру свою»²². Здесь в летописи впервые имя Войшелка поставлено рядом с именем Шварна. Неразрывная дружба соединяла этих двух кня-

зей — литовца и русина, несмотря на все превратности судьбы, всю их дальнейшую жизнь.

События под №№ 5 и 6 относятся к концу 50-х — началу 60-х годов XIII века.

Что касается крещения Войшелка, то прямого указания на время этого события в Ипатьевской летописи нет. Зато есть прямое указание на место крещения: «крестися ту в Новѣгородѣцѣ»²³. Напрашивается вывод, что это произошло во время княжения Войшелка в этом городе. Этот вывод косвенно подтверждается и контекстом Ипатьевской летописи. Началось новгородокское княжение Войшелка, разумеется, после присоединения Новгорода к Литве, т. е. никак не раньше 1240 г., а оставлено было задолго до смерти Миндовга, которая последовала в 1263 г. Как в этих, очень широких, крайних пределах фиксировать год крещения? Т. Нарбутт относит «русское» крещение Войшелка ко времени между 1252 и 1255 гг.²⁴ Но ему же известен труд по генеалогии литовских князей Августа Ротунда, согласно которому Войшелк еще в 1246 г. принял монашеский постриг²⁵. Должно быть решительно отвергнуто приведенное в сочинении Ю. Ярошевича мнение, что Войшелк принял крещение около 1262 г., незадолго до смерти Миндовга²⁶. В узкий отрезок времени — 1262—1263 гг. — никак не укладываются засвидетельствованные Ипатьевской летописью события, имевшие место после крещения Войшелка до смерти его отца: оставление Войшелком Новгорода и переезд в Галицкую Русь, принятие там монашества, передача Новгородковского княжения Роману Даниловичу, трехлетнее пребывание новопостриженного в Полонинском монастыре, неудавшаяся поездка на Святую Гору, возвращение с полпути (из Болгарии), построение монастыря на Немане, жизнь в этом монастыре, размолвки с отцом из-за этого. Все это с трудом укладывается даже в промежуток четырех-пяти лет. Можно думать, что, заключая мир с Даниилом около 1253 г. (о чем речь была выше) и выдавая свою сестру замуж за Шварна, Войшелк уже был православным. Во всяком случае, в Ипатьевской летописи вслед за сообщением об этом мире идет речь о пострижении Войшелка в монахи, а не о его крещении, чего следовало бы ожидать, если бы Войшелк тогда еще не был крещеным.

Про обстоятельства обращения Войшелка мы знаем очень мало. В Новгороде он начал княжить, будучи еще язычником. Изобразив его в этот период его жизни человеком примитивным и жестоким, находившим удовольствие в убийствах, летопись продолжает: «Посем же вниде страх Божий во сердце его, помысли в собѣ хотя прияти святое крещение и крестися ту в Новѣгородѣцѣ и нача быти во крѣстьянстве (в христианстве)»²⁷. Черная Русь, как и вся Русь, была тогда православной. Литовский княжич, занявший престол в тольکو что присоединенном к Литве Новгороде, был со всех сторон окружен православной средой. Сама обстановка подсказывала ему то решение, которое он и принял. Было бы, однако, неоправданно упрощенным объяснение этого решения как чисто конъюнктурное, политическое. Все дальнейшее поведение Войшелка говорит о том, что православное христианство было принято им по внутреннему влечению. При всей своей первобытности Войшелк предстает пред нами как натура цельная, глубокая и по-своему сложная. Из всего видно, что его поступками руководило нечто более высокое, чем стремление

во что бы то ни стало укрепить свою власть в оккупированной стране.

Но прежде чем говорить об этом, надо остановиться на версии некоторых польских источников относительно обстоятельств крещения Войшелка, идущей вразрез с тем, что было сказано выше.

Вот что — со ссылкой на древнюю литовскую летопись — говорит о крещении Войшелка в своей хронике «жмодский каноник» М. Стрыйковский: «Поскольку Миндовг, король литовский, оставил принятую недавно христианскую веру и вернулся к прежней языческой, не мог этого заблуждения стерпеть его сын Войшелк, но, видя нестойкость отца своего в римской вере, поехал в Галич ко двору русского короля Даниила и его брата Василька, которые в то время были главными врагами его отца Миндовга в споре об общих границах. Там потом Войшелк Миндовгович, королевич литовский, уразумев тщету мира сего и непрочную славу его, вновь крестился из римской веры в русскую и потом принял монашество»²⁸. Если верить этой версии, Войшелк обратился в Православие не из язычества, а из римского католицизма. Заметим, что выше у М. Стрыйковского не было никакого упоминания о римско-католическом крещении Войшелка. В приведенной выдержке из хроники М. Стрыйковского не может не обратить на себя внимание в высшей степени странное объяснение мотивов перехода Войшелка в Православие. Негодуя на отца за измену римской вере, Войшелк реагирует на это тем, что сам изменяет этой вере. Мог ли литовский летописец, на которого ссылается М. Стрыйковский, так нелогично объяснять поступок Войшелка? «Кройника Литовская и Жмойтская», часто следующая за хроникой М. Стрыйковского дословно, в этом месте делает от нее существенное отступление, исключая из текста все, что говорило бы в пользу версии М. Стрыйковского. Негодование здесь приписывается не Войшелку, а «розным станам», причем негодуют они на Миндовга не за отступление от христианства, а, наоборот, за принятие его²⁹. Возникает естественный вопрос: не искажил ли М. Стрыйковский летописное известие включением в него своей собственной догадки относительно римско-католического крещения Войшелка? С этой догадкой мы имеем основание не соглашаться, но ей-то в логике как раз отказать нельзя. Остановимся на этом моменте.

Захват Миндовгом Черной Руси (Новгородок, Гродно, Лида, Волковыск, Слоним, Здитов) вооружил против него князей соседней, «Червонной» (Галицкой) Руси, побуждая их к нападениям на владения Миндовга. Положение стало для него особо опасным, когда против него ополчились чуть не все соседи: и Галич, и жемайтские князья, и папистический Тевтонско-Ливонский орден, и Рижское государство, управлявшееся римско-католическим архиепископом. Единоверные с Орденом и Ригой Польша и другие западные государства не могли не сочувствовать всякому предприятию, направленному против языческой Литвы. Пред лицом этой угрозы Миндовг решает на крайний шаг — принимает, вместе со своей женой, римско-католическое крещение (1251 г.) и королевскую корону от папы (1253 г.). Начавшаяся католицизация Литвы, казалось бы, никак не могла обойти старшего сына Миндовга, наследника его престола. В пользу этого говорил бы и тот факт, что папа Александр IV, идя навстречу просьбе Миндовга, особым посланием разрешал ему пригласить какого-либо «латинского епископа, состоящего в мире и общении с апостольским престолом».

дабы тот короновал (не названного в послании по имени) сына Миндовга «королем Литвы»³⁰. Послание датировано вторыми мартовскими днями первого года понтификата Александра IV, что соответствует 1255 г. Когда это писалось, живы были все три сына Миндовга, и Миндовг мог любого из них предложить себе в преемники. Так что послание папы не может служить неоспоримым доказательством того, что Войшелк был в это время и вообще когда-либо католиком. У самого Миндовга не могло быть большого желания навязывать Войшелку римский католицизм. Сам он принял его не по убеждению, а из-за исключительно неблагоприятной для Литвы политической обстановки. «Крещение же его лстыво бысть», — читаем в Ипатьевской летописи³¹. Миндовг только и ждал момента, чтобы порвать с ненавистным Орденом. О том, что разрыв с Орденом повлек впоследствии у Миндовга отпадение от римско-католического исповедания, можно заключить на основании послания папы Иоанна XXII Гедимину³². Католицизация Литвы при Миндовге подвигалась медленно, не захватывая совсем ни соседней, оппозиционно настроенной Жемайтии, ни Черной Руси, где правил в это время, как утверждает В. Т. Пашуто, православный Войшелк³³. Все, что мы знаем о рано проявившихся восточных симпатиях Войшелка, о его большой независимости в принятии решений, определявших его жизненный путь, заставляет нас думать, что Миндовг, если бы и хотел, едва ли смог бы принудить Войшелка принять римский католицизм. Нельзя не учесть также и того обстоятельства, что православие Войшелка в какой-то мере было даже на руку Миндовгу. Оно было важным фактором в укреплении положения представителя его власти в Черной Руси и в налаживании отношений с Галицкой Русью. Навязывать Войшелку роль католического миссионера в Черной Руси, т. е. ту роль, которую, вынужденный обстоятельствами, сам Миндовг принял на себя в Литве, было бы совершенно неразумно. Это значило бы восстановить против Войшелка, а следовательно, и против себя, и недавно присоединенную Черную Русь, и Галицко-Волынское княжество, и другие русские земли. И он этой роли ему, конечно, не навязывал. Новокоронованный король-католик в Кернове и православный сын его, княжащий в Новгороде, — это было как раз то «равновесие» вероисповедных факторов, которое диктовалось потребностями момента.

Если правда, что честолюбивая Марта, жена Миндовга, была родной матерью только двух младших Миндовговичей, то и она не могла быть заинтересована в том, чтобы Войшелк принял римско-католическое исповедание, открывавшее ему доступ к королевской короне.

Дошедшие до нас русские и литовско-русские летописи ничего не знают о римско-католическом крещении Войшелка. Для русских летописцев Войшелк — это избранный Богом «поборник по правой вере», и только³⁴. Польские хронисты, предшествующие Стрыйковскому (Я. Длугош, М. Меховита, М. Кромер), знают литовского князя Войшелка тоже как «русского» (читай — «православного») монаха (*monachus Russiae, czernec ruski*) и равным образом ничего не говорят о его римско-католическом крещении³⁵.

Из более поздних польских историков Литвы о римско-католическом крещении Войшелка говорит Т. Нарбутт. Его версия крещения Войшелка еще менее правдоподобна, чем версия М. Стрыйковского, и очень неудовлетворительно обоснована. По Т. Нарбутту, вместе с Миндовгом крестились его жена и двое младших сыновей; старший

сын в этом крещении не участвовал. (Это единственное в версии Т. Нарбутта, с чем мы можем согласиться.) Находившийся в это время в Слониме Войшелк якобы там принял православное крещение «с именем Романа, или Ромуальда»³⁶. «Вернувшись к отцу, он должен был где-то до 1255 года принять исповедание латинского обряда» от польского епископа и получил при этом польское имя Войцех, «которое в русско-литовском искажении превратилось в Войшелк; ибо, не будучи католиком, — продолжает Т. Нарбутт, — он не мог бы получить от папы титула Русского короля». В подтверждение того, что Войшелк располагал таким именно титулом, Т. Нарбутт ссылается на упоминавшуюся уже выше буллу папы Александра IV. Потом, согласно версии Т. Нарбутта, Войшелк отказался от этого титула и заключил мир с Даниилом, который тоже не расставался с таким титулом, полученным от папы ранее. Будучи неспособным «осчастливить своих подданных мягким управлением», продолжает свои рассуждения Т. Нарбутт, и ощущая в душе неприятный осадок (*nieśmiak*) от трудностей своего княжеского положения, Войшелк не пытался отвлекать себя от неприятных переживаний доступными ему развлечениями, а «стал искать утешения в религии и вернулся в лоно первоначально принятого вероисповедания»³⁷. Итак, Православие, римский католицизм и опять Православие — такова версия Т. Нарбутта.

Главный аргумент всей этой, построенной на догадках Т. Нарбутта, концепции отпадает, поскольку Войшелк никогда от папы титула русского короля не получал. Папа Александр IV, как мы видели, выражал лишь принципиальное согласие на совершение любым римско-католическим епископом — по приглашению Миндовга (*quem malucis*) — коронации не названного по имени сына Миндовга королем, и не Руси, а Литвы (*in regem Lectoviae*). Воспользоваться этим разрешением Миндовгу так и не довелось.

Одним из первых дружественных шагов Миндовга и Войшелка в отношении южного, русского соседа после заключения с ним мира была передача Войшелком Новгородокского княжения сыну Даниила Галицкого — Роману. Сообщив об этом мире и о женитьбе Шварна Даниловича на дочери Миндовга, ипатьевский летописец продолжает речь о Войшелке: «И приде Холм (вариант: в Холм) к Данилу, оставив княжение свое и воспримь мнискни чин и вдасть Романови сынови королеву Новгородък от Миндога и от себе и Вослоним и Волковыескъ и всѣ города, а сам просия ити во Святую Гору»³⁸. Три вещи выглядят необычно в этом рассказе: 1) добровольный отказ Войшелка, королевского сына, от княжеской власти, без всякого, казалось бы, внешнего к тому побуждения, 2) передача княжения, в общем-то, не очень близкому человеку, представлявшему иной княжеский род и иную нацию, но объединенному с ним теперь единством веры, 3) быстрый переход новообращенного от традиций литовского язычества к высшей форме православного благочестия. Во всех трех фактах присутствует и является доминирующим религиозный мотив.

Остановимся на втором моменте. Несмотря на то, что дружба Литвы с Галицко-Волынским княжеством отнюдь не была чем-то устойчивым и постоянным, несмотря на недоброжелательство к самому Войшелку, проявлявшееся не раз со стороны Даниила Романовича и некоторых других галицких князей, особенно Льва Даниловича, несмотря на то, что Войшелк всегда действовал как патриот Литвы, готовый

идти на конфронтацию с теми же галицкими князьями, когда этого требовали интересы его страны, — он всегда, всю жизнь, как увидим из дальнейшего, стремился к укреплению литовско-русской дружбы, принося ей в жертву свои личные интересы. Спрашивается: ради чего, во имя каких высоких целей? Зная религиозную и политическую ориентацию Войшелка, мы имеем основание думать, что им руководила идея создания прочного Литовско-Галицкого государственного объединения в качестве мощного заслона против всех видов агрессии с Запада. Немалая роль в этих планах должна была отводиться Православию. И если это так, нельзя не признать большой политической дальновидности Миндовгова сына. Не трудно себе представить, по какому пути пошла бы дальнейшая история Литвы, Юго-Западной и Западной Руси, если бы эта идея осуществилась.

Можно думать, что не без влияния Войшелка и сам Миндовг пошел впоследствии на заключение союзного договора с Александром Невским (1262 г.). Т. Нарбутт полагает, что в сношениях с этим русским князем посредничал племянник Миндовга — Товтивил из Витебска, человек особо близкий Войшелку³⁹. Ему, по словам «Кройники Литовской и Жмойтской», Войшелк хотел отдать «все право свое прирочное, яко христианину и брату сполне веры русской»⁴⁰.

Мы уже знаем, что Войшелк породнился с галицко-русскими князьями, выдав свою сестру замуж за Шварна Даниловича. Не без значения было и то обстоятельство, что сам он вскоре после этого стал крестным отцом Данилова внука — Юрия Львовича.

Принятие Войшелком монашеского пострига на территории Галичины — еще одно свидетельство того особого тяготения к контактам с Галицкой Русью, которое руководило многими важными поступками Войшелка всю его жизнь. «И по семь иде Войшелк до Галича к Данилови князу и Василкови, хотя прияти мнискки чин. Тогда же и Войшелк (в а р и а н т: тогда же Воишелк) хрести Юрья Львовича, тоже потом иде в Полонину ко Григорьеву в монастырь и пострижесе во черныць и бысть в монастыри у Григорья 3 лета, оттоле же поиде во Святую Гору, приемь благословение от Григория. Григорый же бяшеть человек свят, акого же не будеть (не бысть) перед ним и (ни) по немь не будеть. Войшелк же не може донти до Святыи Горы (до Святыя Горы), зане мятеж бысть велик тогда в тѣх землях, и приде опять в Новъгородок»⁴¹.

Можно ли уточнить место пострижения Войшелка, иначе говоря, местоположение Полонины и Полонинского монастыря? Ясно, что монастырь этот находился на территории Галицкого княжества. Но где именно? На территории советской части Галичины (и вообще на территории всей Советской Украины) сейчас нет ни одного населенного пункта с таким или подобным названием⁴². Отроги Карпат с таким наименованием едва ли могут браться в расчет уже по одному тому, что они были за пределами Галицкого княжества. Окрестности древнего «княжьего» Галича обследованы довольно хорошо; установлено местоположение ряда существовавших здесь когда-то монастырей⁴³, но среди них нет такого, для отождествления которого с монастырем Полонинским выявились бы какие-то основания. Возможно, что монастырь этот и не находился в окрестностях Галича (хотя у Стрыйковского он называется галицким). Дело в том, что во время татарского нашествия 1241 г. и сам Галич, и окрестные монастыри были разорены

и обезлюдели. Княжий Галич так и не был восстановлен после своего разрушения в 1241 г. Столица Галицкого княжества была перенесена Данилом в Холм. Войшелк прибыл для пострижения, несомненно, уже после 1241 г., и из двух версий о цели его путешествия (Холм? Галич?), отразившихся в одной и той же Ипатьевской летописи, В. Т. Пашуто решительно отдаёт предпочтение первой. А если так, то искать Полонинский монастырь, может быть, следовало бы в окрестностях Холма? Не знаем. Вопрос о монастырях, существовавших в этом районе в XIII в., не исследован. Сейчас эта территория принадлежит Польше. Не могли установить, где находился Полонинский монастырь, и исследователи прошлого столетия⁴⁴.

Григорий, человек святой жизни, руководитель Войшелка в иноческом подвиге, очевидно, был настоятелем Полонинского монастыря. Стрыйковский и «Кройника» называют его архимандритом. В этом монастыре Войшелк провел три года сразу после пострижения.

Летописи не говорят, какое имя получил Войшелк при принятии христианства и какое имя ему было дано при пострижении. В литовских летописных материалах, произвольно поставленных в связь с легендарной родословной литовских князей, имеется рассказ об одном из представителей этой родословной — княжиче Римонте, во многом напоминающий историю Войшелка. Согласно этому рассказу, Римонт, сын литовского князя Тройдена, подростком был направлен отцом к галицкому князю Льву Мстиславовичу для изучения русского языка. Там он принял крещение и «русское» имя Василий, а затем и монашество с именем Лаврыш. Вернувшись в Литву, он построил себе монастырь над Неманом в окрестностях Новогородка, известный потом как «Лаврышев монастырь». Узнав о трагической гибели отца, Римонт-Лаврыш покинул свой монастырь и, «ополчившись с полки своими», разгромил войско князя-убийцы, но сам княжить в Литве не стал, а вернулся в монастырь⁴⁵. Римонт — лицо не историческое. Никогда также не существовал галицкий князь Лев Мстиславович. Но очевидное сходство этого рассказа о Римонте с тем, что мы знаем о Войшелке, заставляет нас видеть в Римонте летописного двойника Войшелка и в подробностях рассказа находить нечто, отражающее действительные факты, относящиеся к Войшелку. Поэтому у нас есть основание для предположения, что в крещении Войшелк получил имя Василий (это прямо утверждает В. Н. Татищев), а при пострижении наречен Лавром или Лаврентием.

После трехлетнего пребывания в Полонинском монастыре Войшелк, по благословению своего духовного отца, того же Григория, предпринимает паломническое путешествие на Святую Гору. Стрыйковский, основываясь, по всей вероятности, на том же «стародавнем летописце литовском», добавляет: «и в Царьград»⁴⁶. Святая Гора — это, конечно, Афон, на протяжении многих столетий главное средоточие православного монашества. Из-за трудностей пути Войшелк не достиг цели своего путешествия. Из Болгарии ему пришлось возвращаться на Русь. Но уже самый тот факт, что новообращенный литовский князь предпринял очень нелегкое по тому времени путешествие в центры православной церковной и монашеской жизни, говорит немало о его отношении к новоизбранному пути жизни.

«Войшелкъ же не може дойти до Святыи Горъ (доити Святыя Горы), зане мятежь бысть великъ тогда в тѣх землях. И приде опять в

Новгородок и учини собѣ монастырь на рѣцѣ на Немнѣ межи Литвою и Новымъгородьком и ту живяше. Отец же его Миндовг укаривашеться ему (укариваше его) по его житью»⁴⁷.

Можно ли уточнить местоположение этого монастыря? Общий ориентир дает нам Ипатьевская летопись: на реке Немане, в районе Новогородка, в сторону Литвы. Но она не дает нам названия монастыря, которое позволило бы нам поставить точку на карте. Это понятно. О Войшелке писал галицко-волинский летописец всего 25—30 лет после его смерти, пользуясь литовскими записями, сделанными еще раньше. К тому времени новый монастырь мог еще и не иметь широко известного названия.

Выше было высказано предположение, что рассказ о Римонте Тройденовиче, принявшем монашеский постриг с именем Лаврыша и основавшем Лаврышев монастырь, — не что иное, как отражение в легенде того, что в действительности имело место с Войшелком. Если это так, то монастырь основанный Войшелком, — это Лаврышев (Лавришев) монастырь.

Как выглядит это предположение в свете летописных и других материалов?

Литовско-русские летописи, незнакомые с Ипатьевской летописью и очень мало знающие достоверного из истории догедиминовской Литвы, почти ничего не знают о Войшелке и находятся в плену у легендарной генеалогии литовских князей. (Имеем в виду рукописи, представленные в 35-м томе «Полного собрания русских летописей».) Зато они хорошо знают о существовании на Немане Лаврышева монастыря и смутно кое-что об основании его сыном литовского князя, отказавшимся от княжения и ставшим православным монахом, а потом предпринявшим поход против убийц своего отца. Не зная решительно ничего о Миндовге, они приписывают всё это сыну князя Тройдена — Римонту из той же легендарной генеалогии.

Рукописи — Быховца, «Кройники» и хроника М. Стрыйковского — знают и легенду, и историю. Не делая никакой попытки согласовать одно с другим или исправить одно в свете другого и относясь с одинаковым доверием к тому и другому, они вслед за историей Войшелка, изложенной в соответствии с Ипатьевской летописью, помещают очень похожий на эту историю легендарный рассказ о Римонте. В результате получается, что Войшелк «збудовал» на Немане, в районе Новогородка, монастырь, не названный по имени, а Римонт в свою очередь, спустя некоторое время, то ли тоже «збудовал» (хроника Быховца) на том же Немане, в районе того же Новогородка, монастырь, известный под именем Лаврышева, то ли только «мешкал» («Кройника») в этом Лаврышевом монастыре, который в этих хрониках не идентифицируется (по крайней мере, ясно не идентифицируется) с монастырем Войшелка.

Надо заметить, что обращение литовского княжича в Православие и устройство им монастыря на Немане — это повторяющийся в литовских летописных сказаниях сюжет: то этим княжичем является сын Миндовга, то сын Тройдена, то сын Тройната (Треняты).

Нечто новое в освещении вопроса об основании Лаврышева монастыря внесла версия, представленная в одном из трудов Альберта Кояловича, пезуита, профессора Виленского университета XVII в., основанная на бывшем в его распоряжении славянском Житии пре-

подобного Елисея Лавришевского. Согласно этой версии, основателем Лаврышева монастыря был этот святой (живший в XIII в. и канонизованный при митрополите Иосифе Солтане в 1514 г.)⁴⁸. Версия эта, очевидно, шла вразрез с упомянутым рассказом о княжиче Римонте, сыне Тройдена. Не зная, как примирить одно с другим (легенда в то время еще принималась за историческую правду), кто-то еще до А. Кояловича, возможно, автор Жития, объявил самого Елисея сыном великого князя Тройдена, из чего следовало бы, что Римонт Тройденович и преподобный Елисей — одно и то же лицо. Сам А. Коялович не делает такого отождествления, да и о княжеском происхождении Елисея говорит неуверенно: «Если некоторые не ошибаются (*si non fallunt aliqui*), отцом его был литовский князь Тройден»⁴⁹. К этому надо добавить, что о Войшелке А. Кояловичу почти ничего не известно; он знает его лишь как монаха Пинского монастыря.

Решительным защитником версии об основании Лаврышева монастыря преподобным Елисеем заявил себя в XVIII в. базилианин Игнатий Стебельский. Основываясь на хронологических выкладках, он утверждает, что сын Тройдена Римонт-Лаврыш никак не мог быть основателем этого монастыря, так как в то время, когда монастырь строился (по И. Стебельскому, это происходило в 1255—1259 гг.), он был еще ребенком⁵⁰. О Войшелке И. Стебельскому известно значительно больше, чем А. Кояловичу, и он говорит о нем как о сподвижнике преподобного Елисея, построившем себе при том же монастыре дом. И. Стебельский, как видим, полемизирует, и не без основания, с теми, кто основателем Лаврышева монастыря считал княжича Римонта. Вместе с тем, признавая некоторую — правда, весьма скромную — долю участия Войшелка в устройении Лаврышева монастыря, И. Стебельский, по-видимому, хочет примирить близкую его сердцу версию об основании Лаврышева монастыря преподобным Елисеем с тем, что известно ему из Ипатьевской летописи о подобной инициативе Войшелка. Как бы то ни было, И. Стебельский устанавливает прямую связь osoby Войшелка с начальной историей Лаврышева монастыря. И если он прямо не называет Войшелка его основателем, то, можно думать, лишь из нежелания умалять значение всего того, что во славу преподобного Елисея написано было в его Житии.

Никто из вышеупомянутых литовских и польских хронистов и историков не ставит еще вопроса о том, следует ли считать Римонта историческим лицом и можно ли относиться к нему, как к персонажу, отличному от Войшелка.

К такому вопросу подходит Ю. Ярошевич. Не отвергая еще полностью легендарную литовской княжеской генеалогии, он осторожно высказывает предположение, что рассказ о Римонте — это всего лишь повторение рассказа о Войшелке с заменой одного имени другим и с изменением даты события⁵¹.

Действительно, имеются все данные того, чтобы все то, что в рассказе о Римонте можно считать отражением исторической правды, отнести к Войшелку. В самом деле, подробности рассказа о Римонте удивительно совпадают с тем, что мы знаем о Войшелке: оба они — легендарный Римонт и исторический Войшелк — дети литовского князя, оба находятся в тесном контакте с Галицкой и галицким князем, оба принимают «русскую» веру и постригаются в монахи, оба строят монастырь на Немане, в районе Новгородка, оба, узнав о насильственной

смерти отца, оставляют монастырь, отправляются в Литву, чинят там расправу над врагами, но не пользуются возможностью сохранить за собой власть и возвращаются к монашеской жизни. Не ясно ли, что в обоих рассказах речь идет об одном и том же лице, об одних и тех же событиях. Очевидно, в памяти тех, кто приписал все это легендарному Римонту, сохранилось немало из того, что было в действительности; забыто было лишь имя того, к кому это все следует отнести.

Все вышензложенное дает нам основание думать, что Лаврышев монастырь, якобы основанный Римонтом-Лаврышем, и есть тот самый монастырь, который основал Войшелк, в монашестве Лаврыш (Лавр или Лаврентий).

Число монахов в нем при жизни Войшелка М. Стрыйковский определяет словом *kilkanaście* — между десятью и двадцатью⁵². Был ли Войшелк игуменом монастыря? По-видимому, нет. По И. Стебельскому, как мы видели, настоятелем Лаврышевского монастыря во время пребывания там Войшелка был преподобный Елисей. Священного сана Войшелк, по-видимому, тоже не имел.

Лаврышев монастырь в течение нескольких столетий играл заметную роль в жизни Православной Церкви на западнорусских землях. Потом пришел в упадок. При А. Кояловиче (1650 г.) от него оставалась лишь одна церковь, расположенная у села и находившаяся в ведении униатского монастыря в Новгороде⁵³. Древнейшее название монастыря, засвидетельствованное документами, — «Лаврошев» или «Лаврашев»⁵⁴.

Ныне действующая деревянная церковь села Лаврушево (Новогрудский район Гродненской области) построена в 1775 году. До 1836 года она считалась монастырской, теперь является приходской. Церковь эта и село Лаврушево расположены на левом берегу Немана. Древний Лаврышев монастырь, по преданию, находился на его правом берегу. Однако обнаружить там какие-либо следы существования древнего монастыря пока не удалось. Перед первой мировой войной была предпринята попытка восстановить монастырь на правом берегу Немана. В 1913 году епископом Минским и Туровским Митрофаном была здесь освящена небольшая деревянная церковь⁵⁵. Она сгорела во время военных действий. Сейчас это место покрыто молодым сосновым лесом. В густых зарослях его при помощи местных жителей можно отыскать куст сирени, посаженный чьей-то благочестивой рукой на том месте, где находился престол последнего храма. Нет никаких доказательств того, что древний Лаврышев монастырь находился точно в этом месте, но, надо думать, он был недалеко отсюда. От древнего Новогородка (нынешнего Новогрудка) это, правда, не к северу, т. е. не прямо в направлении к Литве, как мы были бы вправе ожидать, основываясь на данных Ипатьевской летописи, а к северо-востоку, в направлении к тогдашнему Минскому княжеству. Не исключено, что в указании Ипатьевской летописи («на рѣцѣ на Немнѣ межи Литвою и Новымъгородъком») имеется небольшая географическая неточность. Впрочем, мы не знаем, где находились тогда переправы через Неман и как пролегалли пути. Как бы то ни было, в районе Новогрудка неизвестно никакого другого места на Немане, с которым предание связывало бы существование древнего монастыря.

Возвращение Войшелка из Галичины в пределы Новогородковского княжества может говорить о том, что и после принятия монашества

Войшелку продолжали быть близкими судьбы родной земли. Из дальнейшего мы увидим, какое влияние на эти судьбы стремился оказывать и оказывал в меру своих сил и возможностей этот православный монах, всю жизнь стремившийся к сближению Литвы с Русью. Не все шло в соответствии с его планами. Очень быть может, что сменить монастырь старца Григория в Полонине на новую обитель на берегах Немана побудило Войшелка очередное ухудшение взаимоотношений между Галицкой Русью и Литвой. Из летописей известно о кровопролитном столкновении между литовцами и галичанами во время совместного похода на татар под Возвягль⁵⁶. Взаимоотношения стали еще хуже во время нашествия на Литву Бурундая (1258—1259), когда галицкие князья, попавшие в зависимость от татар, вынуждены были принимать с ними участие в военных действиях против своего недавнего союзника. В это время прекратилось княжение Романа Даниловича в Новгороде. Произошло это не без участия Войшелка и его двоюродного брата Товтивила⁵⁷. Отношение Даниила Романовича Галицкого к этим двум литовским князьям стало непримиримо враждебным.

В 1263 г. после убийства Миндовга литовский великокняжеский престол захватывает один из заговорщиков-убийц — племянник Миндовга Тренята (Treniota, иначе — Тройнат). Вместе с Миндовгом были убиты находившиеся тогда при нем два его младших сына — Рукль и Репекей. Боясь той же участи, Войшелк бежит в Пинск (не подвластный еще Литве) и живет в тамошнем монастыре. «По Миндовгове же убиты Войшелк убоаявсья того же и бѣжа до Пиньска и ту живяшьть, а Тренята нача княжити во всей землѣ Литовьской и Жемоти»⁵⁸. Тренята сумел расправиться и с Товтивилом, другом Войшелка. Но сам он не на много пережил убитых им князей, своих родичей. Тренята убили сторонники Миндовга, по Ипатьевской летописи, его «конюси... 4 паробци». По М. Стрыйковскому, совершившие это убийство бежали к Войшелку в Пинск⁵⁹.

Сложилось положение, при котором бразды правления в Литве пришлось взять в руки самому Войшелку. «Се же услышав Войшелк поиде с пиняны к Новугороду и оттоль поя с собою новгородцѣ и поиде в Литву княжить. Литва же вся прияха и с радостью (с радостью великою) своего господичича»⁶⁰. «Кройника Литовская и Жмойтская» и М. Стрыйковский рассказывают об этом с большими подробностями.

Согласно их рассказу, инициатива приглашения Войшелка на великое княжение принадлежала панам, представлявшим коренную Литву. В отдельных местах этого рассказа наблюдается большая текстуальная зависимость «Кройники Литовской и Жмойтской» от хроники М. Стрыйковского. Для иллюстрации приводим здесь текст хроники Стрыйковского в подлиннике.

М. Стрыйковский

Obaczyli się panowie, w których należał porządek i zachowanie rzeczypospolitej, iż bez jednego pewnego wodza i zwierzchniego sprawcę tak szerokie państwo, Krzyżakami Pruskimi i Liflandskimi, głównymi nieprzyjacióły, także Rusią ogrodzone, nie mogło się wcale osiedzić. Przeto zaraz usmierzywszy i zgasiwszy spólne między sobą niesnaszki, zjechali się

Кройника Литовская и Жмойтская

Обачилися панове, в которых належал порядок и заховане речи посполитой, иж без певного одного вожа и зверхнийшого справцы так широкое панства крижаком пруским и инфлятским, неприятелем головным, также Русью огороженою, не могли в цѣлости осѣдѣтися, для того зараз, згасивши межи собою неспашки всѣ, пазна-

do Kiernowa, gdzie wszyscy jednosc-
tajnie okolo wybrania i podniesienia
na Wielkie Xięstwo Wojsielka cernca,
syna Mendogowego, który na ten czas
po zabitym ojcu w Pińskim monas-
terze mieszkal, radzili⁶¹.

члвши час, зъѣхалися до Тарнова
(sic) и радили о выбраню пана и
князя собѣ. А так радили Войселка
черца, сына Мендогова, котрый на
той час мешкал в Пинску в монасты-
ру, поднести на панство⁶².

Решение, однако, было принято не сразу. Недружественные в про-
шлом Миндовгу жемайты и ятвяги имели основание опасаться его
сына — Войшелка. Представители русских земель — «полочане, новго-
рожане, городняне, подляшане и мозыране» — хотели бы видеть на ли-
товском престоле кого-либо из галицко-русских князей — детей Даниш-
ла или его «сестренца» Шварна, который с покойным Миндовгом имел
«великое приятельство». Но литовские паны «на тое и слова не дали
мовити, боронячи в том и перестерегаючи волности своей и всего наро-
ду своего литовского, мовили, же лѣпше Войселка, сына Мендогова,
яко власного (собственного) дѣдича (наследственного владельца), з
монастыря Пинского на князство взяти, а если бы не хотѣл, то гвал-
том (силой) взяти его и на Великое князство Литовское отчизное под-
нести»⁶³. У М. Стрыйковского высказывания по этому предмету пред-
ставителей коренной Литвы даются в более полном, проникнутом чув-
ством литовской национальной гордости, изложении. (Не забудем, что
за М. Стрыйковским стоит «стародавний летописец литовский».) В ре-
зультате снаряжается посольство «зацных и великих панов» в Пинск.
Войшелк отказывается, ссылаясь на свое монашеское звание. Литов-
ские паны высылают в Пинск новое посольство, и Войшелк уступает.
«И так великими прозбами от подданных будучи змякчоным, выѣхал
з монастыря Пинского до Новгородка, а потом з новгородяны в кня-
жом почте (свите) до Кернова, где его вси панове, бояре и все поспол-
ство з великим веселем и радостию, «ладо», «ладо» зываючи, вдячне
(благодарно) его приняли и на столицы Великого князства Литовско-
го, Жомойтского, Новгородского, Полоцкого и Курляндского посадили
з звыклыми (обычными) церемониями и з мечем, в шатѣ (одеянии)
и шапцѣ княжой поднесли, вѣншючи и зычачи (желая) ему щасли-
вого панованя в долгие веки»⁶⁴.

Нельзя, конечно, поручиться за то, что вышеприведенный красочный
рассказ с фотографической точностью передает все обстоятельства, свя-
занные с началом великого княжения Войшелка, но он представляет
несомненную ценность как свидетельство большой симпатии, коей был
окружен образ Войшелка в преданиях литовского народа. О радост-
ном приеме, оказанном Войшелку в Литве, с наименьшей определен-
ностью, как мы видели, говорит в последней части Ипатьевской летопи-
си его младший современник — галицко-волинский летописец.

С другой стороны, естественно думать, что единодушные литовцев
в отношении кандидатуры Войшелка было все же относительным. Сред-
ни литовской и жемайтской аристократии было немало противников
Миндовга, они не могли превратиться в друзей его сына. По свиде-
тельству летописей, Войшелку пришлось вести с ними жестокую и
решительную борьбу.

Великим князем литовским Войшелк был с 1264 по 1267 г. Власть
его признавали над собой и русские князья, зависимые от Литвы, —
полоцкий и витебский⁶⁵.

Войшелк продолжал политику своего отца по объединению Литвы
и укреплению великокняжеской власти, вел борьбу с непокорными но-

блями, опираясь на служилый люд, в пользу которого осуществлялось им перераспределение земельной собственности⁶⁶.

Год вступления Войшелка на литовский великокняжеский престол совпал с годом смерти Даниила галицкого (1264 г.). Великим князем галицким стал Шварн, верный друг Войшелка, княживший до этого в Дорогичине. Как могло случиться, что этот титул, вызывая зависть у старших братьев, получил самый младший из детей Даниила? Можно думать, что это произошло по воле Даниилова брата — владимир-волинского князя Василька, который, сам отказавшись от претензий на великокняжеский престол, способствовал передаче его своему любимому племяннику.

Сложилась обстановка, чрезвычайно благоприятная для Войшелка и для реализации его великих планов. Во главе двух государств — Литовского и Галицкого оказались два великих князя, соединенных узами взаимопонимания и искренней дружбы. Какие широкие перспективы открывались для литовско-русского союза!

Остановимся на личности Шварна. Любопытно, что летописи западных редакций нигде не называют Шварна «Даниловичем» и считают его не сыном Даниила Галицкого, а племянником, «сестрицем». И для польского историка XV в. Яна Длугоша он тоже *peros ex sorore Danielis*⁶⁷. Конечно, это не даст нам права ставить под сомнение перечень сыновей Даниила в Ипатьевской летописи, в числе которых на последнем месте стоит Шварн⁶⁸. Галицко-волинскому летописцу XIII в. родословная галицких князей должна была быть лучше известна, чем более поздним хронистам. И все же нельзя не заметить в том, что касается особы Шварна, чего-то такого, что как бы отгораживает его от прочих детей Даниила. Уже самое имя Шварн диссоциирует с греческими и русскими именами его старших братьев: Ираклий, Лев, Роман, Мстислав. Шварн очень расположен к Литве, дружен с Миндовгом и его сыном Войшелком, женат на дочери Миндовга. Он охотно предпринимает набеги на Польшу и собственноручно убивает мечом Земовита Мазовецкого. По своим симпатиям и политической ориентации Шварн — прямая противоположность Льву Даниловичу. У того явное тяготение к Западу. Это последнее в какой-то мере относится и к Даниилу Романовичу, который хотя и объединялся иногда с Литвой против Польши⁶⁹, все же был более склонен дружить с Польшей и Венгрией, чем с Литвой. Со временем Даниил становится открытым врагом Войшелка. Еще в большей мере это относится к его сыну Льву. Несмотря на то, что Войшелк был крестным отцом его сына Юрия, Лев не участник дружбы, объединявшей Войшелка, Шварна и брата Даниила — Василька. Женат был Лев на дочери венгерского короля Белы IV — Констанции. На другой дочери того же Белы — Кунегунде был женат польский король Болеслав Стыдливый. Шварн был далек от каких-либо связей с Западом, симпатии его были явно обращены к Литве. Более поздние сравнительно с Ипатьевской летописью хроники, конечно, ошибаются, когда исключают Шварна из числа детей Даниила и считают его лишь племянником последнего. Но в чем корень этой упорно повторяющейся ошибки? Почему хронисты не хотят видеть в Шварне родного брата старших детей Даниила? Ипатьевская летопись, перечисляя сыновей Даниила, упоминает только его первую жену — Анну Мстиславовну, от которой родились у него «сынове и дщери», и ничего не говорит, какое потомство было у него от второй

жены — литовки, сестры Товтивила. Не был ли Шварн сыном этой литовской княжны? Признав его ее сыном, мы легко объяснили бы многое и в линии его поведения, и в отношении к нему других лиц и нашли бы наиболее вероятное объяснение и для самой ошибки хронистов.

О прочных контактах, установившихся между обоими великими князьями — литовским Войшелком и галицким Шварном — сразу после прихода их к власти, и о большой поддержке, которую оказывали Войшелку Шварн и его дядя Василько, ставший для Войшелка как бы вторым отцом, со всей определенностью говорится в Ипатьевской летописи: «Княжашу же Воишелькови в Литвѣ и поча ему помагати Шварно князь и Василько, нарекли бо бяшеть Василка отца собѣ и господина... Посем же Шварно поиде в помочь Воишелкови, а Василько князь от себѣ посла ему помочь всю свою рать. Воишелк же нарекл (и) бяшеть Василка аки отца себѣ и господина. И приде (же) Шварно с помочью в Литву к Воишеволкови и видѣв Воишеволкъ помочь Шварнову и Василкову отца своего и рад бысть велми»⁷⁰. Опираясь на эту помощь, Войшелк покончил с внутренней оппозицией и стал предпринимать походы на Польшу.

Время княжения Войшелка в Литве было особенно благоприятным для распространения там Православия.

Летописи согласны в том, что Войшелк и на великокняжеском престоле Литвы оставался православным монахом. Свое пребывание вне стен монастыря он считал положением временным, вызванным необходимостью оказать в критический момент помощь родной земле. В Новгородской Первой летописи говорится, что Войшелк дал Богу обет вернуться в монастырь через три года и что, будучи князем, он продолжал соблюдать монашеский устав⁷¹. По словам «Кройники», и на княжеском престоле Войшелк «трвал (пребывал) набожне в законѣ чернцем, бо завше (всегда) на княжих сукнях (одеждах) свѣтлородогах на головѣ зверху клобук чорный носил»⁷². О том же почти в тех же словах говорится и в хронике М. Стрыйковского⁷³.

Ревностный православный монах, Войшелк не мог не заботиться об утверждении и распространении Православия в Литве. К сожалению, мы знаем мало конкретного о его деятельности в этом направлении в течение его трехлетнего пребывания на великокняжеском престоле. Польский историк Литвы С. Зайончковский лишь в общих словах отмечает усердие Войшелка в распространении христианства в это время⁷⁴. Нечто более конкретное на эту тему пытается сказать Т. Нарбутт, ссылаясь (без уточнения первоисточника) на известие о том, что в 1265 г. Войшелк сносился с новгородским князем Святославом Ярославичем по вопросу присылки в Литву из Пскова священников, знакомых с литовским языком⁷⁵. Вслед за Т. Нарбуттом это известие повторяет Ю. Ярошевич⁷⁶, а вслед за Ю. Ярошевичем — М. Смирнов⁷⁷. В. Н. Татищев в своей «Истории Российской» (т. V) говорит, что Войшелк, придя к власти в Литве, «многих крести и церкви и монастыри воздвиже». Напрашивается вопрос: предпринимались ли какие-либо попытки перевода православных богослужебных текстов на литовский язык? Этого естественно было бы ожидать, но в этом приходится сомневаться. Нам о таких попытках решительно ничего неизвестно. Едва ли необходимость таких переводов была в то время должным образом учтена.

О миссионерской деятельности православных в Литве и о самом процессе распространения Православия в этой стране во весь доягайловский период ее истории мы располагаем лишь самыми скудными сведениями. Надо думать, что процесс этот протекал малоприметным образом.

Гораздо приметнее результаты этого процесса. Православие Войшелка — факт, может быть, наиболее яркий, наиболее примечательный в этом процессе, но отнюдь не обособленный.

В доягайловский период истории Литвы христианские влияния шли сюда с двух сторон: с северо-запада, со стороны католического немецкого монашеского военизированного ордена крестоносцев, ставившего римско-католическое миссионерство своей главной задачей, и со стороны православных русских земель. Интенсивная деятельность немецких миссионеров в Прибалтике, сопровождавшаяся военной агрессией, началась в XIII в., незадолго до прихода к власти Миндовга. Контакты с Русью, тоже не всегда мирные и дружественные, к этому времени имели уже длительную историю. Войны у языческой Литвы были и с католическими, и с православными соседями. Но роль религиозного мотива в этих войнах была разная. Различны были и сами способы распространения христианства, применявшиеся западной и восточной сторонами.

Польский историк Литвы Юзеф Ярошевич дает такую сравнительную характеристику двум процессам христианизации, объектом которых была древняя Литва: «Известно, как мало отвечало своим целям вооруженное миссионерство крестоносцев. Силой навязанная религия, а вместе с ней чужое господство, не ослабили язычество литовцев, наоборот, придали ему больше силы и упорства в сопротивлении. Напротив, слова Евангелия, распространявшиеся мирным путем, находили более легкий доступ. Русь первая стала направлять в Литву проповедников учения Христова, проникнутых таким духом. И в самом деле, христианство восточного исповедания с самого начала делало здесь значительные успехи»⁷⁸.

Более поздний польско-католический историк Казимеж Ходыницкий, не расположенный к Православию и упрекающий Русскую Церковь в неспособности к такой миссионерской деятельности, какую развивали немецкие рыцари-крестоносцы, косвенно признает крах этой деятельности, когда говорит: «После падения Миндовга исчезает совершенно на долгое время христианство, проникавшее в Литву с Запада, зато сильнее проявляются восточные влияния»⁷⁹. «Самым убедительным доказательством распространения православия в Литве,— пишет тот же Ходыницкий,— являются репрессивные меры, применявшиеся самим Ягеллой при введении христианства. На главное сопротивление он натолкнулся не столько со стороны язычников, сколько со стороны бояр, державшихся русского обряда, против них он расходует свою энергию, применяя средства как законодательного порядка, так и физического насилия»⁸⁰.

Судя по археологическим находкам, вплоть до XIII в. нательные крестики (четырёхконечные равносторонние) импортировались в Литву из Киевской Руси⁸¹.

Но, пожалуй, наиболее убедительным свидетельством глубокого проникновения Православия в среду литовского народа задолго до Ягайлы и Ядвига является язык этого народа.

Польская лингвистка Н. Боровская отмечает в литовской церковной терминологии две одновременные группы заимствований из славянских языков — русскую и польскую. Заимствования из русского языка — результат проникновения в Литву Православия, — по справедливому утверждению Н. Боровской, — намного древнее польской группы. Религиозные термины польского происхождения стали появляться в литовском языке только после перехода Ягайлы в римский католицизм, т. е. с конца XIV в.⁸² Начало появления в литовском языке религиозных терминов русского происхождения, по предположению крупного специалиста по истории Литвы профессора Генриха Ловмянского, следует отнести ко второй половине XII в. Примечательно, что в литовском языке не видно никаких следов религиозных влияний, исходивших от Ордена. Тот же профессор Г. Ловмянский объясняет это «национальной литовской самообороной против агрессии крестоносцев». «На этом фоне, — пишет Г. Ловмянский, — тем отчетливее обозначается совершенно иной характер литовско-русских культурных отношений в тот же исторический период»⁸³.

Восполним эти рассуждения несколькими примерами. Слово *knuga* (книга), конечно, не религиозный термин, но и оно пришло в Литву, несомненно, вместе с христианством, едва ли нужно уточнять, с каким.

Вербное воскресенье у литовцев по сей день называется *Verbu sekmadienis*, или просто *Verba*, хотя литовское название самого дерева ничего общего с этим словом не имеет. Источник и фон заимствования очевидны.

К группе современных литовских слов, имеющих православно-русское происхождение, лингвисты относят слова: *Velika* (Пасха), *Kalėdos* (Рождество Христово; белорусск.: каляда, коляды), *Krikštās* (Крещение), *krikštynos* (крестины), *kumas* (кум), *krikščionis* (христианин). Повидимому, сюда же надо отнести *gojas* (рай).

Любопытно, что некоторые из таких слов сохраняют сейчас в литовском языке свое древнее русское значение, которое они со временем утратили или несколько видоизменили у себя на родине.

К таким словам прежде всего относится слово *važnusia* (церковь). Сейчас никто из русских не назовет христианского храма «божницей». Между тем, в глубокую старину так именно называли наши предки свои святыни. «Володимир понде к божнице к святому Спасу на вечернюю» (Ипатьевская летопись). «Приблизися к дверем божничным» (Житие блж. Андрея, Христа ради юродивого). «Исписаша божницу Антонову» (Новгородская Первая летопись). «А крест достонть цѣловати всѣм, кто лазить в божницу». «Принесуть в божницу (кутью)». «Лъз ли им в божнице быти?». «В божнице ставати» (Вопрошание Кирикво).

То же самое касается литовских слов *gavėnia* (пост), *gavėti* (поститься). Сейчас у нас словом «говенье» обозначается подготовка к Причащению. В древней Руси значение этого слова было более узким и полностью совпадающим с его значением в современном литовском языке: «Пришедше в Петрово говенье» (Псковская летопись); «В лѣто 6910 во великое говение м-ца марта» (Супрасльская летопись). Такое же первоначальное значение этого слова в русском языке подтверждается производными от него «заговляться», «разговляться», имеющими прямое отношение только к посту.

Наличие еще и сейчас в литовском языке таких слов, после свыше трехсот лет интенсивных влияний на Литву польского Запада, говорит о том, что православные влияния в языческой Литве отнюдь не были чем-то поверхностным, эпизодическим, неглубоким.

Если мы обратимся к памятникам литовского языка XVI, XVII, XVIII вв. (к сожалению, более ранних нет), то найдем там значительно больше подтверждений вышесказанному. В литовской речи сохранились тогда еще такие слова, как Трајсе (Троица), *Bloviešcius*, *Blovieščiai* (Благовещение), *Krikštai* (праздник Крещения Господня), *pravadaĩ* (проводы, радоница), *viera* (вера), *zokonas* (закон), *griechas* (грех), *griėšnykas* (грешник), *nečestyvas* (нечестивый), *dūšia* (душа), *dūšiagubis* (душегуб), *kodyti* (кадить), *minychas* (монах), *mūčelnykas*, *mūčenykas* (мученик), *prysega*, *prysiega* (присяга), *prisiegoti* (присягать), *bažytis* (божиться), *swodba* (свадьба), *bieras* (бес), *gromata* (грамота), *dijakas* (писец), *pedėla* (неделя и в смысле «воскресенье», и в смысле «седмица»). Семидневная неделя пришла в быт литовцев вместе с христианством. Вплоть до XVIII века дни недели у литовцев носили такие названия: *paldienikas*, *utarnikas*, *sereda*, *cietviergas*, *petnicia*, *subota*⁸⁴.

Все эти примеры ясно говорят о том, откуда шли в Литву в дьягильовский период ее истории те христианские влияния, которые усваивались народом и глубоко проникали в его жизнь. А это все в сочетании с многими другими историческими данными убеждает нас в том, что православие Войшелка отнюдь не делало его чужим в среде своего народа.

Княжение Войшелка в Литве закончилось актом, рассчитанным на далеко идущие последствия для судеб Литвы, Галичины и всей Восточной Европы. Верный своему религиозному идеалу и политическим планам, Войшелк устраняется от власти, передаст ее в Литве своему единомышленнику — великому князю галицкому Шварну, а сам опять удаляется в монастырь. Ипатьевская летопись говорит об этом: «Посем же Войшелк да княжение свое зятю своему Шварнови, а сам опять восхотѣ прияти мнискии чин. Шварно же моляшеться ему по велику, абы еще княжил с ним в Литвѣ, но Войшелк не хотяшеть, тако река: согрешил есмь много перед Богом и человекѣи, ты княжи, а земля ты опасена. Шварно же не може умолити его и тако нача княжити в Литвѣ, а Войшелк иде до Угровьска в монастырь ко святому Данилю и взя на ся чернѣчский порты и поча жити в монастырь, тако река: се ми zde близ мене сын мой Шварно и другии господин мой отец князь Василко, а тѣма ся ему утѣшивати»⁸⁵.

Повторяется, таким образом, все то, что уже имело место в прошлом при передаче новгородковского княжения Роману Даниловичу: добровольный отказ Войшелка от княжеской власти, передача ее галицкому князю и уход в монастырь. На этот раз результатом этого шага Войшелка было объединение Литвы с Галицкой Русью под властью общего великого князя. Казалось, сбылась заветная мечта Войшелка, ради осуществления которой он всегда готов был жертвовать узколичными интересами. Создавшееся теперь положение могло бы быть равнозначным персональной унии двух государств, если бы не раздоры в Галицко-Волынском княжестве после смерти Даниила, лишившие власть Шварна, как галицкого великого князя, реальной объединяющей силы.

Зная, какое значение придавал Войшелк галицко-литовскому союзу, можно не удивляться тому, что местом своего монашеского подвига, после отказа от литовского великого княжения в пользу Шварна, он избрал территорию тогдашней Галичины, а не монастырь на Немане, им самим основанный. Но почему на этот раз он предпочел Угровский монастырь Полонинскому? Мы не знаем местоположения Полонины. Очень быть может, что она входила во владения перемышльского князя Льва Даниловича или иного галицкого князя, не особенно расположенного к Войшелку. А Угровск находился сравнительно недалеко от Владимира-Волынского, где княжил нареченный отец Войшелка — Василько, и совсем близко от Холма — галицкой резиденции Шварна⁸⁶. В Угровске Шварн чувствовал себя вблизи друзей. Отсюда эти, полные доверия к ним и радостного спокойствия за себя, слова: «Се ми зде близ мене сын мой Шварно и другий господин мой отец князь Василько, а тѣма ся иму утѣшивати». Но и в Угровске Войшелк не забыл про Полонину и про своего первого руководителя в монашеской жизни. «Григорѣи же Полониньскыи, — говорится в Ипатьевской летописи, — и еще бяше жив, наставник его. Воишелк же, вопрошав о животь его, рад бысть, посла по нь, река: господине отче, приѣди семо, он же приѣха к нему и настави его на путь чернецкий»⁸⁷.

Между тем, приближался момент трагического конца. На Светлой неделе, надо полагать, вскоре после того, как Войшелк поселился в монастыре в Угровске, состоялась, по инициативе Льва Даниловича, во Владимире встреча Льва, Василька и Войшелка. Об этой встрече и ее трагическом исходе рассказывает Ипатьевская летопись: «И в то время присла Лев к Василькови, тако река: хотѣл бых снятися с тобою, абы туто и Воишелк был. Василько же посла по Воишелка страстно недѣли, тако река: прислал ко мне Лев, абыхмося сняли, а не боися ничего же. Воишелк же бояшеться Лва и не хотяшет ѣхати, но поѣха на Василькови рукѣ. И приѣха на святой недѣли в Володимѣрь и ста в монастырь святого Михаила Великого»⁸⁸. Некто Марколт-немчин, придворный покойного Даниила Романовича, устроил званый обед, на который были приглашены находившиеся во Владимире князья: Василько, Лев, Войшелк. Продолжаем по тексту той же Ипатьевской летописи: «И начаша обѣдати и пити и веселитися. Василько же, напився, поѣха домовъ спать, а Воишелк поѣха до монастыря, идеже стояшеть. И посемь Лев приѣха к нему в манастырь и поча молвити: куме, напимся (по чаши вина). И начаша пити. Дьявол же, исконѣи не хотя добра челоувѣческому роду, и вложи во сердце Лвови убити Воишелка, завистью, оже бяшеть дал землю Литовскую брату его Шварнуви. И так бысть конец убитья его»⁸⁹. «Кройника» вслед за М. Стрыйковским рисует еще более яркую картину того, что произошло тогда в монастыре святого Михаила Великого: «Зараз ему (Воишелку) почал Лев выкидати на очи (ставить на вид) окрутенство (жестокость) отца его Мендога, которое чинил над землями русскими, же неслушне оторвал замков русских килькось собѣ. А затым з великою побудливостью слугам своим казал отскочити, а сам ему шаблею ростял голову, аже мозок з ней бризнул на стѣну, и покинул его в монастыру забитого». Подобная же участь, по рассказу М. Стрыйковского и «Кройники», постигла в тот день и литовскую свиту Войшелка⁹⁰.

В основном литовско-русские летописные рассказы о насильственной смерти Войшелка от руки Льва совпадают и между собой, и с

главным, наиболее достоверным, источником наших сведений о Войшелке — Ипатьевской летописью. Но в версии, представленной хроникой М. Стрыйковского и родственными ей летописями, имеются существенные, не подтверждаемые Ипатьевской летописью, подробности относительно мотивов убийства, которые мы никак не можем признать достоверными. Согласно этой версии, поводом или, если угодно, предлогом для устройства встречи во Владимире была острая необходимость мирного урегулирования пограничных вопросов, ввиду происшедшего тогда наступления Войшелка с большим литовско-жемайско-явтяжским войском на Вольнь и его упорного стремления отнять у Льва Даниловича Владимир⁹¹. Такого наступления, после передачи Войшелком своего великого княжения в Литве великому князю галицкому, очевидно, не было и не могло быть. Отнимать Владимир у Льва Даниловича Войшелк не мог уже хотя бы по одному тому, что Владимир принадлежал не Льву, а Васильку — другу и покровителю Войшелка. А тогдашний перемышльский удел Льва вообще не граничил с территорией великого княжества Литовского. Остается лишь тот мотив убийства, который вытекает из ипатьевского повествования: личное недоброжелательное отношение Льва к Войшелку, усилившееся в связи с передачей им Литвы Шварну. Участие Шварна во владимирской встрече (версия М. Стрыйковского) также не находит себе подтверждения в Ипатьевской летописи и представляется сомнительным. Сама же встреча князей на Пасхе носила, по-видимому, праздничный характер и, вероятно, мотивировалась — лицемерно, конечно, — мирными будто намерениями Льва.

Убитый Войшелк был похоронен (по М. Стрыйковскому, с княжескими почестями) там же, во Владимире, в стольном городе его названного отца — Василька, в церкви того же Михайловского монастыря, где литовский князь-монах имел свое последнее пристанище. По «Кройнике» и М. Стрыйковскому, Василько и Шварн с чувством глубокой жалости к Войшелку переживали позорный, вероломный, совершённый «против праву всех народов» акт, лишивший жизни «так зачное (такое благородное) княжа»⁹².

Весть о смерти Войшелка пришла на его родину, и там люди оплакивали «жалосне замордованя великого князя своего Войселка Мендоговича»⁹³. Литовская легенда гласит, что князь Гермонт, сын Свинторога, мстя за смерть Войшелка набегами на владения Льва, сжег Луцк и Владимир⁹⁴. Гермонт — личность легендарная, и то, что ему приписывается, — легенда. Но и в легенде часто находят себе отраженные подлинные чувства народа. Как бы то ни было, много лет спустя после убийства Войшелка Лев писал, будучи уже великим князем галицким, своему сыну Юрию: «Сыну мой Юрьи, не ходи сам с Литвою, убил я князя их Войшелка, любо восхотять месть створити»⁹⁵.

У М. Стрыйковского, там, где он отступает от своего литовского источника и дает собственную оценку событию, чувствуется что-то вроде восхищения ловким маневром (*chytrym fortelem*) Льва Даниловича. Подобное чувство он хочет приписать и русским подданным Льва: «А Лев Данилович, убив Войселка, большую славу и любовь приобрел себе у своих русинов»⁹⁶. Последняя фраза встречается и в некоторых русских рукописях, текстуально зависящих от М. Стрыйковского⁹⁷. В среде русских только недалёковидные единомышленники Льва могли радоваться происшедшему. Своим поступком Лев подорвал осно-

вы литовско-галицкой дружбы и нанес непоправимый ущерб обоим государствам.

Великий князь литовский и одновременно галицкий Шварн не долго пережил своего друга. «Княжашчо же по Воишелкови Шварнови в Литовьской земли, княжив же лѣт немного и тако преставися». Произошло это около 1270 г. Похоронен был Шварн в Холме «во церкви святой Богородиць близ гроба отня». С его смертью прекратился союз двух государств. Великим князем галицким стал Лев Данилович, великим князем литовским — Тройден. Четыре брата Тройдена были православными, но сам он все время оставался язычником⁹⁸. Союзные отношения между двумя государствами сменились враждой.

Н. М. Карамзин справедливо осудил Льва Даниловича, главного виновника расторжения этого союза, за то, что тот, движимый властолюбием, не подумал надлежащим образом о пользе отечества и помешал объединению Литовского и Галицкого княжеств в одну державу, будучи не в силах «снести равнодушно, что сильное княжество литовское досталось не ему, а Шварну»⁹⁹.

Дело, над которым трудился Войшелк, потерпело крах. Объединение Литвы и подчиненной уже ей Черной Руси с Русью Червонной в единое государство с преобладающим в нем православным населением не осуществилось из-за ограниченности и недальновидности Льва. Дальнейшая история показала, что на этом выиграла католическая Польша. Первой утратила политическую самостоятельность и стала подвергаться западным религиозным, денационализирующим, влияниям Галицкая Русь. Потом пришла очередь Литвы и подчиненных ей русских земель.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В. Т. Пашуго. Образование Литовского государства. М., 1959, с. 37, 38, 42.

² Это относится ко всем литовским «хроникам» и «летописцам», опубликованным в 35-м томе «Полного собрания русских летописей». М., 1980.

³ Рукопись Археологического общества (XVI—XVII в.), ПСРЛ, т. 35, с. 92. Такая же приписка в других однотипных рукописях (там же, с. 149, 176, 197).

⁴ Хроника Быховца. Предисловие, комментарий и перевод Н. Н. Улащика. М., 1966, с. 27—28. По словам Н. Н. Улащика, автор хроники «подчеркнуто симпатизирует тем из литовских князей, которые приняли православие», вместе с тем «он всегда подчеркивает величие Литовского государства» (там же, с. 28).

⁵ Т. *Narbutt*. Pomniki do dziejów litewskich. Wilno, 1846. ПСРЛ, т. 17, М., 1907; ПСРЛ, т. 32, М., 1975.

⁶ ПСРЛ, т. 2, стб. 858.

⁷ ПСРЛ, т. 32, с. 133.

⁸ «Кройника Литовская и Жмойтская» опубликована в 32-м томе ПСРЛ.

⁹ ПСРЛ, т. 32, с. 213.

¹⁰ Н. Н. Улащик. Литовская и Жмойтская кройника и ее отношение к хроникам Быховца и Стрыйковского. «Славяне и Русь», М., 1968, с. 360.

¹¹ Która przedtym nigdy światła nie widziała, Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi... Macieja Qsostewiciusa Strijkowskiego... w Krolewcu, 1582.

¹² Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi Macieja Strijkowskiego. Tom 1. Warszawa, 1846 (перепечатка с издания 1582 г.), с. 288, 297.

¹³ Там же, с. 301.

¹⁴ Можно думать, что к этому же источнику через того же М. Стрыйковского восходит имеющийся в «Кройнике», полный симпатии к литовскому князю Константину Корнатовичу, рассказ о том, как этот внук Гедимина, приглашенный «вальным» сеймом в Кракове на польский королевский трон, не пожелал изменить своей «гречкой» вере «для дочасного панства» (ради временного царства) и пренебрег предложенной ему короной (ПСРЛ, т. 32, с. 45; М. Стрыйковский. Цит. соч., т. 2, с. 18).

¹⁵ Livländische Reimchronik. Paderborn, 1876, стихи 7133—8008.

- ¹⁶ *T. Narbutt. Dsieje starożytnie narodu Litewskiego. Wilno, 1838, t. 3, s. 609.*
- ¹⁷ ПСРЛ, т. 32, с. 26 и 209.
- ¹⁸ *М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 297; ПСРЛ, т. 32, с. 27.*
- ¹⁹ ПСРЛ, т. 2, стб. 860.
- ²⁰ *T. Narbutt. Цит. соч., т. 4, с. 181. Неизвестно, на чем основывается В. Н. Татищев (1686—1750), считающий матерью «Вошлега» некую «княжну тверскую» (В. Н. Татищев. История Российская, т. V. Л., 1965, с. 45).*
- ²¹ *В. Т. Паушто. Цит. соч., с. 380.*
- ²² ПСРЛ, т. 2, стб. 830.
- ²³ Там же, стб. 859.
- ²⁴ *T. Narbutt. Цит. соч., т. 4, с. 181.*
- ²⁵ Там же, т. 3, с. 609.
- ²⁶ *J. Jaroszewicz. Obraz Litwy pod względem jej cywilizacji. Wilno, 1844, ч. 1, с. 167,* примеч. 1.
- ²⁷ ПСРЛ, т. 2, стб. 858.
- ²⁸ *М. Стрыйковский. Цит. соч., т. I, с. 297.*
- ²⁹ ПСРЛ, т. 32, с. 27.
- ³⁰ *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae. T. I. Romae. Typis vaticanis. 1860,* р. 60.
- ³¹ ПСРЛ, т. 2, стб. 817.
- ³² *Vetera monumenta...*, р. 193.
- ³³ *В. Т. Паушто. Цит. соч., с. 406, примеч. 43.*
- ³⁴ Новгородская Первая летопись. М.—Л., 1950, с. 84; также см. ПСРЛ, т. 7, СПб., 1856, с. 253; ПСРЛ, т. 17, СПб., 1907, стб. 593, 601 и подстрочные примечания там же.
- ³⁵ *Annales sen Cronicae... venerabilis domini Joannis Dlugossii canonici Cracoviensis. Varsoviae, 1975. Liber VII, p. 144; Polonicae Historiae corporis tomus II. Basileae, 1582, p. 106; Marcin Kromer, biskup Warmiński. Kronika polska. Sanok, 1857, s. 475.*
- ³⁶ *T. Narbutt. Цит. соч., т. 4, с. 181—182. Там же, на с. 184, в примечании: «русское имя Роман, или Ровбалд, т. е. Ромуальд». Из того же сочинения Т. Нарбутта (с. 168) видно, что он непонятным образом путает Войшелка с его преемником по Новгородковскому княжению — Романом (Даниловичем) и считает их одним и тем же лицом.*
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ ПСРЛ, т. 2, стб. 831.
- ³⁹ *T. Narbutt. Цит. соч., т. 4, с. 203.*
- ⁴⁰ ПСРЛ, т. 32, с. 28; *М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 298. Александр Невский и Товтивил были женаты на двух дочерях Брячислава Полоцкого (M. von Taube. Russische und litauische Fürsten an der Düna... "Jahrbücher für Kultur in Geschichte der Slawen". Bd. XI, 1935, S. 405, 407). Таким образом, Александр Невский состоял с Войшелком в родственных отношениях, хотя и не очень близких.*
- ⁴¹ ПСРЛ, т. 2, стб. 859.
- ⁴² См. Словарь географических названий Украинской ССР, т. III, 1976.
- ⁴³ *Лев Чачковский, д-р Ярослав Хмлевский. Княжий Галич. Станиславів, 1938.*
- ⁴⁴ См. об этом: *Е. Голубинский. История Русской Церкви. Т. I, ч. 2. М., 1904,* с. 601.
- ⁴⁵ Летопись Археологического общества. ПСРЛ, т. 35, с. 94. О том же см.: в хронике М. Стрыйковского (его цит. соч., с. 327—328), в хронике Быховца (ПСРЛ, т. 32, с. 135), в «Кройнике Литовской и Жмойтской» (там же, с. 31), в летописях: Рачинского (ПСРЛ, т. 35, с. 149, 150, 151, 176), Румянцевской (там же, с. 197, 198), Евреинской (там же, с. 219), польской Ольшевской (там же, с. 176, 178) и др.
- ⁴⁶ *М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 247.*
- ⁴⁷ ПСРЛ, т. 2, стб. 859.
- ⁴⁸ *A. Koialowicz. Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in magno Litvaniae Ducatu pertinentium. (Вильна), 1650, р. 8.*
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ *J. Stebelski. Dwa wielkie swiatła na horyzoncie Polockim... Wilno, 1781, s. 173. И. Стебельский решительно также не допускает мысли, чтобы Елисей мог быть сыном Тройдена.*
- ⁵¹ *J. Jaroszewicz. Obraz Litwy pod względem jej cywilizacji... Wilno, 1844, 1, с. 167,* примеч. 1.
- ⁵² *М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 298.*
- ⁵³ *A. Koialowicz. Цит. соч., с. 36.*
- ⁵⁴ Принадлежавшее Лаврашеву монастырю пергаменное Евангелие начала XIV в. хранится сейчас в Кракове, в библиотеке Чарторыйских (*Я. Н. Шапов. Материалы по*

истории народов СССР в Польской Народной Республике, «История СССР», 1971, № 5, с. 235). На его страницах имеются отражающие местную топографию (упоминаются Березовец, Негневичи) записи вкладов, пожалованных Лаврашеву монастырю в XIV—XV вв. (А. Востоков. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842, с. 124—126).

- ⁵⁵ «Минские епархиальные ведомости», 1913, №№ 17 и 24.
⁵⁶ ПСРЛ, т. 2, стб. 840.
⁵⁷ В. Т. Пауто. Цит. соч., с. 381.
⁵⁸ ПСРЛ, т. 2, стб. 860.
⁵⁹ М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 299; ПСРЛ, т. 32, с. 28.
⁶⁰ ПСРЛ, т. 32, с. 28.
⁶¹ М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 299.
⁶² ПСРЛ, т. 32, с. 28.
⁶³ Там же.
⁶⁴ ПСРЛ, т. 32, с. 29. Восклициание «ладо!» встречалось когда-то в фольклоре литовском. У Т. Нарбутта записана песенка “Lado, Iado, saule” (Т. Narbut. Цит. соч., т. 1, с. 304).
⁶⁵ В. Т. Пауто. Цит. соч., с. 150.
⁶⁶ Там же, с. 384.
⁶⁷ Я. Длугош. Цит. соч., с. 135.
⁶⁸ ПСРЛ, т. 2, стб. 732.
⁶⁹ Там же, стб. 736.
⁷⁰ Там же, стб. 862—863.
⁷¹ Новгородская Первая летопись, с. 84. О том же — в ряде других рукописей: ПСРЛ, т. 17, стб. 601.
⁷² ПСРЛ, т. 32, с. 29.
⁷³ М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 301.
⁷⁴ St. Zajaczkowski. Dzieje Litwy pogańskiej do 1386 r. Lwow, 1930, s. 26.
⁷⁵ Т. Нарбутт. Цит. соч., т. 4, с. 230.
⁷⁶ J. Jaroszewicz. Цит. соч., ч. II, с. 3.
⁷⁷ М. Смирнов. Ягелло-Яков-Владислав... Ч. I. Одесса, 1868, с. 151 и примеч. 235.
⁷⁸ J. Jaroszewicz. Цит. соч., ч. II, с. 2.
⁷⁹ K. Chodynicki. Próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie przed r. 1386. “Przegląd historyczny”, 1914, t. XVIII, zesz. 3, s. 249—250.
⁸⁰ Там же, с. 316.
⁸¹ O. Nawickaite-Kunciene. Senosios Rusios importas X—XIII anžiu Lietuvoje. “Lietuvos TSR Mokslų Akadem. darbai”. Serija A. 1 (16), 1964, с. 119—134.
⁸² N. Borowska. Wplywy słowiańskie na litewską terminologię koscielną na podstawie Dictionaryn Szyrwida. “Studja z filologii polskiej i słowiańskiej”, 1952, 2, s. 354.
⁸³ H. Łowmiański. Uwagi o wpływach słowiańskich na litewską terminologię koscielną. Тот же журнал, с. 370.
⁸⁴ Примеры эти частично взяты из словаря, составленного в начале XVII в. неузнанном Константином Ширвидом (Dictionarium trium linguarum) и перензданного фотоптически в Вильнюсе в 1979 году (K. Sirvidas. Pirmais lietuviu kalbos zodynas), а главным образом из основанного на изучении древнейших памятников литовской письменности труда Пранаса Скарджиуса (P. Skardžius): Die slavischen Lehnwörter im Altlitauischen. Kaunas, 1931.
⁸⁵ ПСРЛ, т. 2, стб. 867.
⁸⁶ В Угровске находилась одна из древнейших русских епископских кафедр до перенесения ее Даниилом Романовичем в Холм. Сейчас Uhrowsk — малоприметная железнодорожная станция в Польше, между Холмом и Влодавой.
⁸⁷ ПСРЛ, т. 2, стб. 867—868.
⁸⁸ Там же, стб. 868.
⁸⁹ Там же.
⁹⁰ Там же, т. 32, с. 30.
⁹¹ М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 304—305; ПСРЛ, т. 32, с. 29 и 210.
⁹² ПСРЛ, т. 32, с. 30; М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 306.
⁹³ Кройника Литовская и Жмойтская. ПСРЛ, т. 32, с. 30.
⁹⁴ М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 307.
⁹⁵ ПСРЛ, т. 2, стб. 891.
⁹⁶ М. Стрыйковский. Цит. соч., с. 305—306.
⁹⁷ ПСРЛ, т. 32, с. 210.
⁹⁸ ПСРЛ, т. 2, стб. 869.
⁹⁹ Н. М. Карамзин. История Государства Российского. Т. IV. СПб., с. 114.

*К. Е. СКУРАТ,
профессор Московской Духовной Академии,
доктор церковной истории*

ЕДИНСТВО СВЯТОЙ ЦЕРКВИ И ПОМЕСТНЫЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ

(Догматико-канонический очерк)

Святая Соборная и Апостольская Церковь есть Церковь Единая¹, есть цельный мистический организм — Тело Христово. Господь наш Иисус Христос, воплотившись на земле «от Духа Свята и Марии Девы» и восприняв в Свою Божественную Ипостась человеческое естество во всей его полноте, искупил Своєю смертью грехи всего человеческого рода, воскресил, вознес и посадил с Собою одесную Бога и Отца, обновил, обожил всю человеческую природу. Обновленная, безгрешная и обоженная человеческая природа, пребывающая во Христе и получающая от Него новую жизнь, и есть Единая Церковь. Единство Церкви, по замечанию протоперера Сергия Булгакова, «есть аксиома учения о Церкви, которая самоочевидна всякому христианину»². И это понятно. Если Церковь есть Тело Христово, «исполнение Исполняющего всяческая во всех» (Еф. 1, 23), «составляемо и сциневаемо прилично, всяцем осязанием подаяния» (Еф. 4, 16), то по своему существу она неделима. «Еда разделися Христос?» — спрашивает св. ап. Павел (1 Кор. 1, 13). Христос неделим, неделима и Церковь — Его Тело. Церковь, по слову апостольскому, есть также «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15), т. е. опора, защита истины. Как таковая, она может и должна быть только единой. Истина может быть только одна. Все прочее, хотя бы и в малой мере не согласное с ней, будет или ошибкой, или ложью. Если, согласно аксиоме, кратчайшее расстояние между двумя точками есть прямая линия, то всякая иная линия будет ломаной, или кривой. Так и Церковь Христова, хранящая и ограждающая единую истину, есть в подлинном смысле единая, указующая кратчайший, прямой путь в Царствие Божие.

Сам Основатель Церкви — Господь наш Иисус Христос, предлагая учение о Церкви, говорил о ее единстве. «Созижду Церковь Мою» (а не церкви), — предсказывал Он Своим ученикам (Мф. 16, 18). Он Сам говорил об одном овчешем дворе и об одном стаде (Ин. 10, 16); дал единый Хлеб жизни (Ин. 6, 33); молился о том, чтобы все были едино (Ин. 17, 21). Точно так же и апостолы неоднократно указывали на един-

ство Церкви (Рим. 12, 5; Гал. 3, 28; Еф. 1, 10 и др.) и выставляли основание этого единства. Так, апостол Павел, сравнивая Церковь со строением Божиим, отмечает, что основанием этого здания является только Христос: «Основания бо инаго никтоже может положить паче лежащаго, еже есть Иисус Христос» (1 Кор. 3, 11).

Святые отцы Церкви много и обстоятельно говорят о единстве Святой Церкви, раскрывая это понятие со всех сторон. Так, святой Игнатий Богоносец единство Церкви видит в единстве Святой Евхаристии, «ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении Крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами»³. Святой Ириней Лионский усматривает это единство в верном хранении и исповедании Апостольского Предания. «Апостолы, — говорит он, — как богач в сокровищницу, вполне положили в нее (Церковь. — К. С.) всё, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни»⁴. «Все (еретики), — продолжает Святитель, — гораздо позднее епископов, коим апостолы вверили Церкви... Поэтому вышеупомянутые еретики, ...сбившись с пути, необходимо блуждают по разным дорогам; и оттого следы их учения рассеяны там и сям без всякого согласия и связи. Путь же тех, кто принадлежит к Церкви, идет по всему миру, потому что имеет твердое предание от апостолов и дает нам видеть, что у всех одна и та же вера; ибо все принимают Одного и Того же Бога Отца, и веруют в то же домостроительство воплощения Сына Божия, и знают одно и то же дарование Духа, соблюдают те же заповеди, и содержат тот же образ устройства Церкви, и ожидают того же пришествия Господа, и допускают то же спасение целого человека... Церковь проповедует истину повсюду, и она есть седмисвечный светильник, носящий свет Христов»⁵.

Святители Александрии в вопросе о единстве Церкви акцентируют свое внимание на единомыслии, на братском участии верующих. «Единство тела Кафолической Церкви и заповедь Божественного Писания, — обращается с наставлением к «жителям городов» святитель Александрийский Александр, — повелевает хранить союз единомыслия и мира... Страждет ли, или здравствует один член — сострадать ему либо сорадоваться»⁶. «Дом наш — Церковь, — учит преемник по кафедре святого Александра святитель Афанасий Великий, — и у нас прилично быть одному и тому же образу мыслей; ибо веруем, что в таком случае будет с нами обитать и Господь»⁷.

Подобные мысли о единстве Церкви высказываются и многими другими святыми отцами и церковными писателями.

Ярким и, можно сказать, осязательным выражением церковного единства были Вселенские Соборы, являвшие собой совокупные действия служителей Церкви по важнейшим вопросам веры и христианской жизни. «Так единокорие, единоверие, единомыслие стало существенной чертой в христианстве, как бы исходным началом его жизни, краеугольностью основания в его состоянии»⁸.

Однако, будучи единой по существу, Церковь подразделяется на ряд Поместных Православных Церквей.

* * *

Поместные Церкви Христовы есть собрания тех, которые не только «любят друг друга как ближних, но также являются согражданами Царства Христова, совместно признающими полноту любви,

выраженной их единым Главой, единым Господом, единым Учителем — Христом»⁹. Это не иные или противоположные Церкви, но друг другу тождественные, отделенные не идейно, а территориально, административно.

Совместимость единства Церкви по своей основе со множественностью ее по местному делению и даже необходимость такого устройства Церкви весьма четко показаны «самым авторитетным учителем по вопросу о единстве Церкви»¹⁰ — святым Киприаном Карфагенским. «Церковь, — говорит он, — одна, хотя, с приращением плодородия, расширяясь, дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника, но хотя разлив, происходящий от обилия вод, и представляет многочисленность, однако при самом истоке все же сохраняется единство. Отдели солнечный луч от его начала — единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева — отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником — разобщенный иссякнет. Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои; но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распространяет ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое пространство: при всем том Глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преспеяниями плодотворения»¹¹. «Церковь по всему миру одна», — учит тот же Святитель, но эта Церковь разделена «Христом на многие члены»¹².

Если кратко выразить сущность того, что будет в дальнейшем раскрыто подробнее, а именно: в чем состоит единство Церкви при наличии многих Поместных Церквей, то следует прибегнуть к словам канониста Сербской Православной Церкви — епископа Никодима. «Единство Вселенской Церкви, — говорит он, — состоит... в единстве веры между Поместными Церквами, в единстве духа между ними, во взаимном общении их по образу, установленному законами и церковной практикой, в согласном действовании их в канонически определенном направлении»¹³.

Право на существование различных Поместных Церквей, входящих в единую Вселенскую Церковь, имеет твердое основание как в Священном Писании, так и в канонах самой Церкви.

Божественный Учитель повелел святым апостолам призвать в Церковь и научить все народы (Мф. 28, 19—20). Апостолы, во исполнение заповеди своего Наставника, разошлись с проповедью во все концы земли. Апостольская проповедь велась на многих языках (Деян. 2, 4—11). Свое миссионерское служение апостолы разделили по народам, почему и считаются святой Петр апостолом евреев, святой Павел — греков, святой Фома — персов и индийцев и т. д. Но благовествуя слово Божие в разных странах, апостолы, естественно, основывали Поместные Церкви, входившие в единый организм Церкви Вселенской. В тех местах, где находился одной национальности народ, принимавший святое Крещение, апостолы основывали Церковь из одного народа, или, как позднее стали говорить, Церковь национальную, а в тех местах, где проживало разноплеменное население, основали ее из христиан разных национальностей. Одна из первых Церквей, основанных апостолами, состояла из людей одной нации — это Церковь в Иудее

(Гал. 1, 22—23). Вскоре, при апостолах или в ближайшее к ним время, возникли подобные Церкви, т. е. из христиан одного племени, и в других местах: в Индии, Эфиопии, Галлии и т. д. Но в те же годы основываются христианские Церкви и иного состава — из смешанного населения, из христиан разных племен, например, в Антиохии, Риме, Коринфе.

Основывая Поместные Церкви в разных странах, апостолы ставили в этих Церквях пастырей, которым предоставляли право управлять ими, самостоятельно устранив их внутреннюю жизнь с учетом местных особенностей и условий. Таким образом самими апостолами утверждался Церкви с самостоятельным управлением.

В апостольских Посланиях уже как отдельные упоминаются Церкви Асийские (1 Кор. 16, 19), Македонские (2 Кор. 8, 1), Галатийские (Гал. 1, 2), Фессалоникийская (Фес. 1, 1), Лаодикийская (Кол. 4, 16), Филиппийская (Флп. 1, 1), Церковь в Вавилоне (1 Петр. 5, 13) и др. В первых трех главах Апокалипсиса называются поименно семь Асийских Церквей. Уже это общее перечисление апостольских Церквей дает возможность заключить, что основанием для такого деления Церквей служило административное деление Римской империи. Обширные церковные области названы именем целых округов (Церкви Асийские), меньшие — именем провинций (Церкви Македонские), городов (например, Фессалоникийская) и проч.

Управление отдельными Церквями было сосредоточено в главных городах округов или провинций, где имелись епископские кафедры. Это также можно видеть в апостольских Посланиях. Так, апостол Павел для того, чтобы проститься с Асийскими Церквями и преподать им последние наставления, вызывает в Милит только пастырей Ефеса — главного города Азии и на них возлагает попечение о всем церковном округе (Деян. 20, 17—38). Подобное наблюдается и в отношении апостола Павла к Церквям Ахании; к ним он обращается через христиан Коринфа — столицы Ахании (2 Кор. 1, 1). Также и апостол Иоанн Богослов, возвещая суд Божий над малоазиатскими Церквями, обращается со словом к предстоятелям (ангелам), имевшим кафедры в виднейших городах этой области (Апок. 2—3 гл.). Да и сами апостольские Послания направлялись в адрес христиан главнейших городов провинций.

Справедливость заключения, выводимого из текста священных новозаветных книг, о том, что с первых дней бытия Церкви существовали Поместные Церкви со своим местным управлением, подтверждают и позднейшие памятники церковной литературы. Так, например, Тертуллиан советовал читателю: «Обойди апостольские Церкви, в которых доселе стоят на своих местах самые кафедры апостолов, в которых читаются подлинные сочинения их, показывающие их мнения и представляющие личности каждого из них. Если к тебе ближе всего Ахания, то ты имеешь Коринф. Если ты не далеко от Македонии, то ты имеешь Филиппы. Если можешь отправиться в Азию, то имеешь Ефес. Если по соседству у тебя Италия, то имеешь Рим»¹⁴.

Сами апостолы в вопросах, касавшихся жизни всей Церкви, действовали сообща — соборно. Но в отдельных, местных Церквях они исполняли свое служение самостоятельно, лишь сохраняя между собой единство духа. Так, апостол Петр руководил Церквями, состоящими из бывших иудеев, апостол Павел — Церквями из язычников (Гал. 2,

7—8), а апостол Иоанн Богослов, в основном, управлял Церквами Малой Азии (Апок. 1, 4, 11).

На примере своих действий апостолы показали, что Вселенская Церковь должна управляться собором иерархов всех Поместных Церквей, а Поместная Церковь — своими иерархами¹⁵.

Самостоятельность Поместных Церквей находит себе также и каноническое основание, являющееся правильным раскрытием Божественного Откровения и отражением исторически складывавшегося внутреннего их устройства. Так, 34-е Апостольское правило достаточно ясно говорит об административной самостоятельности Поместных Церквей: «Епископам всякаго народа подобает знати первого в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающаго их власть не творити без его рассуждения; творити же каждому только то, что касается до его епархии, и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святыи Дух». То же говорится и в 9-м правиле Антиохийского Собора: «В каждой области епископам должно ведати епископа, в митрополнии начальствующаго, и имеющаго попочение о всей области... Посему рассуждено, чтобы он и честно преимуществовал, и чтобы прочие епископы ничего особенно важнаго не делали без него, ...а также и сей без согласия прочих епископов». В этих правилах, как видно, прямо выражен тот принцип, что дела Поместной Церкви должны решаться ее епископатам во главе с первым епископом. В них определенно указаны центр и радиусы местного церковного управления, направленного к поддержанию и утверждению правильного течения христианской жизни.

В других правилах не менее определенно и решительно подчеркивается та мысль, что внутренние дела Поместной Церкви окончательно решаются ее собственными иерархами. «Аще кто, презрев... постановленное решение, — говорится в 6-м правиле Второго Вселенского Собора, — дерзнет... Вселенский Собор беспокоити, к оскорблению чести всех епископов области; таковый отнюдь да не будет приемлем с своею жалобою, яко нанесший оскорбление правилам и нарушивший церковное благочиние» (срав. 15-е правило Антиохийского Собора). А 2-е правило того же, Второго Вселенского Собора прямо запрещает всем Поместным Церквам — «областным епископам» — простираť свою власть «на Церкви за пределами своєї области, ...яко дела каждой области благоучреждати будет Собор той же области». Это определение Второго Вселенского Собора весьма важно, так как именно этот Собор выразил православное учение о единстве Церкви. Изъясняя приведенное правило, Феодор Вальсамон пишет: «Итак, заметь из настоящего правила, что в древности все митрополиты епархий были независимы (автокефальны) и рукополагаемы были своими собственными Соборами»¹⁶. А такими независимыми Церквами во времена Второго Вселенского Собора, по замечанию профессора С. Троицкого, «были Церкви, если не во всех Римских провинциях (а их было около 100), то во всяком случае во всех 14 диоцезах Римской империи»¹⁷.

Размышляя о Поместных Церквах, отцы Церкви всегда верили и «судили, что ни для единыя области не оскудевает благодать Святаго Духа, чрез которую правда иереями Христовыми и зрится разумно, и содержится твердо»¹⁸.

Таким образом, правила Вселенской Церкви не только не допускают подчинения одних Поместных Церквей другим, а даже защищают их неприкосновенность.

Древние Поместные Церкви, имея свою иерархию, были независимы в своем внутреннем устройстве и управлении. Со временем такие независимые Церкви стали именоваться Автокефальными (от греч. слов: *αυτος* (сам) и *κεφαλη* (глава)), т. е. имеющими свою главу, свое управление, независимое от другой власти¹⁹.

Когда же некоторые великие Поместные Церкви предпринимали попытки подчинить себе меньшие Поместные Церкви, сознание вселенского епископата отвергало такие попытки и осуждало их как нововведение, противоречащее правилам святых апостолов, церковным постановлениям, как «посягающее на свободу всех» (8-е правило Второго Вселенского Собора). Из таких попыток особую известность получили стремления Антиохийского престола подчинить себе Кипрскую Церковь. Не вдаваясь в изъяснение обстоятельств, обусловивших эти попытки, следует отметить, что отцы Третьего Вселенского Собора не только с большой силой защитили независимость Кипрской Церкви, но и со всей решительностью провозгласили принцип неприкосновенности автокефалии всех Поместных Церквей, дали глубокое обоснование своему определению. «Начальствующие во святых Кипрских церквах, — говорится в 8-м правиле этого Собора, — да имеют свободу, без притязания к ним, и без стеснения их... То же да соблюдается и в иных областях, и повсюду в епархиях... Да не вкрадывается, под видом священнодействия, надменность власти мирския; и да не утратим по малу, неприметно, тоя свободы, которую даровал нам кровию Своею Господь наш Иисус Христос, Освободитель всех человеков».

С такой же решительностью и вместе с сознанием своего достоинства Карфагенская Церковь дала отпор Церкви Римской, пытавшейся вмешаться в ее внутренние дела и навязать ей свое решение — принять в общение пресвитера Апиария, осужденного Африканским Собором «за великия беззакония» и восстановленного в своих правах Римом. В специально составленном по этому случаю послании папе Целестину (послание это вошло в «Книгу правил», как имеющее общеобязательное значение) Карфагенский Собор отверг попытку Рима, назвав ее вносящей «дымное надмение мира в Церковь Христову», и недвусмысленно заявил, что подобных посягательств на автокефалию «Африка отнюдь не потерпит». Кроме того, карфагенские отцы выразили в том же послании важную мысль о превосходстве Собора над единоличной властью. «Разве есть кто-либо, — спрашивали они папу, — который бы поверил, что Бог наш может единому токмо некоему вдохнути правоту суда, а бесчисленным иереям, сошедшимся на Собор, откажет в оном?»

Изложенное выше дает возможность видеть, что Вселенская Церковь как в апостольское время, так и в последующее не имела единоличной земной главы, а утверждала самостоятельность Поместных Церквей на принципах соборности.

Но автокефалия Поместных Церквей, как частей единой Вселенской Церкви, не абсолютная, а зависит от характера сфер их деятельности.

Прежде всего это касается области догматического учения. Господь наш Иисус Христос принес на землю истину сполна. Этой истине Он учил весь народ, но преимущественно наставлял Своих ближайших

учеников — святых апостолов. Им Господь вверил тайны Царствия Божия, их направил со словом благовестия ко всем народам, им дал всю полноту власти в Церкви. Преемником апостольской полноты стал весь епископат Церкви, вся Церковь. Отсюда именно ей — всей Церкви — принадлежит право свято хранить, выражать и изъяснять Богооткровенную истину. Каноны Церкви предают строгому суду тех, кто попытался бы составить новое учение или самовольно изменить то, что выражено и принято голосом всей Церкви. «Да не будет позволено никому произносить, — заявили отцы Третьего Вселенского Собора в 7-м правиле, — или писать, или слагати иную веру, кроме определенных от святых отец, в Никее граде, со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнут слагати иную веру, ... таковые, аще суть епископы, или принадлежат к клиру, да будут чужды, епископы епископства, и клирики клира; аще же миряне, да будут преданы анафеме». А отцы Шестого Вселенского Собора предписали: «Аще же кто-либо из всех не содержит и не приемлет вышереченных догматов благочестия (сформулированных на Соборах. — К. С.), и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оных; тот да будет анафема... и от сословия христианского, яко чуждый, да будет исключен и извержен» (1-е правило).

Обязательными для Поместных Церквей являются и основы канонического строя, опирающиеся на догматическое учение. Это — усвоенные всей Церковью правила Апостольские, Вселенских и некоторых (десяти) Поместных Соборов, а также правила святых отцов. Важность канонов объясняется еще тем, что они являются выражением воли или согласия всей Церкви, преследуют цель единства Церкви, ее благостояния и возрастания. Поэтому каждая Поместная Церковь обязана блюсти их. Отцы Шестого Вселенского Собора, перечислив правила, «приятая и утвержденная бывшими прежде... святыми и блаженными отцами», со всей строгостью заявили: «Никому да не будет позволено вышеозначенная правила изменяти, или отменяти, или, кроме предложенных правил, приимати другия» (2-е правило). Для ограждения неприкосновенности правил отцы Собора указали и наказание нарушителям их: «Аще же кто обличен будет яко некое правило из вышереченных покусился изменити, или превратити; таковой будет повинен против того правила понести епитимию, каковую оно определяет, и чрез оное врачуемь будет от того, в чем преткнулся» (то же правило; срав. 1-е правило Седьмого Вселенского Собора).

Однако, говоря об обязательности канонов, необходимо иметь в виду следующее важное обстоятельство. Каноны не являются догматами, а своего рода применением догматических начал к изменяющимся местным условиям жизни. Сообразуясь с этим обстоятельством, каждая Поместная Церковь, не нарушая единого догматического учения и основ канонического строя, может издавать свои законы в определении своего устройства и управления. Примером сего служат существующие Уставы (Положения) Поместных Православных Церквей.

Не могут епископы отдельной Поместной Церкви вводить в жизнь такое новшество, которое нарушало бы то, что на протяжении веков сохранялось в Церкви. «Аще, — говорят отцы Седьмого Вселенского Собора, — обрящется некий епископ, освящающий храм без святых мощей, да будет извержен, яко преступивший церковныя предания» (7-е прав.; срав. 29-е и 32-е правила Шестого Вселенск. Собора и др.).

Каноны достаточно точно определяют, в чем состоит самостоятельность Поместных Церквей. Требуя полного единства в вопросах веры, они предоставляют, как можно было видеть выше, полную свободу в области административной (см. 6-е прав. Первого Вселенск. Собора, 19-е прав. Антиохийского Собора и др.).

Свободны Поместные Церкви в сфере богослужения: в освящении для себя святого Мира, в канонизации святых, составлении и введении в употребление новых песнопений и проч.²⁰ Церковный историк Сократ свидетельствует, что даже в Церквях древнего времени было немало различных обрядов и обычаев касательно времени совершения Пасхи, совершения крещения, постов, браков и проч. «Трудно, — заключает он, — даже невозможно описать все церковные обычаи, соблюдаемые в разных городах и областях»²¹.

Полной самостоятельностью обладают Автокефальные Церкви и в области суда. Суд Поместной Церкви имеет законную силу и не может быть произвольно нарушен другой Церковью (см. 2-е прав. Второго Вселенск. Собора, 32-е и 37-е Ап. правила).

Автокефальные Церкви имеют право не только созывать свои Соборы, но и приглашать на них епископов из других Поместных Церквей. На этих Соборах они могут рассматривать вопросы и местного характера и всеправославного, или, как сказано в 37-м Апостольском правиле, рассуждать «о догматах благочестия»²². Мало того, каждая Автокефальная Церковь может стать инициатором созыва Вселенского Собора. Из истории Церкви известно, что Вселенские Соборы созывались отнюдь не по инициативе первого по чести Римского епископа, да и местом созыва Соборов Рим не был, как не был и председателем Римский папа.

Таким образом, Поместные Церкви, оставаясь неразрывными частями единой Вселенской Церкви, в одних сферах своей деятельности ограничены, а в других — самостоятельны, независимы. «Как в человеческом теле, — говорит канонист Румынской Православной Церкви митрополит Андрей Шагуна, — так и в церковном теле члены действуют то порознь, то вместе, т. е. каждый член действует, во-первых, один, для самого себя, потом все вместе друг с другом и друг для друга»²³. Что собой представляет Поместная Церковь в сравнении со всей Церковью, видно из рассуждения архиепископа Брюссельского и Бельгийского Василия. «Поместная Церковь, — говорит он, — не является только частью Кафолической Вселенской Церкви, но ее полным выявлением, всецелым, неуменьшенным выявлением в определенном месте. Она является Кафолической Церковью в известном месте, тождественной с Вселенской Кафолической Церковью, которая существует в ее поместных выявлениях, но в то же время (и здесь мы встречаемся с богословской антиномией) она не тождественна с Вселенской Церковью, отлична от нее. Троицкая аналогия может помочь нам несколько проникнуть в этот еkkлезиологический парадокс. И мы можем пользоваться такими аналогиями, поскольку жизнь Церкви является отражением Троицкой Божественной Жизни, но мы должны это делать с осторожностью, помня то важное различие, что Божественная Жизнь Троица, в то время как Поместных Церквей не трое, но много... Много света на проблему отношений между Поместной Церковью и Церковью Вселенской и на их структуру может пролить рассмотрение хорошо известного суждения святого Игнатия Антиохийского, в

котором термин «Кафолическая» в первый раз употребляется в церковной истории: «Где бы ни появился епископ, там да будет можество (народа), (подобно тому) как там, где бы ни был Иисус Христос, там Кафолическая Церковь...». Понимание отрывка Игнатия представляется нам в том смысле, что «как появление епископа на местном церковном собрании делает его Поместной Церковью, так что люди должны следовать за епископом, который их возглавляет, подобным образом присутствие Христа делает всю Церковь Кафолической. Глава ее — Христос, подобно тому, как глава Поместной Церкви — ее епископ. Другими словами, у Поместной Церкви есть видимая глава — епископ, в то время как у Кафолической Церкви, как всецелой, нет видимой главы, но ее Глава — Сам Христос»²⁴.

* * *

Наименование Церкви «Православной» в патристической литературе — явление исключительно редкое²⁵. Автору этих строк известны лишь два случая такого наименования: в Рескриpte Акакию и Павлу святого Епифания Кипрского²⁶ и в «Житии» преподобного Саввы Освященного, написанном около 555 г. Кириллом Скифопольским²⁷. Может быть, эта редкость объясняется тем, что Православие, по справедливому замечанию протоиерея С. Булгакова, «есть, прежде всего, реальность, не определяемая в понятиях»²⁸.

Как таковая, Православная Церковь в своем вероучении и духовной жизни тождественна эпохе первохристианской, что «является наиболее ярко выраженным признаком правой веры»²⁹.

«Тот образ исповедания веры, который мы сохраним, — свидетельствует епископ Феофан, Вышенский Затворник, — тот образ жизни, которым водимся, тот образ освящения, который приемлем, — вообще путь спасения, конем течем, есть тот самый, который водворен на земле апостолами и от них друг-друго-принимательно дошел до нас и среди нас пребывает без всякого изменения — без прибавления и убавления... Прибавлениями, изменениями, развитием могут хвалиться другие общества христианские, отпадшие от единения с истинной Церковью Божией»³⁰.

Основное в миросозерцании Православной Церкви — это радость о Воскресшем Христе Спасителе. «Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?» — эти хорошо известные всем православным людям слова выражают те ликования и надежды, которые неразрывно связаны с верой в Воскресение Господа, той верой, из которой рождалась первая проповедь, возникали древнейшие общины, на которой утверждалось все христианство. «Живот явися, и видехом, и свидетельствуем, и возвещаем вам живот вечный, иже бе у Отца, и явися нам», — с ликованием и торжеством свидетельствуют свв. апостолы (1 Ин. 1, 2). «Аще же Христос не воста, тще убо проповедание наше, тща же и вера ваша» (1 Кор. 15, 14). Но Христос воскрес и «начаток умершим бысть» (1 Кор. 15, 20). Таким образом этот религиозный подъем выливался в определенное миросозерцание, нашедшее свое дальнейшее закрепление в последующей жизни Церкви — в святоотеческом учении. «Не дни скорби и печали учреждаем мы, как скоро возвещается о времени пасхального праздника, — писал святой Афанасий Великий в одном из своих пасхальных посланий, — но, пренеполненные радости и веселия, празднуем мы Пасху... И поистине достойно радости то, что

мы зрим победу над смертью, то есть наше нетление чрез воскресшее Тело Господа»³¹.

Эта радость о Воскресении Христа в Православной Церкви доньше сохраняется и выражается с особой яркостью и силой³². Здесь живет и дышит та радость, которой исполнена была раннехристианская проповедь. Это ликование о воскресении и грядущей славе питало и питает внутреннюю жизнь Православной Церкви, определяло и определяет ее духовный облик. И не случайно, что вся совокупность Поместных Православных Церквей встречает славное Воскресение Христово в один день. «Праздник Пасхи составляет сердце Православия, а вместе и живое свидетельство его полноты и истинности. Он есть ошутительное действие Духа Святого, явление Пятидесятницы, а вместе с тем — явление Воскресшего Христа на земле, хотя и незримо, ибо уже после Вознесения»³³.

Характерна в Православной Церкви и ее литургическая жизнь³⁴.

В сказании летописи о крещении Руси говорится, что когда послы святого князя Владимира, имевшие задание «испытати гораздо» различные верования, дабы избрать лучшее, вернулись из Константинополя, где они были свидетелями патриаршего богослужения, то держали перед князем такую речь: «И приходом же в греки, и ведошаны, идеже служат Богу своему, и не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли: несть бо на земли такого вида, ли красоты такая, и не доумеем бо сказати; токмо то вемы, яко онде Бог с человеки пребывает, и есть служба их паче всех стран. Мы убо не можем забыти красоты тоя»³⁵. В этом сказании наше внимание привлекает, прежде всего, весьма ценное свидетельство о том, что русского человека X столетия поразила впервые ощущенная им благодатная сила и красота православного богослужения, в котором он увидел живой опыт Богообщения. И действительно, сущность православного богослужения можно выразить словами: «Вемы, яко онде Бог с человеки пребывает». Во всем православном богослужении происходит таинственная встреча Бога и человека, мира горнего и земного. Церковное богослужение — это и наше восхождение в молитве к Богу и нисхождение к нам Богочеловека, приемлющего нашу «словесную службу» и подающего нам обильные дары Своей благодати.

Так как человек есть существо духовно-телесное, то и богослужение совершается одновременно духовно и в образах чувственных, видимых. Через эти образы перед нами раскрывается небесное, ибо «Божественный луч не иначе может нам воссиять, как под многоразличными священными и таинственными покровами»³⁶. Полное, насколько это возможно для человека, откровение невидимого Бога, явившегося во плоти, осуществляется в святой Евхаристии. Причастники этого святого Таинства реально приобщаются душой и телом к Божественной полноте (Кол. 2, 9), становятся, по слову святого Кирилла Иерусалимского, «стелесниками и единокровными Христу», «Христоносцами»³⁷. В святой Евхаристии преодолевается «времени текущее естество» и открывается вечность. Божественная литургия разрушает границы и времени и пространства, соединяя нас со всеми — живыми и умершими, за которых возносятся молитвы пред Божиим Престолом. Поистине святая Евхаристия, совершаемая во время Божественной литургии, «есть, — как это хорошо подмечает профессор Н. С. Арсеньев, — центральный нерв жизни Церкви. Здесь переживается присутствие Госпо-

да, прославленного, окруженного сонмами ангелов...; здесь... верные переносятся в иную — высшую плоскость бытия и предстоят со страхом и трепетом; здесь обожается человек, становится общником Божественного естества, общником прославленных плоти и крови Сына Божия; здесь весь мир, как единая семья, призывается к восхвалению Господа, и за весь мир, за всю тварь приносятся молитвы пред Престолом славы»³⁸.

Вслед за Божественной литургией и прочее православное богослужение ведет нас в Царство вечности и соединяет с его гражданами. Весь литургический опыт Церкви убеждает нас в том, что вместе с нами в богослужении предстательствуют Небесные Силы, святые и Божия Матерь.

Своими таинствами и священнодействиями Святая Православная Церковь освящает всю жизнь человека от дня рождения до кончины и после ухода его из сего земного удела не оставляет его, а помогает ему своими молитвами.

Существенной необходимостью православного благочестия является икона. Согласно определению Седьмого Вселенского Собора, Православная Церковь смотрит на икону как на особую форму откровения Горнего мира, явления Вечности во времени. Почитание иконы и поклонение ей есть восхождение молящегося от образа к первообразу, встреча со Христом Спасителем, со святыми. В иконах святые как бы продолжают свою земную жизнь и через них силой благодатного присутствия подают небесную помощь. Чтобы сосредоточить внимание молящегося на раскрытии образа Вечности, явленной во времени, на первом месте в православной иконе стоит оттенение духовной сущности изображаемого. «Каждый святой на византийской иконе, — говорится в одном современном исследовании византийской живописи, — представлен в состоянии бесстрастного аскетического покоя, когда дремлют все его чувства и когда его внутренний взор сосредоточен на созерцании Божества»³⁹.

Душой православного благочестия и его согревающим сердцем служит почитание Богоматери. Призывая сладчайшее имя Иисуса, Православная Церковь, можно сказать, одним дыханием призывает и святейшее имя Богородицы — честнейшей херувимов и славнейшей серафимов. Эта нераздельность любви к Спасителю и Богоматери нашла свое яркое выражение в православной традиции изображать на иконе Пресвятую Деву с Ее Предвечным Младенцем. Трудно найти православную семью, в доме которой не было бы этой святой иконы.

Участие в жизни Православной Церкви неразрывно связано с сопаспятием Христу. Радость о Христе Воскресшем зовет и к нравственному деланию: «Очистим чувства, и узрим неприступным светом Воскресения Христа блистающая...»⁴⁰, «Ненавидящим нас простим вся воскресением...»⁴¹.

Что касается внешней стороны богослужения, то и здесь необходимо сказать, что церковные священнодействия в Православной Церкви не уподобляются каким-либо магическим действиям, влияние которых на человека носило бы механический характер. Напротив, от приемляющих их требуется особое благоговение, ревностное и внимательное приготовление себя к ним. «Людам, не приготовленным к сему, — учит архиепископ Фессалоникийский Николай Кавасила, — Бог и не подал бы освящения... Под этим условием допускает Он и к Своей

Вечери и преподает страшную пищу, как это Он выразил в притче о семени, когда говорил: изыде сеятель — не обрабатывать землю, но — сеяти так, что обработка и все вообще приготовление должно уже сему предшествовать»⁴². Отсюда строгое отношение православного христианина к себе, непрестанный подвиг, смиренное сознание необходимости в этом подвиге помощи Божией. Началом пути к совершенству служит глубокое покаяние: «Откуда начну плакати окаяннаго моего жития деяний?...»⁴³. Вершиной же нравственного очищения является смирение. «Что такое усовершенние себя?» — спрашивает преподобный Исаак Сирий и отвечает: «Глубина смирения... Смиреномудрый несть от мира сего»⁴⁴. «Исповедую, — говорит Вышенский Затворник епископ Феофан, — что всякому ищущему спасения нужно переее всего покаяться с решимостью не грешить более, хотя бы это стоило жизни; затем приступить к таинствам для получения благодати, в укрепление слабых на добро своих естественных сил, далее идти посильно путем заповедей Христовых, среди всех осятительных учреждений и молитвований Церкви, существенно необходимых для возгревания в нас духа благодати, под влиянием подвигов самоотвержения к умерщвлению страстей, пока, наконец, достигнем в светлую область бесстрастия и чистоты, в сию меру возраста исполнения Христова»⁴⁵.

Короче говоря, Православие есть жизнь, «ортодоксия жизни»⁴⁶, а как жизнь оно познается опытно, через причастность к нему, к его «духовному опыту»⁴⁷. Поэтому желающим понять его должным образом можно сказать: «Прииди и виждь».

Эта благодатная жизнь находит свое высшее выражение в идее свободной соборности Православной Церкви, соборности любви, ибо «Православию чужд индивидуализм, ему свойственен своеобразный коллективизм»⁴⁸. За каждым евхаристическим собранием та или иная община Поместной Православной Церкви возносит «словесную сию и бескровную службу» не просто о себе, но о Святой, Соборной и Апостольской Церкви, «о всей во Христе братии». Это литургийное сознание единства проявлялось и проявляется в истории Православной Церкви ощутимо и убедительно.

* * *

Чтобы та или иная Поместная Православная Церковь стала Автокефальной, для этого требуется ряд факторов. Правда, следует сразу же отметить, что в этой области нет единого всеправославного мнения, — почему в число тем будущего Вселенского Собора и включен вопрос об автокефалии⁴⁹, — но, изучая практику Святой Православной Церкви, можно прийти к вполне определенным выводам.

Здесь необходимо коснуться двух вопросов: 1) кто может предоставить автокефалию и 2) кому можно ее даровать.

1. «Без всякаго же прекословия меньшее от большого благословляется», — говорит апостол Павел (Евр. 7, 7). Эта же мысль, но в форме вопросительно-утвердительно, выражена и в Номоканоне при Большом Тренике: «Како бо даст иному, егоже сам не имеет?»⁵⁰. Применяя это наставление Апостола и Номоканона к раскрытию поставленного вопроса, можно с уверенностью сказать, что основать новую Автокефальную Церковь имеет право лишь такой церковный орган, который обладает высшей властью. В ныне действующих Автокефальных Православных Церквах такая власть присуща Поместным Собо-

рам епископов этих Церквей⁵¹. Чем большее число епископов участвует на таких Соборах, тем авторитетнее их решения и тем больше уверенности в справедливости их определений. «Епископа поставляти, — говорит 4-е правило Первого Вселенского Собора, — наиболее прилично всем тоя области епископам». 1-е Апостольское правило несколько сужает этот канон: «Епископа да поставляют два или три епископа», но мысль в обоих правилах одна: меньший поставляется от большего (см. и 2-е Ап. правило).

Естественно, что компетенция Собора епископов Автокефальной Православной Церкви ограничивается пределами юрисдикции своей Поместной Церкви (см. о Соборах в церковных областях — автокефалиях — 2-е прав. Второго Вселенского Собора). Оспаривание такого права каждой Автокефальной Православной Церкви равносильно отрицанию ее автокефалии.

Провозглашение Собором Поместной Церкви новой автокефалии части своей Поместной Церкви влечет за собой необходимость признания этой новой Автокефальной Церкви со стороны всех Поместных Православных Церквей-Сестер. В сем деянии Церквей-Сестер проявляется «единство духа в союзе мира» (Еф. 4, 3)⁵².

Поместный Собор не только властен провозгласить новую автокефалию части своей Церкви, но и отказаться от нее, упразднить ее, вынести постановление о присоединении своей Церкви к другой Автокефальной Церкви. Случаи последнего нередки в истории Церкви. В качестве примера можно сослаться на подобные объединения, происшедшие в текущем веке. Так, в 1919 г. объединились в одну Сербскую Церковь три Автокефальных Церкви: Сербского королевства, Карловацкий Патриархат и Черногорская Митрополия, а также часть Автокефальной Церкви Буковинско-Далматской — Далмация — и Автономная Босне-Герцеговинская Церковь. В том же году произошло подобное объединение в одну Румынскую Церковь Автокефальных Церквей: Румынского королевства, Сибуиской (Германштадтской) Митрополии и части Буковинско-Далматской Митрополии — Буковины.

Не имеют права провозглашать автокефалию части своей Церкви отдельные епископы этой части, ибо, по слову апостольскому, «никто же сам себе приемлет честь» (Евр. 5, 4). Правила: 34-е Апостольское, 9-е Антиохийского Собора и 15-е Двукратного Собора совершенно точно устанавливают, что «епископам всякаго народа» (34-е прав.), «в каждой области» (9-е прав.) должно знать епископа «перваго в них, и признавати его яко главу» (34-е прав.), «в митрополии начальствующаго», без него ничего особенно важного не делать, «кроме того токмо, что относится до епархии» (9-е прав.). Нарушители этого определения подвергаются строгому суду — «быти совершенно чужду всякаго священства» (15-е прав.).

Только в двух случаях каноны допускают отдельным епископам возможность образования (фактически временно) автокефальной части какой-либо Автокефальной Церкви без решения последней: 1) если центральная власть Церкви-Матери, т. е. Церкви, от которой отделилась часть епископов, уклонилась в ересь (см. 15-е прав. Двукратного Собора) и 2) если эта часть окажется совершенно оторванной от Матери-Церкви по каким-либо причинам, главным образом внешним, или же когда центральная власть Церкви-Матери бездействует (см.

37-е прав. Шестого Вселенского Собора). Однако для того, чтобы временная автокефалия стала постоянной, необходимо согласие на это со стороны Матери-Церкви после отпадения указанных причин отделения.

Заключение о том, что постоянную автокефалию может предоставить Церковь-Мать, вытекает из рассуждения о власти, имеющей право провозглашать независимость новой Церкви. То же рассуждение дает основание заключить, что никакая Церковь не полномочна предоставить автокефалию какой-либо части Церкви, находящейся в юрисдикции другой Автокефальной Церкви. Дарование какой-либо Церковью автокефалии части Церкви, пребывающей в ведении иной Автокефальной Церкви, есть антиканоническое вмешательство во внутреннюю жизнь последней, есть прямое, очевидное каноническое нарушение неприкосновенности ее прав.

Наконец, рассуждение о власти, могущей предоставить автокефалию новой Церкви, исключает допустимость провозглашения автокефалии государством (см. 12-е прав. Четвертого Вселенского Собора).

Те Церкви, которые, объявляя свою автокефалию, нарушили один из факторов, обуславливающих ее законность, не признавались ни Матерью-Церковью, ни другими Церквами до тех пор, пока не были прощены и признаны как таковые Церковью-Матерью.

2. Автокефалия дается лишь той Церкви, которая доросла до самостоятельного бытия, которая имеет внутренние возможности существовать независимо от другой церковной власти. Канонические памятники Церкви видят сущность ее автокефалии в том, что как первый ее епископ, так и прочие должны «сами собою совершати поставление» (8-е прав. Третьего Вселенского Собора), т. е. избираться и хиротонисаться собором своих епископов, а не епископами других Церквей.

Этот принцип автокефалии защищали, в частности, отцы Третьего Вселенского Собора, когда Антиохийская Церковь, пытаясь подчинить себе Церковь Кипрскую, совершала «поставления в Кипре» (то же правило). Для того же, чтобы хиротонисать епископа, требуется, как было упомянуто выше, не менее двух епископов (1-е Ап. прав.). А поскольку новый епископ назначается на вдовствующую кафедру — в определенный город (см. изъяснение И. Зонарой 6-го прав. Четвертого Вселенского Собора), то отсюда следует вывод, что для автокефалии Церкви необходимо наличие не менее трех епископов.

Для получения автокефалии стремящаяся к ней Поместная Церковь должна также иметь достаточное количество пастырей и паствы, чтобы ее свидетельство и служение могли совершаться нормально.

Непременным условием для получения автокефалии является выраженное всей христианской Полнотой (клиром и мирянами) данной Церкви мнение, что провозглашение автокефалии требуется пользой самой Церкви и явится условием для более успешного ее развития. Этим мотивом должна руководствоваться и Церковь-Мать в провозглашении автокефалии.

Дополнительными факторами к провозглашению автокефалии могут служить:

- а) прежде бывшая автокефалия той или иной Поместной Церкви, но впоследствии в силу исторических обстоятельств прекратившаяся;
- б) этнический принцип — самостоятельность народа;

в) региональные условия — территориальная отдаленность части автокефальной Церкви, затрудняющая управление ею из центра Матери-Церкви;

г) соображения государственной власти; удельный вес этих соображений зависит от характера отношений между Церковью и государством.

* * *

В истории взаимоотношений Константинополя с другими Поместными Церквами встречаются случаи предоставления Константинополем некоторым Церквам (например, в 1924 г. Польской Православной Церкви) так называемой «неполной», ограниченной автокефалии. Ограничения состояли в том, что Церковь-Дочь должна была брать у Церкви-Матери святое Миро, подчиняться ее суду, обращаться к ней за разрешением важнейших вопросов в церковной жизни, сноситься с другими Церквами лишь через посредство Матери-Церкви, и проч. Поскольку понятие «неполная» автокефалия не только не находит для себя основания в канонах, но даже прямо противоречит каноническому учению, утверждающему, как говорилось выше, равноправность Автокефальных Православных Церквей, то нет какой-либо необходимости останавливаться на нем свое внимание.

То, что было сказано о «неполной» автокефалии, в существующей практике взаимоотношений Поместных Православных Церквей относится к Церквам Автономным.

Термин «автономия» (от греч. *αυτος* (сам) и *νομος* (закон)) вошел в церковное употребление из гражданского права. В светском законе этим термином обычно называлась местная организация, имеющая право на самоуправление в границах основного положения (конституции) государства. Подобный смысл вкладывается и в церковную автономию.

В дополнение к изложенному о «неполной» автокефалии следует сказать, что Автономные Церкви получают от Церкви-Матери Устав, определяющий границы их компетенции. В частности, в Уставе указывается на обязанность первого епископа Автономной Церкви или всех ее епископов поминать во время богослужений имя предстоятеля Матери-Церкви, что, согласно 14-му и 15-му правилам Двукратного Собора, служит свидетельством их зависимости. В определяемых Уставом границах Автономная Церковь сама управляет своей внутренней жизнью.

В отличие от Автокефальной Автономная Церковь не имеет своей самостоятельной цепи апостольского преемства, так как ее первый епископ или все епископы получают посвящение от Матери-Церкви. В связи с этим Автономной Церкви не обязательно иметь определенное минимальное число епископов. Автономной Церковью может быть и митрополитский округ, и отдельная епархия, и приходская община, и даже монастырь. Последнее особенно практиковалось на Афоне. Например, Хилендарский монастырь, согласно типуку его ктитора святого Саввы Сербского, пользовался почти полной независимостью от центрального Афонского управления.

Каноническую автономию Церковь получает лишь от Матери-Церкви, частью которой она и продолжает оставаться. Обычными мотивами к провозглашению автономии служат отдаленность известной части Церкви от места пребывания центральной власти Церкви-Матери, на-

хождение этой части в другой стране, этническое различие — все то, что затрудняет сношения с центральной церковной властью, а также применять к местным условиям общие законоположения.

* * *

Таким образом, Вселенская Православная Церковь состоит из ряда Поместных Православных Церквей. Но, как уже было отмечено в начале статьи и как хорошо сказал профессор богословского факультета Афинского университета И. Кармирис в своем докладе «Кафоличность Церкви и национализм» на Втором Конгрессе православных богословских школ (Афины, 1976 г.), «несмотря на существование Поместных Церквей..., Церковь Христова, как Тело Его, всегда остается неразделенной». Современные Автокефальные Православные Церкви, продолжает тот же профессор, «несмотря на свою административную автокефалию, подлежащую, тем не менее, Всеправославному Собору, живут в неразрывном единстве и любви посредством общей православной веры, богослужения и вообще предания в таинственном единстве Единой Православной Соборной Церкви..., в полноте благодати и жизни Божией».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Сущность Церкви,— утверждает свящ. А. Шмеман,— можно выразить одним словом — единство» (Свящ. А. Шмеман. Церковь и церковное устройство. Париж, 1949, с. 5).

² Прот. С. Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. ИМКА — ПРЕСС. Париж, с. 201.

³ Св. Игнатий Богоносец. К Филадельфийцам. Гл. IV. Писания мужей апостольских. М., 1862, с. 412.

⁴ Св. Ириней Лионский. Сочинения. Пять книг против ересей. Кн. III, гл. 4, § 1. СПб., 1900, с. 225.

⁵ Там же, кн. V, гл. 20, § 1, с. 477—478.

⁶ Св. Александр. Послание. Цит. по: Церковная история Сократа Схоластика. Кн. I, гл. 6. Саратов, 1911, с. 13.

⁷ Св. Афанасий Великий. Творения. Ч. III. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1903, с. 166.

⁸ Еп. Феофан. О Православии с предостережениями от погрешностей против него. Слова. М., 1902, с. 95.

⁹ Проф.-прот. Н. Мейендорф. Кафоличность Церкви. «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1972, № 80, с. 235.

¹⁰ Так справедливо называет св. Киприана канонист Сербской Православной Церкви — еп. Никодим (см. его «Православное церковное право». СПб., 1897, с. 230).

¹¹ Св. Киприан. Творения. Ч. 2. Киев, 1891, с. 180.

¹² Там же, ч. 1, с. 235.

¹³ Еп. Никодим. Цит. соч., с. 230.

¹⁴ Тертулиан. Творения. Ч. 2. Перевод Н. Н. Щеглова. Киев, 1912, с. 32—33.

¹⁵ «Архиереи, управляющие Церквами,— говорится в Православном исповедании,— именуются главами оных: сие должно принимать в таком смысле, что они суть местоблюстители Христовы, каждый в своей области, и главы частные» (Православное исповедание. Ч. I. Отв. 85. М., 1900, с. 59).

¹⁶ Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. Ч. 1. М., 1877, с. 86.

¹⁷ Проф. С. Троицкий. О церковной автокефалии. «ЖМП», 1948, № 7, с. 34.

¹⁸ Из послания Африканского Собора к Целестину, папе Римскому. Цит. по: Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 1901, с. 253.

¹⁹ Проф. С. Троицкий считает, что «термин «Автокефальная Церковь» стал употребляться лишь с начала V века» (Проф. С. Троицкий. Цит. ст., с. 36).

²⁰ В отношении молитв и церковных песнопений каноны предписывают принимать те, которые одобрены «просвещеннейшими» (116-е прав. Карфаг. Собора и 59-е прав.

Лаодиц. Собора). Те же молитвословия, которые «отринуты» отцами, не должны быть вводимы в богослужение (81-е прав. Шестого Всел. Собора).

²¹ *Сократ*. Церковная история. Кн. 5, гл. 22.

²² Например, восемь (со 123-го по 130-е) правил Поместного Карфагенского Собора имеют содержание догматическое.

²³ Митроп. *Андрей Шагуна*. Краткое изложение канонического права Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. § 134. «Христ. Чтение», 1870, ч. 1, с. 987.

²⁴ Архиеп. *Василий*. Кафоличность и структуры Церкви. «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1972, № 80, с. 254—256.

²⁵ Обычно Церковь характеризовалась с древних пор как «Кафолическая».

²⁶ Migne, PG, t. 41, col. 161 V.

²⁷ Палестинский патерик. СПб., 1899, с. 80.

²⁸ Прот. *С. Булгаков*. Цит. соч., с. 159. «Православие,— утверждает Н. Бердяев,— нельзя узнать по оставшимся теологическим трактатам; оно узнается в жизни Церкви и церковного народа, оно менее всего выражается в понятии» (*Н. Бердяев*, Истина Православия. «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1952, № 11, с. 10).

²⁹ Прот. *Г. Флоровский*. Этнос Православной Церкви. «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1963, № 42—43, с. 136. «Православие,— пишет С. Верховской,— есть христианство в его чистейшей форме» (*С. Верховской*. Православие и современность.— «Православие в жизни». Сборник статей под редакцией С. Верховского. Нью-Йорк, 1953, с. 11).

³⁰ Еп. *Феофан*. Цит. соч., с. 22 и 5.

³¹ Св. *Афанасий Великий*. Творения. Ч. III, с. 480—481.

³² «Православие,— свидетельствует Н. Бердяев,— обращено к тайне Воскресения, как к вершине и последней цели христианства... Тайна Воскресения есть предельная тайна Православия... В католичестве мы, прежде всего, встречаем Христа Распятого, в Православии же — Христа Воскресшего» (*Н. Бердяев*. Цит. соч., с. 9).

³³ Прот. *С. Булгаков*. Цит. соч., с. 285.

³⁴ «Православие, прежде всего, литургично,— говорит Н. Бердяев,— оно научает народ и развивает его не столько проповедями и преподаванием норм и законов поведения, сколько самим литургическим действием, в котором дан прообраз преображения жизни» (*Н. Бердяев*. Цит. соч., с. 7).

³⁵ Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1897, с. 59—60.

³⁶ Св. *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. М., 1898, с. 4.

³⁷ Св. *Кирилл Иерусалимский*. Творения. М., 1855, с. 368.

³⁸ *Н. Арсеньев*. О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966, с. 148. Срав. *Б. Бобринский*. Молитва и богослужение в жизни Православной Церкви.— Православие в жизни. Сборник статей под редакцией С. Верховского, с. 255—256.

³⁹ *В. Н. Лазарев*. История византийской живописи. Т. I. М., 1947, с. 33.

⁴⁰ Пасхальный канон, песнь I, троп. I.

⁴¹ Стихира Пасхи на «Слава, и ныне».

⁴² Архиеп. *Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной литургии. § I. «ЖМП», 1971, № 1, с. 59.

⁴³ Великий канон св. Андрея Критского, песнь I, троп. I.

⁴⁴ Св. *Исаак Сириянин*. Творения. Слово 48. Сергиев Посад, 1911, с. 205, 213.

⁴⁵ Еп. *Феофан*. Цит. соч., с. 16.

⁴⁶ *Н. Бердяев*. Цит. соч., с. 4.

⁴⁷ Там же, с. 6.

⁴⁸ Там же, с. 8.

⁴⁹ См. решения и коммюнике Первого Предсоборного Всеправославного совещания. «ЖМП», 1977, № 2, с. 11, 13.

⁵⁰ *А. Павлов*. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897, с. 211.

⁵¹ Вселенские Соборы не провозглашали автокефалии Церквей. Они говорили лишь о правах Автокефальных Церквей и решали по требованию Церквей возникавшие между ними споры по вопросу об автокефалии (см., например, 6-е и 7-е прав. Первого Всел. Собора; 2-е прав. Второго Всел. Собора; 8-е прав. Третьего Всел. Собора; 28-е прав. Четвертого Всел. Собора; 36-е и 39-е прав. Шестого Всел. Собора).

⁵² См. доклад доц.-прот. В. Радугина «Возникновение Автокефальных Церквей и способы их провозглашения» на заседании Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений, проходившем 23 мая 1978 г. в г. Москве.

Вл. ЛОССКИЙ

АЛЕКСАНДРИЯ*

С угасанием эсхатологического духа, характерного для двух первых веков христианской эры, учение о тысячелетнем царстве, или хилизм, постепенно исчезает. В третьем веке против него ведется упорная борьба, главным образом в Египте, сначала Оригеном, а затем его учеником св. Дионисием Александрийским. Причину, по которой эти чаяния грядущего царства живущих на земле в соединении с Богом праведников начинают казаться лишены смысла, не следует искать только в наивно-материалистическом характере, который они иной раз принимали, как, например, у Папия, против чего возражал св. Ириней, — или же в экстравагантных претензиях дискредитировавших хилизм сектантов монтанистов. Растущую оппозицию против учений о возникновении некоей новой эры, отмеченной новым и очевидным Божественным проявлением, можно лишь отчасти объяснить аллегорическим образом мыслей, свойственным молодой христианской школе Александрии, не хотевшей быть связанной одной только иудейской «буквой» и искавшей в священных текстах их духовный смысл. И если идею о некоем новом этапе приобщения Богу в образе грядущего царства праведников и отстраняли, то делалось это с целью показать, что путь к степеням этого совершенства открыт христианам уже и в настоящем, в духовной жизни, посвященной созерцанию Бога. Подобный идеал созерцательной жизни по своей форме слишком напоминает, по крайней мере при своем возникновении, эллинскую мудрость, в особенности же когда созерцание, как состояние наилучшее, самоцель христианина, противопоставляется деланию.

Протестантский богослов Андерс Нигрен, о котором мы уже упоминали в предыдущей главе, видит здесь результат подмены христианской «агапи» языческим «эросом». «Не заметили того, — говорит он, — что между эсхатологическим видением Бога... и мистическим Его созерцанием пролегла бездна и что первое и выражает совершенную реализацию христианского Богообщения». Таким образом вся христи-

* Третья глава из книги: Vladimir Lossky. *Vision de Dieu*. Neuchatel (Suisse), 1962. Перевод с французского. Предисловие к этой книге проф.-прот. Иоанна Мейендорфа напечатано в «Б. тр.», 8, с. 231—232; глава I: Предание отцов и схоластика, и глава II: Боговидение в библейском образе мысли и богомыслии отцов первых веков, — напечатаны в «Б. тр.», 18, с. 118—135; глава VIII: «Видение Бога» в византийском богословии и глава IX (последняя в книге): Паламитский синтез, — напечатаны в «Б. тр.», 8, с. 187—203.

анская мистика представляется ему отклонением от первохристианских учений, она — их платоническое искажение.

Независимо от Нигрена к таким же выводам об идеале созерцательной жизни приходит и о. Фестюжьер. В своей статье «Аскеза и созерцание»¹ он говорит: «С начала III века параллельно традиции характерно христианской наблюдается влияние иной традиции, в которой идущее от Иисуса смешивается с элементами языческой мудрости и порой ею полностью поглощается. Истоки этого движения совершенно очевидны: это — Александрийская школа, Климент и Ориген»². И о. Фестюжьер на этом не останавливается: он, как и Нигрен, хотя и с оговорками, видит почти во всей умозрительной мистике последующих веков результат синтеза, симбиоза между Афинами и Иерусалимом. «Можно легко проследить звенья этой цепи: на Востоке — это учителя созерцания Евагрий, Григорий Нисский, Диадок Фотикийский, Псевдо-Дионисий, на Западе — Августин, и — в том, в чем он следует за Августином, — Григорий Великий»³.

Когда в дальнейшем мы будем рассматривать учение о Боговидении Григория Нисского, Диадокха и Дионисия, то попытаемся дать себе отчет, в какой мере мы можем согласиться с тезой о. Фестюжьера. А пока ограничимся беглым рассмотрением темы Боговидения у великих Александрийских учителей — Климента и Оригена, в которых о. Фестюжьер и видит основоположников того, что он называет «философической духовностью». Он определяет ее следующим образом: «Это — мистика интеллектуальная или сверхинтеллектуальная, которая приводит к образу жизни исключительно созерцательному, не оставляющему ни малейшего места действуюнию, даже если последнее движимо любовью. Быть совершенным — значит созерцать, а созерцать — это видеть Бога видением непосредственным»⁴.

* * *

Климент Александрийский родился около 150 года; он преподавал в Александрии вплоть до 203 г., когда гонения Септимия Севера принудили его покинуть этот город. Скончался он примерно в 215 г. Основные его труды «Протрептик», или «Увещание эллинам», где он обращается к внешним, к язычникам, затем «Педагог», предназначенный оглашенным или нуждающимся в поучении простым верующим, наконец «Строматы», составленные как мозаика из разнородных подчас частей и содержащие в себе как бы начатки учения для христиан более сознательных.

В этой заботе распределить свое учение в зависимости от степени совершенства читателя проступает известный эзотеризм, и Климент иной раз выражает свою мысль терминами, сознательно заимствованными из языческих мистерий. Так, он отмечает, что греческие мистерии начинаются с очищения, которое аналогично христианской исповеди. Затем следует посвящение в «малые мистерии» (*μικρα μυστηρια*), как бы обучение или научная подготовка к «великим мистериям» (*μεγαλα μυστηρια*) или тайнам, когда уже не обучаешься, а созерцаешь данную реальность. Это — *ελοπεια*, высшая ступень христианского посвящения, Богосозерцание, достижимое путем анализа. Климент дает нам пример подобного интеллектуального действия, завершающегося созерцанием.

Исходя из какого-нибудь тела, мы производим ряд абстракций и прежде всего упраздняем его физические качества. Остается опреде-

ленная протяженность. Устраняя измерения высоты, ширины и длины, мы получаем точку, занимающую известное пространственное положение, известную единицу, некую умпостижимую монаду. Если затем мы отбросим всё, что может быть свойственно существам как телесным, так и безтелесным, то мы «ринемся» (απορριφομεν) в величие (μεγεθος) Христа; если же от величия посредством святости перейдем к «бездне» (βαθος), то обретем известное познание Бога «Вседержителя» (Παντοκρατωρ), познавая не то, что Он есть, а то, что Он не есть⁵.

Этот текст Климентя, в котором мы видим как бы наметки отрицательного — апофатического — пути Богопознания, напоминает аналитическое рассуждение, которое спустя шестьдесят лет после Климентя опишет в своей 6-й Эннеаде Плотин. Его путь интеллектуальных абстракций, путь «упрощения» (απλοσις) или сведения к единому, также приводит к известному опыту, экстатический характер которого у Плотина выражен более ярко, нежели у его христианского предшественника. У Плотина всякое познание упраздняется в состоянии экстаза, где нет больше ни субъекта, ни объекта, а только опыт совершенного отождествления с Единым. Но создается впечатление, что когда Климент предлагает познать Бога в том, что Он не есть, он все же остается в сфере интеллектуальной, хотя прежде чем дойти до этого негативного познания и следует — как он говорит — перейти за грань монады умпостижимой, «ринувшись в величие Христа», дабы затем «путем святости» достичь бездны Отца. Место это несколько туманно. Пока мы касаться его не будем. Но одно нам ясно: здесь речь идет о таком созерцании, которое, вместе с о. Фестюжьером, мы можем отнести к мистике интеллектуальной или сверхинтеллектуальной.

Объектом подобного созерцания является Бог, Который Единое превосходит, Который превышает единства⁶. Все понятия, которые можем мы о Нем иметь, — «не имеют формы»⁷. Действительно, к Нему не приложимы ни род, ни различие, ни вид, ни индивид, — ни одна из всех логических категорий. Он — и не акциденция, и не то, к чему акциденции прилагаются. Он — и не целое, и не часть. Можно сказать, что Он бесконечен, ибо у Него нет измерения; Он не имеет ни вида, ни имени. И если мы неусузно и называем Его — Единое, Благо, Дух, Само-бытие, Отец, Бог, Творец, Господь, — то вместо того, чтобы Его именовать, мы, чтобы сосредоточить свою блуждающую и сбивчивую мысль, пользуемся именами самыми прекрасными, какие только можем найти для вещей нам знакомых⁸. Если Бога познать трудно, то выразить Его невозможно». Это в своем «Тимее» говорит Платон, потому что Платон читал Библию (Климент никогда не сомневался в том, что и Пифагор, и Платон, и стоики, все они обретенное ими знание о Боге позаимствовали в священных книгах евреев). Поэтому Платон, зная о восхождении Моисея на гору Синай, знал и то, что путем «святого созерцания» Моисей смог достичь самой вершины умпостижимого⁹. Чем же еще могло это быть, как не столь трудно постижимой «сферой Бога», которую Платон называет «сферой идей», узнав от Моисея, что Бог есть сфера, ибо Он полностью всё в Себе содержит¹⁰. Обнаружить Его мы можем чистым и внетелесным взлетом мысли только издали, как бы в зеркале, а не лицом к Лицу¹¹. Итак, в образе мыслей Климентя Александрийского философия Платона и священный текст составляют неразделимую амальгаму и друг друга дополняют, взаимно друг друга раскрывают.

Поднявшись до вершин сущего — до «идей», мы можем мысленно охватить то, что их превосходит, то есть Благо (αγαθόν), достигая таким образом самого предела умопостижимого, согласно Платону¹². Взойдя на эти вершины, Моисей вступает в мрак (υνοφος), идет навстречу Невидимому и Неизреченному. Мрак означает неверие и невежество толпы, которая неспособна к познанию Бога. Действительно, св. апостол Иоанн говорит нам, что «Бога не видел никто никогда. Единородный Сын, Который в лоне Отца, Он явил». Лоне Отца и есть то Невидимое и Неизреченное, которое Моисей встречает во мраке. Поэтому некоторые и называют Его βαθος — глубиной, бездною, ибо Она всё содержит и всё объемлет в Своем лоне. Это и есть объяснение того неясного места, которым Климент заканчивает путь интеллектуального анализа порывом в «величие» Христа, от Которого нужно дойти до «бездны» Отца Вседержителя, Самого по Себе неуловимого и бесконечного. Таким образом климентовское «величие Христа» соответствует той «сфере идей», той вершине, до которой Платон сопровождает Моисея. Отсюда «святостью» достигаешь бездны Невидимого и Неизреченного. Не есть ли эта «святость» то αγαθόν, платоновское Благо, превышающее сферу идей? Как бы то ни было, но Моисей стоит перед Богом «Нерожденным», перед «Неведомым Богом», проповеданным апостолом Павлом афинянам, Богом, познаваемым только божественной благодатью и Словом, Которое «у Бога»¹³. Если Моисей просит Бога Себя ему явить, то делает это потому, что Бог дает ему знание о Себе только через Свою силу. «Всякое интеллектуальное искание — сомнительно и слепо без благодатного познания, идущего от Бога через Сына»¹⁴.

Можно было бы ожидать, что теперь Платон отступит перед Моисеем, что спекулятивное мышление философа затмится перед откровением Живого Бога, сообщающего Свою благодать через Сына. Однако в богомыслии Климента именно Платон разъясняет нам, что же есть благодать; Бога можем мы познать только по подаваемой Им добродетели. Ведь Платон, — говорит Климент, — упоминает в своем «Меноне» о некоей подаваемой Богом добродетели, которая посылается нам «божественным жребием». Это собственно и есть «способность к познанию»¹⁵. Здесь мы в сфере александрийского образа мыслей, в самом очаге мышления эклектического и синкретического, в котором уже издавна религия откровения вычурно сочеталась с элементами эллинистического умозрения. Еще за пятьдесят лет до Климента Александрийского Филон Иудей говорил о силах (δυνάμεις), в которых Бог открывался Моисею, в терминах платоновской философии. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в представлении вскормленного греческой философией христианского учителя Боговидение соответствует состоянию описанного Платоном совершенного созерцания «Вечносущего».

У Климента христианское совершенство состоит в познании Блага и уподоблении Богу¹⁶. Цель христианина — познать или увидеть Бога¹⁷. Совершенный гносис есть вечное созерцание — αιδιος θεωρια¹⁸ и в этом смысле он — выше веры. Если, отходя от язычества, мы обращаемся к вере, то от веры должны восходить к гносису¹⁹. Чтобы обладать познанием, недостаточно быть христианином; дар этот следует умножать жизнью, посвященной созерцанию, путем отсечения страстей и достижения состояния бесстрастия. В устах Климента аскетический

идеал такого бесстрастия не очень отличается от бесстрастия стоиков: только совершенный христианин, достигший бесстрастия, обладает даром знания, он — истинный гностик. Необходимо тут же отметить, что климентовский гностик не имеет ничего общего с теми еретиками, которых называют «гностиками» и которых Климент бичует как «псевдо-гностиков». Поэтому, по мысли Климента, христианские гностики — не какая-то отдельная «каста», отличная по своей духовной природе от остальных людей, которые или обязательно телесны, или обязательно душевны. Истинные гностики — это христиане, достигшие совершенства, предложенного всем без исключения упражнением в созерцательной добродетели. «Гностик, — говорит Климент, — поскольку он любит единого истинного Бога, — человек совершенный, друг Бога, поставленный в достоинство сына». Названия благородства, познания, совершенства проистекают от Боговидения, высочайшего преимущества, дарованного душе гностика, ставшей совершенно чистой, удостоившейся, как говорит Писание, вечного видения Бога лицом к Лицу, видения Бога Вседержителя²⁰. Это есть видение Бога Отца — Того Бога Невидимого, той Бездны, которая содержит в Своем лоне величие Слова со всем миром идей. Оно предуготовано для «чистых сердцем», для гностиков, достигших предельного совершенства. Но мало кто может дойти до глубин гносиса²¹. Большинство людей питается молоком, знанием несовершенным, катехизисным, верой людей простых и телесных. Твердая же пища — достоверное откровение Будущего Века, видение лицом к Лицу²². Оно немислимо на земле, и один только гносис может дать его посмертно.

Однако от описанного Климентом гностика у нас создается впечатление, что уже в земной жизни он наслаждается совершенным знанием, в котором уже и не остается места для тайны²³. Примерами истинных гностиков Климент считает Иакова, Петра, Павла и других апостолов. Гностик — всё знает, всё понимает, даже и то, что другим кажется непонятным²⁴. Не есть ли гносис способность разумной души подвизаться в познании и таким образом обеспечивать человеку бессмертие?²⁵

Итак, в представлении Климента созерцание является высочайшим блаженством и в это созерцание вовлечена почти что одна только интеллектуальная сторона человека. Это блаженство равнозначно знанию, и нам представляется, что очень далеко отошли мы от эсхатологического Боговидения такого отца Церкви, как св. Ириней, и что в самой идее блаженства произошло какое-то расщепление: с одной стороны — нетленная жизнь блаженных, соучастников превечного света Отца, распространяемого Христом прославленным; с другой — этот гносис, это интеллектуальное созерцание, это постижение Непостижного, которое Климент превозносит как самоцель совершенных христиан. Действительно, мы не можем не видеть этого расхождения между Живым Богом Библии и Богом платоновского созерцания, расхождения, раскалывающего саму полноту вечного блаженства, когда мы слышим такое высказывание Климента: «И я дерзну сказать, что тот, кто занимается гносисом ради самой божественной науки, ее не постигнет, если он думает о своем спасении. Разум, в силу свойственного ему качества, всегда старается быть в действии, и этот всегда действующий разум, ставший, благодаря своей непрерывной напряженности, сущностью гностика, преобразовывается в вечное созерцание и превра-

щается в живую субстанцию. Поэтому, если бы гностику предложили выбор между познанием Бога и вечным спасением, предполагая, что это — вещи различные (по сути же дела они — совершенно тождественны), он без всякого колебания выберет Богопознание²⁶.

Как бы Климент ни оговаривался, созерцание Бога и вечное спасение оказываются у него здесь разделенными, хотя бы и мысленно, и гносис превознесен над спасением. И хотя он и говорит, что вера возводит нас к гносису любовью (*αγάπη*), любовь эта в будущем веке перед гносисом упразднится и именно гносис займет то исключительное место, которое апостол Павел предназначает «*αγάπη*» — любви. Понятие климентовского гносиса напоминает нам некоторые места из «Поймандрес», появившегося в Египте собрания сочинений так называемых «герметических», в которых знание представляет из себя некую обожествляющую форму, посредством которой поднимаешься к сфере неподвижных звезд²⁷. Само мышление, от божественной сущности неотделимое, приводит людей к Богу²⁸, таким образом мы обретаем спасение путем знания, превышающего веру. Климент упоминает о писаниях Гермеса Трисмегиста²⁹, но никогда, насколько мне известно, на них не ссылается. И если он неясно формулирует свое учение о видении божественной сущности, то это происходит оттого, что тогда, для обозначения единой природы трех Лиц, термин «усия» не вошел еще в употребление. Однако в Богомыслии Климента мы находим все доктринальные элементы, позволяющие утверждать возможность созерцания божественной сущности. Для Климента божественная сущность равнозначна бездне Вседержителя.

Таким образом, тема Богосозерцания, которая неизбежно должна была возникнуть в христианском мышлении, первоначально выступает в формах, еще не освободившихся от влияний, чуждых христианскому вероучению. Климентовские гностики, составляющие внутренний, — хотелось бы сказать «эзотерический» — круг в Церкви, в его образе мыслей соответствуют христианам, достигшим совершенства, святым, пребывающим в непрестанном общении с Богом. Их жизнь почти что неизбежно должна заканчиваться мученичеством. И здесь мы узнаём идеал святости, свойственный христианам эпохи гонений. Но портрет гностика не списан с натуры: он не отражает типа конкретного святого. Это — литературная фикция, где Климент облачает в христианский наряд образ того интеллектуального созерцателя, которого он нашел вне жизненного опыта Церкви. И только конкретная реализация аскетической жизни вытеснит эту платоническую утопию практикой созерцания чисто христианского, которое в новом аспекте снова будет соответствовать эсхатологическому видению св. Иринея.

* * *

Мысль Оригена (около 185—254 или 255) сравнительно с Климентом, чьим учеником он был некоторое время в Александрийской дидакалии, более четка, менее расплывчата. Климент — прежде всего моралист; Ориген — богослов, экзегет, апологет и учитель аскетической жизни. Для него христиане тоже разделяются на две категории: одни — верят, другие — знают. Однако каждый христианин должен стремиться к познанию. Итак, Откровение относится как к простым, так и к совершенным. Одним оно дает учение нравственное, другим дает «гносис», учение о Троице или «теологию»³⁰. Бог открывает Себя

в священном тексте Писаний по мере того, как мы отрываемся от его буквального смысла — иудеям только он и доступен, — чтобы проникнуть в его духовный смысл, открытый христианам. Но и здесь существуют градации. Когда апостол Павел обращается к Коринфянам как «не знающий» и желающий проповедовать одного только Христа распятого, он обращается к простым. И, наоборот, когда апостол Иоанн в прологе к своему Евангелию говорит о божественном Логосе, он обращается к тем, кто способен познавать³¹. В общем, то, что относится к человечеству Иисуса Христа — принадлежит *икономии* (домостроительству) и предлагается вере простых; то, что относится к Божеству — есть область богословия и предназначается для совершенных, для способных к созерцанию.

Эти две различные стадии совершенствования осуществляются в двух различных образах жизни: в жизни деятельной и жизни созерцательной. (Различие это заимствовано у стоиков.) Ориген первый сделал из Марфы и Марии, в повествовании евангелиста Луки, образы жизни деятельной и жизни созерцательной³². «Деятельные» занимают внешний двор храма, «созерцающие» входят в Дом Божий³³. Различные части Иерусалимского храма соответствуют степеням совершенства в познании. Так, двери, отделяющие внешний двор от святилища — суть двери познания: это — первое созерцание, созерцание существ телесных и бестелесных. Святое Святых есть познание Бога³⁴. Итак, христианам надо пройти три этапа: первый — это *πρακτικη* (делание) — борьба за бесстрашие (*αλαθεια*) и любовь; второй — *φυσικη θεωρια* (естественное умозрение) — познание тайн сотворенного, и третий — *θεολογια* (богословие) — познание Бога в Логосе. Ориген был прежде всего экзегетом, поэтому он обращается к Священному Писанию и предлагает проходящим первый этап — Притчи, как советы нравственные; проходящим второй этап — книгу Экклезиаста, раскрывающую тщету существ тварных и понуждающую искать познания Бога — и, наконец, третьим — Песнь Песней, которая, воспевая брак человеческой души с Логосом, учит созерцанию Бога.

Именно эта третья ступень, область «теологии» прежде всего нас и интересует в исключительно богатом и сложном Богомыслии Оригена. Что же, собственно, представляет собой эта «теология», познание Бога в Логосе, которое для Оригена одновременно есть и Богосозерцание, и высочайшая ступень христианского совершенства?

Совершенство есть уподобление Богу. Философы, конечно, тоже это говорили. Но не сами нашли они эту истину: они позаимствовали ее из священных книг евреев, где в книге Бытия Моисей повествует о том, что человек был сотворен по образу и подобию Бога. «Образ» нам уже дан; «подобие» же есть возможность достигать совершенства, которое обретет всю свою полноту лишь по окончании времен, когда Бог будет «всяческая во всех»³⁵. Ориген далее определяет это состояние совершенства: «Бог будет всем во всё» означает, что Он будет «всем» даже в каждом из нас. И в каждом будет Он «всем» в том смысле, что всё, что может чувствовать, понимать или мыслить ум, очищенный от всякой греховной скверны, омытый от всякого лукавства, — было бы Богом; чтобы не видел он ничего иного кроме Бога, чтобы Богом он обладал, чтобы Бог был для него модусом и мерой всех его движений; таким образом Бог и будет «всем»³⁶. Это и есть обожненное состояние, то соединение с Богом, которое осуществляется путем исключения вся-

кой иной цели совершенствования, Бог так становится «всем», что ум человека ничего другого, кроме Него, уже не знает. Если ум человека, по слову апостола Павла, на которое часто ссылается Ориген, становится «единым умом с Богом», то это именно потому, что в полноте своей сознательности ум «охватывает» Бога, Который и становится единственным его содержанием. Обожение совершается через созерцание. Бог становится «всяческая во всех» путем Его познания каждым человеком в отдельности.

Естественно, что такое познание неотделимо от любви. Ориген был слишком хорошим экзегетом, чтобы не помнить места, занимаемого любовью (αγάπη) в Боговидении святых апостолов Иоанна и Павла. По мере возрастания познания, всё сильнее и сильнее возгорается любовь³⁷. Поэтому слово ψυχή — душа, — которое Ориген производит от ψυχος — холод, означает для него охладевшую духовную субстанцию, утерявшую из-за удаления от Бога свою первоначальную пламенность.

То первозданное состояние, в котором был сотворен человек, соответствует его состоянию конечному: Бог, ставший «всяческая во всех» посредством созерцания. Действительно, когда книга Бытия повествует нам о сотворении неба «в начале», а затем говорит о том, что на следующий день была сотворена твердь, речь идет о двух различных небесах: о небе духовном и о небе телесном. «Первое небо, — говорит Ориген, — то, которое мы определил как небо духовное — это наш духовный ум (νοῦς, или mens), иначе говоря — наш «духовный человек, видящий и созерцающий Бога; а небо телесное — это человек, видящий очами телесными»³⁸. «Внешний человек» — уже деградация совершенного состояния, состояния человека духовного. Второй день творения с его численностью и множественностью уже есть отход от единства, нисхождение на более низкий уровень. Этот день отмечает начало времени. По мысли Оригена, с этого момента сотворение мира сопровождается ниспадением совершенных существ, созданных «в начале», в существование временное и материальное. «Начало» (αρχή), в котором Бог творил в первый день, — это Слово, Логос. Поэтому творение первого дня есть акт не временный, «до» или, вернее, «вне» времени. Говорить о предсуществовании душ в учении Оригена неточно: ведь идея временной последовательности с ее «до» и «после» — неприложима к соотношению между вечностью и временем. Здесь речь идет скорее о предвечном творении в Логосе, о первозданном, чисто духовном существовании, и о его деградации, о его физическом искажении в результате падения. Видение Бога было истинным бытием духовных существ, созданных в Логосе; Бог был содержанием этой совершенной жизни тварных умов³⁹. От Него отпадая, умы перестают быть тем, чем были. Ум (νοῦς, или mens) меняет свой экзистенциальный уровень, переходит в другой, становится душой, ψυχή входит в исторический процесс, чтобы путем созерцания восстановить свое первозданное состояние чистого ума⁴⁰.

Душа, хоть она и есть деградированная духовная субстанция, все же сохраняет некую родственность или соприродность с Божественным Логосом, поскольку она сохраняет свое разумное бытие, что дает ей возможность быть причастной Логосу, быть по Его образу⁴¹. Совершенство образа есть подобие, которое есть Боговидение — это и первозданное состояние ума и его состояние конечное. Возвращение к Боговидению в Логосе (θεολογία), восстанавливая «подобие», осущест-

вляет совершенное соединение с Богом, Который снова становится «всяческая во всех».

Такое соединение с Богом через Боговидение представляется Оригену столь тесным и нерасторжимым, что, утверждая реальность ипостасного соединения божества и человечества в Личности Христа, он объясняет ее Боговидением, свойственным душе воплотившегося Христа. Не следует забывать того, что для Оригена душа Христа, вернее, Его ум существовал прежде, т. е. существует вне воплощения. Душа эта никогда не подвергалась падению, как души человеческие, как другие умы, и в акте Боговидения пребывает вечно соединенной с Логосом. Таким образом воплощение Христа представляется ему лишь соединением этой совершенной души, или ума, с телом человеческим, тем соединением, посредством которого Превечное Слово по Своей воле вступает в исторический процесс, становится человеком⁴². Поскольку душа Христа непрестанно видит Бога в Логосе, постольку и тело Его этим видением обожено, одухотворено. Ориген первый сформулировал учение, получившее впоследствии название «перихорезис», или взаимопроникновение свойств. Такое взаимопроникновение качеств телесных, духовных и божественных для Оригена в личности воплотившегося Христа осуществляется Боговидением. Именно оно и обоживает человечество Христа, а через Его человечество — человечество всех нас.

Вочеловечившись, Христос соединился с человеческой природой во всей ее целостности⁴³. Созидая Церковь⁴⁴, Он соединяет ее в Себе как разрозненные члены единого тела. «Поскольку мы, еще не совершенные, пребываем в грехе, Он пребывает в нас отчасти, и поэтому мы знаем отчасти, и пророчествуем отчасти, до тех пор, пока тот или иной член не достигает той меры, о которой говорит апостол: «уже не я живу, но живет во мне Христос». Это, совершающееся в церковном теле, постепенное соединение со Христом представляется Оригену мистическим браком человеческой души с Божественным Логосом, аллегорически описанным в Песни Песней. В этом соединении человек, со своими смертными, искаженными человеческими чувствами, обретает некое иное чувство, — чувство бессмертное, духовное, божественное⁴⁵. «Новое зрение — к созерцанию вещей сверх-телесных; слух, способный различать голоса, в воздухе не раздающиеся; вкус — в наслаждение живым хлебом, спешшим с небес; обоняние, проникающее в то, что заставило Павла сказать «Благоухание Христово»; осязание, которым обладал Иоанн, когда говорил, что своими руками осязал Слово жизни»⁴⁶. Здесь мы видим как бы первый набросок учения о духовных чувствах⁴⁷. Действительно, это учение позднее найдет свое развитие, например, у св. Григория Нисского. Что же до самого Оригена, то его радикальный спиритуализм не позволяет ему полнее развить эту идею об одухотворенных или преображенных чувствах в их восприятии божественных реальностей. В своем *Περὶ ἀρχῶν* (О началах) он, однако, оговаривается и отмечает, что часто мы к душе относим способности, принадлежащие органам чувств; так, когда говорим, что «видим очами сердца», этим хотим выразить, что наша интеллектуальная способность постигает нечто умозрительное⁴⁸. Если сказано «Бога не видел никто никогда», то для существ, одаренных разумом, это означает, что Он невидим очами телесными. Ибо одно дело — видеть, другое — знать. Быть видимым и видеть — свойственно

реальностям телесным; быть познаваемым и познавать — свойство природ умозрительных⁴⁹. Всё, что мы можем почувствовать и познать о Боге, будет лишь небольшой искоркой света, которая не сможет дать нам никакого представления о всепревосходстве божественной природы⁵⁰. Здесь в христианской литературе впервые появляется тема «искры». Тема эта будет широко развита на Западе и займет центральное место в системе Мейстера Экхарта, хотя и в совершенно ином значении, не имеющем ничего общего с учением о духовных чувствах.

В своей 27-й Беседе на книгу Чисел Ориген толкует «остановки» израильского народа в пустыне как этапы по пути к Боговидению. Это «исход» души, постепенно освобождающейся от телесных привязанностей. В начале пути к первым опытам божественного примешиваются искушения. Логос укрепляет душу видениями или посещениями, соответствующими, вероятно, восприятию божественного духовными чувствами, первыми соприкосновениями души с Богом. Но на более высоких ступенях видения прекращаются и уступают место гносису, озарению чисто интеллектуальному, которое стремится стать, и даже уже и есть — созерцание — *θεωρία*. Впрочем, в гносисе интеллектуальные элементы появляются только в начале: они всё больше и больше исчезают по мере того, как душа соединяется с Христом, как совершается ее духовный брак с Логосом. Этот брак еще не есть вершина восхождения души. Она вышла из сферы телесного, перешла за грани умозрительного, за сферы небесные⁵¹; но если она уподобилась Христу, если стала «единым умом» с Логосом, — то для того, чтобы узреть в Нем Бога Невидимого. В Логосе душа — образ (*εἰκὼν*); в видении Бога она возвращает себе утерянное подобие (*ομοίωσις*), снова обоживаясь, становясь умом совершенным. Действительно, если «очищенный ум превзошел всё, что от материи, то это для того, чтобы придти к благому концу — к Богосозерцанию и тем, что он созерцает — обожиться»⁵². Таким образом восстановление первоначального состояния, в котором душа — *ψυχή* — снова становится умом — *νοῦς*, совершается путем соединения в Едином Сыне в видении Бога⁵³. «И тогда, — говорит Ориген, — будет только одно действие тех, кто приходит к Богу через Слово, Которое у Бога: это — действие Богопознания, чтобы таким образом в познании Отца не оставалось бы ничего иного, кроме одного Сына, ибо Сын — Тот Единственный, кто познал Отца»⁵⁴.

Некоторые критики (Фелькер) считали, что по мысли Оригена в подобном соединении во Единого Сына, созерцающего Отца, человеческий ум совершенно отождествляется со Христом, в Нем обезличивается. Тогда это было бы состоянием экстаичным, выходом из самого себя, подавлением личного сознания. М. Пюш, в своей рецензии на книгу Фелькера, и Лиске, в труде «Мистика Логоса у Оригена»⁵⁵, убедительно доказывают, что Ориген был очень далек от подобного понимания соединения с Логосом. У него слово «экстаз» почти всегда имеет смысл pejоративный; он — безумие, потеря умственного равновесия. Когда Ориген говорит о душевных состояниях, которые могут соответствовать экстазу в смысле положительном, он употребляет выражение «резвенное опьянение» — (*νιφάλιος μεθύη*), оксиморон, позаимствованный им у Филона, который впредь будет иметь распространение в христианской литературе. Божественный Логос не подавляет сознания человека, а переносит его ум за пределы реально-

стей человеческих. Ориген говорит, что человек может перестать быть человеком во время этого перехода, приводящего к существованию духовному, но от этого он не теряет своего личного сознания.

Логос — последний этап, но все же Он — этап, долженствующий привести к Боговидению. Если Логос «у Бога», значит Он — Бог; и поистине не был бы Он Богом, если бы не был «у Бога», в непрестанном видении бездны Отца⁵⁶. Также и созданные по образу Логоса, соучаствуя с Ним в этом видении, становятся богами. Не через Логос, не Его посредничеством, но *в Нем и с Ним* умы людей, достигших совершенства, видят Отца в непосредственном видении или познании.

Здесь следует отметить, что для Оригена Сын, хотя и той же сущности, что Отец, хотя Он — Бог по Своей сущности (*κατ' ουσίαν*), а не по причастности, все же Он — Бог вторичный, подчиненный Отцу в качестве орудия Его проявления. «Ведь сказано: «Кто Меня видел, видел Отца, пославшего Меня», а не «кто видел Отца, видел Меня»; следовательно, видеть можем мы только исходя от Сына, от Сына восходя к Отцу. Как ступени храма вели к Святому Святых, так Сын содержит в Себе ступени, ведущие от Его человечества к Его Божеству, к тому, «что Он есть». Существует известная градация в познании Бога; нарушая этот порядок, мы не можем достичь совершенного познания Отца. Так не можем мы видеть Отца, чтобы затем познать Премудрость или Истину, но от Премудрости Божией восходим к Отцу Премудрости. Сначала познав Истину, можем мы потом достичь видения сущности или могущества и природы Бога, которая сущность превышает»⁵⁷.

Как и Климент, Ориген раскрывает нам то, что является объектом Богосозерцания, последней целью созерцания — *θεωρία*, пределом богословия — *θεολογία*. Это — сама сущность или «свойство и природа Бога, превосходящая сущность», которую умы, достигшие совершенства, восстановленные в своем первоначальном состоянии, видят, или, точнее, познают совместно с Единым Сыном, будучи единими с Ним в этом действии видения. Если Сын, вопреки тому, что Он, по учению Оригена, той же сущности, что Отец, представляется ему «ступенью» к видению сущности, то это происходит потому, что для Оригена Отец есть самосущность, первичная простота Божественной природы, именно эта Божественная природа — Отец, или просто «Бог», и является объектом обоживающего созерцания в будущем веке. И еще в другом месте⁵⁸ Ориген нам говорит, что «Бог — природа простая, не терпящая в Себе никакого добавления»; «всесторонне Единица и как бы Единство и Ум, Он — источник, в котором берет свое начало всякая разумная или духовная природа». «Простота божественной природы состоит как бы в одном единственном виде (*species*), в виде Божества».

Таким образом мы удостоверились в том, что видение Бога в Его сущности заключено у Оригена в рамки интеллектуалистического учения, где видение означает знание (*гносис*), а знание в конечном счете равносильно созерцанию умопостижимых реальностей. Здесь мы уже далеки от эсхатологического видения св. Иринейя, в котором превечный свет Отца проявляется в прославленном теле Сына, чтобы сообщить воскресшим людям нетленность вечной жизни, соучастие в жизни божественной. В александрийском богословии появляется новая тема — тема мистического созерцания. Но она еще слишком связана с интеллектуалистическим идеалом созерцания платоников.

Неверно говорить о платонизме отцов каждый раз, когда речь заходит о созерцании, и ограничивать подлинно христианское Боговидение одним его эсхатологическим проявлением, как делает это Нигрэн. Проблема Богообщения в Богосозерцании так или иначе должна была встать перед духовным опытом христиан. Созерцание — постоянное не одних только платоников, а если бы оно и было таковым, то платонизм, в широком смысле слова, просто означал бы всякую духовную устремленность к приобщению вечным реальностям, в котором ступени созерцания соответствовали бы постепенному обожению существ человеческих, пребывающих в состоянии условном. В этом весьма обобщенном смысле почти что всё религиозное мышление можно было бы принимать за неосознанный платонизм, и уж во всяком случае всё религиозное мышление средиземноморского мира первых веков нашей эры было бы, в этом смысле, «платоническим».

Христианское учение не могло не ответить на это общее чаяние: оно открыло путь христианского созерцания, в котором осуществляется общение с Богом Живым, с личностным Богом Откровения. Первая попытка такого ответа была сделана такими апологетами, как Климент и Ориген, величайшая забота которых состояла в следующем: показать язычникам, что все сокровища эллинской мудрости содержатся в истинной философии, в философии Церкви, и что этой философией они превзойдены. Поэтому они невольно создали некий синтез, придав тем самым христианскому созерцанию чуждый духу Евангелия оттенок платоновского интеллектуализма или спиритуализма.

Видение сущности Бога, познание Бога по Его сущности у Оригена обнаруживает интеллектуалистическую основу его мышления: это — созерцание Бога, как умопостижимой, в высшей степени простой природы; это — понятие о человеке, как о существе преимущественно духовном и родственном Богу — Сущности, Источнику умопостижимых существ, ибо природа душевная и телесная есть аномалия, нечто такое, что в конце концов должно исчезнуть, раствориться в субстанции духовной, в уме (*vous*), живущем созерцанием Бога. Всё богатство тварного мира — результат искажения, деградации природ духовных. Неясно и само понятие тварного бытия. Представляется, что для Оригена демаркационная линия проходит между родственной Богу областью духовной и миром психоматериальным, а не между Существом по своей природе Божественным и существом из «не сущего» сотворенным. Его Бог — это прежде всего Бог «духов», а не Бог «всякой плоти». Он — Бог существ, одаренных интеллектом, скажем — Бог существ интеллектуальных в сильном смысле слова. Когда Ориген говорит нам об интеллектуальном труде тех, кто исследует причины вещей, о том труде, который будет продолжен святыми после их смерти в земном раю, который он называет «местом учености» (*locus eruditionis*). «аудиторией или школой для душ» (*auditorium vel schola animarum*), то этот рай школяра и преподавателя невольно вызывает улыбку. Закончив образование в этой школе, пройдешь курс усовершенствования в различных отделениях — *mansiones*, которые греки называют сферами, а священное Писание — небесами. Здесь, будучи в состоянии совершенной чистоты, мы исследуем «лицом к лицу» причины существ тварных, еще до того, как сможем увидеть Бога, т. е. «познавать Его разумом, в чистоте сердца» (*videre Deum, id est intellegere per puritatem cordis*)⁵⁹. «Чистые сердцем», исследующие божественную природу, пос-

ле познания ими умопостижимых причин существ тварных, походят скорее на прилежных ученых, нежели на церковных святых.

Но не будем несправедливыми. Личность Оригена была слишком глубокой, чтобы ее выражало одно только интеллектуалистическое учение о Боговидении. Рядом с интеллектуалистическим Оригеном «Начал» и апологик «Против Цельса» стоит другой Ориген, толкователь «Песни Песней», Евангелия от Иоанна, автор Омилий. Это — Ориген, ревностный и горячий, не доктринер, а человек, склонённый над кладязем тех видений, которые внезапно раскрываются в душе от изучения Священного Писания — хотелось бы сказать — Ориген-мистик, если бы только это слово, желая выразить слишком многое, в большинстве случаев не имело бы уже вообще никакого смысла. Он был грек, стремившийся к интеллектуальному созерцанию, и в то же время ревностный христианин, проповедующий мученичество за Христа, ищущий конкретного осуществления соединения с Богом в жизни аскетической и молитвенной. Иной раз интеллектуальный грек ступевывается перед учеником Христовым, тогда, например, когда Ориген говорит нам, что в молитве делание и созерцание, практика и гносис сливаются в едином действии — действии молитвенном. Это — уже разрешение проблемы, уже выход из сферы платонического созерцания.

Но как бы то ни было, надо нам согласиться с о. Фестюжьером, что вместе с Климентом и Оригеном в Церковь проникает мир эллинский, внося в нее тем самым элементы, чуждые христианскому преданию, элементы религиозного умозрения и интеллектуальной духовности, свойственные миру совершенно иному, миру не евангельскому. Мир совершенно иной — а для александрийских язычников и христиан — тот же. Можем ли мы раз и навсегда определить степень принадлежности христианина Церкви, и меру его участия своим мышлением, своими чувствами, своими реакциями в жизни мира, в которую он погружен? Не следует воображать, будто между христианами и язычниками существовали непроницаемые стены, а особенно в Александрии, где как одни, так и другие были носителями одной и той же культуры, участниками одной и той же интеллектуальной жизни. Ориген и Плотин вместе учились у Аммония Саккаса, основателя неоплатонической школы. Эти два человека друг друга знали и уважали. Порфирий в своей «Жизни Плотина» рассказывает, как однажды Ориген пришел на лекцию Плотина. «Он покраснел и хотел встать; Ориген попросил его продолжать, но тот ответил, что говорить больше не хочется, когда ты уверен в том, что обращаешься к людям, знающим то именно, что и собираешься сказать. Он еще немного продолжил свое суждение, а затем встал и вышел»⁶⁰. Эти два человека, языческий философ и христианский богослов, в различных религиозных обрамлениях параллельно развивали одни и те же темы, характерные для духовного аспекта эллинизма: побег, исчезновение из мира чувственного. Это небесное путешествие совершается не ногами, говорит Плотин, а созерцанием, уподобляющим душу Богу, восстанавливающим в ней подобие Ему тем, что возвращает ее в ее отечество, где ждет ее Отец. Порфирий говорит, что возводящий чрез разум озарением Плотин видел того Бога, у Которого нет ни формы, ни сущности, ибо Он пребывает по ту сторону ума и умопостижимого... Для него концом и целью было приближение и соединение с тем Богом, Который над всем. Пока я был с ним, он четыре раза достигал этой цели, благода-

ря какому-то неизреченному действию, а не по своей собственной силе⁶¹. Здесь тот же интеллектуальный мир, почти что тождественный духовный строй как у Плотина, так и у Оригена, как у александрийских созерцателей язычников, так и у созерцателей христиан. Здесь не «заимствования» и «влияния», ибо две системы духовности вырабатываются одновременно. Это скорее естественная родственность. Одна и та же культурная традиция, выражающая себя не только на общем языке, не только в общей «технической терминологии», но в одной и той же глубинной позиции по отношению к конечной цели человека. Вместо того, чтобы христианизировать духовный опыт эллинов, Климент и Ориген чуть ли не «оспиритуализировали» христианское учение. Но благодаря им эта эллинистическая «духовность», эта интеллектуалистическая или сверхинтеллектуалистическая мистика, раз уже введенная в круг Церкви, будет Ею поглощена, полностью преобразована и превзойдена. Понадобятся целые века борьбы, сверхчеловеческих усилий, чтобы, освобождая его от природных пут, от этнических и культурных ограничений, эллинизм этот превзойти, дабы стал он в конце концов вселенской формой христианской Истины, самим языком Церкви. Если эта борьба развернулась, главным образом, вокруг памяти Оригена, надо сказать, что началась она уже в самой беспокойной и сложной душе великого александрийского учителя. Как на его учение нападавшие, так и учению этому следовавшие, и те и другие в одинаковой мере пытались преобразовывать его интеллектуализм, прежде всего в плане догматическом, где платоновские концепции кристаллизовались у Оригена в спиритуалистическое учение о предсуществовавших душах, которые деградировали в существование психоматериальное, но могут снова достичь своего первичного состояния путем созерцания. В своей реакции против оригенизма христианские богословы сохраняют терминологию, свойственную александрийскому мышлению, но всё дальше и дальше отходят от его исходной точки, общей как для Оригена, так и для Плотина. Спасение, как побег из мира, как «мысленное бегство», будет восприниматься как ограниченность, как спиритуалистическое искажение. Ведь действительно речь идет не о том спасении, которое бы из мира вырывало, а о том, которое бы в Слове, ставшем плотью, открывалось бы для тварного мира. Гносис, интеллектуальное или сверхинтеллектуальное созерцание всё больше и больше воспринимается как один из необходимых моментов общения людей с Богом, однако от этого он не становится «путем преимущественным», ведущим к обоживающему общению.

* * *

В той же Александрии св. Афанасий Великий (293—373) больше говорит о обожении (*θεωσις*), к которому призваны тварные существа, нежели о Боговидении. В своем раннем труде «Слово против язычников»⁶², в котором еще звучат некоторые оригеновские отголоски, он говорит об Адаме как об экстатике, который, «поднявшись над вещами чувственными и всяческими препятствиями к божественному гносису, по чистоте своей непрестанно созерцает Образ Отчий, Бога Логоса, по образу Которого он создан». Однако то Боговидение, которое было свойственно Адаму в земном раю, обретает в образе мыслей св. Афанасия совершенно иной, не оригеновский оттенок. В трактате «О Воплощении»⁶³ Боговидение представляется ему необходимым

условием для всецелого обожения Адама: если бы, созерцая Бога, он смог бы сохранить в себе свое Ему уподобление, он уничтожил бы всякую возможность греха в своей тварной природе и стал бы навсегда непогрешимым. Как и у св. Иринея, видение означает здесь известное участие в состоянии безгрешности, известную непоколебимость человека, причастного свойственной Логосу творческой силе: «Ни солнце, — говорит далее св. Афанасий, — ни луна, ни небо, ни вода, ни воздух не отошли от порядка; но благодаря познанию Логоса, их Творца и Царя, они пребывают такими же, какими были Им сотворены»⁶⁴. В самом акте творения св. Афанасий различает два момента: создание тварного бытия и вхождение Бога в мир, то присутствие Логоса в тварном, которое накладывает на каждое тварное существо Его отпечаток, как некий знак божественного приятия. Это есть тот принцип, по которому Бог дает познание о Себе в Своем творении, и одновременно вложенная в тварное бытие возможность нашей причастности Логосу. Делом Своего Воплощения Логос становится началом новой жизни. Он снова становится «Началом путей Божиих в Его творении». Это — как бы новое творение, в котором воскресшее тело Христа становится корнем нетленности тварных существ. «Слово стало плотоносным (*σαρκοφόρος*), чтобы люди могли стать духоносными (*πνευματοφόροι*)»⁶⁵. Если Святой Дух сообщает нам небесную жизнь, подавая способность познания, гносис об Отце и Его Логосе⁶⁶, то такое познание уже не источник, а плод нашего уподобления Слову. Не интеллектуальное познание климентовских «гностиков» или оригеновских «духовных» сообщает нам непогрешимость. Христианский идеал св. Афанасия — совсем не эллинистическая утопия, и у него нет ничего общего с «бегством» платоников. Св. Афанасий находит этот идеал в самой жизни Церкви, в этом самом Египте. Написанное им «Житие преп. Антония» (мы не видим никаких серьезных причин для сомнения в подлинности его авторства) дает нам конкретный пример в отшельнике Фиваиды, осуществляющем приобщение Богу в своей борьбе с грехами. Богосозерцание в платоновском смысле слова, и даже Боговидение, как самоцель отшельнической жизни, совершенно чуждо духовной жизни пустынножителя. Это совершенно иная духовная среда, не имеющая ничего общего с интеллектуальным миром Александрии, миром Оригена и Плотина. Для св. Афанасия именно эта среда и является осуществлением христианского идеала: приобщение Богу в воплотившемся Слове, Христе, победившем грех и смерть, и сообщившем тварной природе начало нетленности в залог будущего обожения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Festugière*. L'enfant d'Agrigente. Paris, 1941. p. 131—146.

² Там же, с. 138.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 139.

⁵ Строматы, V, 11. PG 9, coll. 101—108.

⁶ Педагог, I, 8. PG 8, col. 336.

⁷ Строматы, II, 2. PG 8, coll. 936—937.

⁸ Там же, V, 12. PG 9, col. 116.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, V, 11. PG 9, col. 112.

¹¹ Там же.

- ¹² Там же.
¹³ Там же, V, 12. PG 9, col. 116.
¹⁴ Там же, V, 12. PG 9, col. 109.
¹⁵ Там же, V, 13. coll. 124—125.
¹⁶ Там же, II, 22. PG 8, col. 1080.
¹⁷ Там же, II, 10. PG 8, col. 984.
¹⁸ Там же, IV, 22. PG 8, col. 1345.
¹⁹ Там же, VII, 10. PG 9, coll. 480—481.
²⁰ Там же, VII, 11. PG 9, col. 496.
²¹ Там же, V, 1. PG 9, col. 17.
²² Педагог I, 6. PG 8, col. 293.
²³ Строматы VI, 8. PG 9, coll. 289—292.
²⁴ Там же.
²⁵ Там же.
²⁶ Там же, IV, 22. PG 8, coll. 1345—1348.
²⁷ Corpus Hermeticum, collection Budé, I, Traité X, p. 112 s.
²⁸ Там же, Traité XII, 173 s.
²⁹ Строматы VI, 4. PG 9, col. 253.
³⁰ На Лев., XIII, 3. PG 12, col. 547.
³¹ На Иоан., I, 7, 43. PG 14, coll. 36—37.
³² Фрагменты толк. на Иоан., № 80, CGS, 10, 547.
³³ На пс. CXXXIII. PG 12, col. 1652.
³⁴ На пс. CXVII. PG 12, col. 1581.
³⁵ О началах, III, 6, 1. PG 11, col. 333.
³⁶ Там же, III, 6, 3, col. 356.
³⁷ Там же, I, 3, 8, col. 155.
³⁸ I Беседа на Бытие, § 2. Sources chrétiennes, 7, p. 65.
³⁹ О началах, II, 6, 3. PG 11, col. 211.
⁴⁰ Там же, II, 8, 3. PG 11, coll. 222—223.
⁴¹ Там же, IV, 36. PG 11, coll. 411—412.
⁴² Там же, II, 6, 3. PG 11, col. 211.
⁴³ Толк. на Иоан. 10, 41.
⁴⁴ Беседа VII на Лев., 2.
⁴⁵ О началах I, 1, 8. PG 11; col. 129 C.
⁴⁶ Против Цельса. PG 11, col. 749 AB.
⁴⁷ См. *Rahner*. Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. RAM, 1932, p. 113—145.
⁴⁸ О началах, I, 1, 9. PG 11, coll. 129—130.
⁴⁹ Там же, 8, coll. 128—129.
⁵⁰ Там же, I, 1, 5. PG 11, col. 124.
⁵¹ Против Цельса, VI, 20. PG 11, coll. 1320—1321.
⁵² На Иоан. XXXII, 17. PG 14, col. 817 A.
⁵³ О началах, III, 6, 3. PG 11, coll. 335—336; на Иоан. I, 16. PG 14, coll. 49—52.
⁵⁴ На Иоан., I, 16. PG 14, coll. 49—52.
⁵⁵ *Lieske*. Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster, 1938.
⁵⁶ На Иоан., II, 2. PG 14, col. 109.
⁵⁷ Там же, 19, 1, col. 536 C.
⁵⁸ О началах, I, 1, 6. PG 11, coll. 124—126.
⁵⁹ Там же, 2, 11, coll. 240—248.
⁶⁰ Жизнь Плотина, изданная в виде предисловия к Эпсеадам. Собрание Бюде, I, с. 15—16.
⁶¹ Там же, с. 26—27.
⁶² Против язычников, § 2. PG 25, coll. 5C—8B.
⁶³ О воплощении, 4. PG 25, col. 104C.
⁶⁴ Там же, 43. PG 25, col. 172B.
⁶⁵ О воплощении и против армян, 8. PG 26, col. 991C.
⁶⁶ Письмо к епископам Египта и Ливии, I. PG 25, col. 540 A.

Священник Павел ФЛОРЕНСКИЙ

МАКРОКОСМ И МИКРОКОСМ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Деятели Русской Православной Церкви активно участвуют в борьбе за мир, всё шире включаются в движение по охране окружающей среды и культурных ценностей. Это глубоко закономерно.

Проблема охраны окружающей среды приобрела сегодня первостепенную важность. Если сначала под этим подразумевалась охрана естественных ресурсов в отдельных регионах, то затем встал вопрос о сохранении в целом биосферы Земли. Постепенно стало ясно, что охрана биосферы тесно связана с охраной культурных ценностей. Необходимы совместные усилия людей по сбережению наследия, созданного человечеством на протяжении многих веков, в различных социально-экономических условиях. Само существование человечества зависит от успешности мер по охране окружающей его среды, ибо «мы живем,— писал В. И. Вернадский,— на переломе в исключительно важную, по существу новую эпоху жизни человечества, его истории на нашей планете. Впервые человек охватил своей жизнью, своей культурой всю верхнюю оболочку планеты — в общем всю биосферу, всю связанную с жизнью область планеты» (В. И. Вернадский. Размышления натуралиста. Кн. 1.— М., 1975, с. 8). «Охваченная всецело живым веществом, биосфера увеличивает, по-видимому, в беспредельных размерах его геологическую силу и, перерабатываемая научной мыслью Ното саріепс, переходит в новое свое состояние — в ноосферу» (В. И. Вернадский. Размышления натуралиста. Кн. 2.— М., 1977, с. 22).

Термин «ноосфера» (букв. область разума, духа) был введен в науку французскими учеными Леруа и Тейяром де Шарденом под влиянием парижских лекций В. И. Вернадского о биосфере. Однако в дальнейшем каждый из ученых вкладывал свое понимание в этот термин. Для Тейяра де Шардена ноосфера — идеальное духовное образование, «оболочка мысли» нашей планеты, «действительно новый покров, «мыслящий пласт», который, зародившись в конце третичного периода, разворачивается с тех пор над миром растений и животных — вне биосферы и над ней» (П. Тейяр де Шарден. Феномен человека.— М., 1965, с. 181). В. И. Вернадский понимал ноосферу как царство разума, выделившееся в биосфере и меняющее коренным образом и её облик, и её строение. «Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние — в ноосферу» (В. И. Вернадский. Размышления натуралиста. Кн. 2.— М., 1977, с. 19).

Важно отметить, что в направлении поисков Леруа, Тейяра де Шардена и Вернадского шел и еще один ученый-мыслитель — священник Павел Флоренский. Так, 21 сентября 1929 года он писал В. И. Вернадскому:

«Мне давно хотелось выразить Вам свою радость по поводу Ваших последних геохимических работ, и в особенности — по поводу концепции биосферы. Однако сделать это лично не удается, и потому позвольте высказать свою признательность в нескольких словах письменно. Общее направление Ваших мыслей не было для меня новостью, и мне кажется, оно не может быть новостью ни для кого, вдумывающегося в основы и методы науки о космосе и учитывающего исторический ход наших знаний. В этом — высшая похвала Вам. Слово *наука о космосе* пишу не случайно, ибо для науки, в противоположность произвольному схемостроительству и системоверно, космос ограничивается или почти ограничивается биосферой, а все остальное относится

либо к области домыслов, либо к формальным соотношениям, конкретное значение которых весьма многозначно [...]. В истории общественного сознания следует считать событием огромной важности, что явление жизни, наиболее близкий нам доступный и бесспорный факт, Вы и Ваша школа сделали предметом особого внимания и изучения и космической категории. В частности, мне представляется чрезвычайно многообещающим высказываемое Вами положение о неотъемлемости от жизни того вещества, которое вовлечено (или может быть, точнее сказать, просто участвует) в круговорот жизни. Вы высказываете предположение об особой изотопичности этого вещества; хотя этот момент возможен и вероятен, однако установка эмпирических изысканий должна, мне кажется, идти как-то глубже в строение вещества. Ведь наивный схематизм современных моделей атома исходит из метафизического механизма, который в самом основании своем отрицает явление жизни.

Переходя на новый путь и провозглашая «верность земле», то есть биосферическому опыту, мы должны настаивать на категориальном характере понятия жизни, то есть коренном, и во всяком случае не выводимом из наивных моделей, факте жизни, но, наоборот, их порождающем [...]. Может быть, гораздо более целесообразно твердо сказать по Талмуду «я не знаю», и тем побудить других к поискам. У платоника Ксенократа говорится, что душа (то есть жизнь) различает вещи между собою тем, что налагает на каждую из них форму и отпечаток — *μορφή καὶ τύπος*. Епископ Эмесский Немезий указывает, что при разрушении тела его «качества — *ποιότητες* — не погибают, а изменяются». Григорий Нисский развивает теорию сфрагидации — наложение душою знаков на вещество. Согласно этой теории, индивидуальный тип — *εἶδος* — человека, подобно печати и ее оттиску, наложен на душу и на тело, так что элементы тела, хотя бы они и были рассеяны, вновь могут быть узнаны по совпадению их оттиска — *σφραγὶς* — и печати, принадлежащей душе. Таким образом, духовная сила всегда остается в частицах тела, ею оформленного, где бы они и как бы ни были рассеяны и смешаны с другим веществом. Следовательно, вещество, участвовавшее в процессе жизни, и при том жизни индивидуальной, навеки остается в этом круговороте, хотя бы концентрация жизненного процесса в данный момент и была чрезвычайно малой. Упоминая здесь об этих воззрениях только как сообщение, может быть Вам не безынтересное. Со своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую скорее эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере, или, может быть, на биосфере, того, что можно было бы назвать пневмосферой, то есть о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа. Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда, еще не достаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных образований, проработанных духом, например предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе. В настоящее время еще преждевременно говорить о пневмосфере как предмете научного изучения; может быть, подобный вопрос не следовало бы и закреплять письменно. Однако невозможность личной беседы побудила меня высказать эту мысль в письме».

Понятие «пневмосферы» в дальнейшем не было развито отцом Павлом. Но некоторые из его предыдущих работ содержат богатый материал к осмыслению понятия «пневмосферы» и проблемы сохранения окружающей человека среды. Одной из таких работ является глава большого труда «У водоразделов мысли» (опубликован лишь частично) под названием «Макрокосм и микрокосм». В этой работе подчеркивается тесная взаимосвязь человека и природы. «Человек и природа взаимно подобны и внутренне едины». «Человеку — мужу, надлежит любить Мир — жену, быть с нею в единении [...] и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос». Отсюда ясны следующие выводы: охраняя природу, Мир, мы охраняем Человека, и, наоборот, в основе преобразования мира лежит преобразование, преображение человека. «Человек есть сумма Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его». Доказывая эту мысль, священник Павел Флоренский (как это характерно и для других его работ) опирается на верования и символы различных религий, чтобы выявить в них тот общечеловеческий опыт, который вошел в Православие и получил в нем церковное раскрытие.

Работа «Макрокосм и микрокосм» сложилась в 1917—1922 годах. Первая целая запись оформилась как раздел лекций 21 сентября 1917 года. Этот раздел состоял из трех частей. Подготавливая работу к публикации как раздел 2-го выпуска «У водоразделов мысли», отец Павел значительно расширил первую часть лекции: появилась критика западной цивилизации, были раскрыты более подробно взаимоотношения мира и человека, увеличено количество примеров. Вторую и третью части лекции он не

включил в данный раздел, так как они являлись переходным звеном к последующим рассуждениям. Публикация их будет более оправдана при полном издании труда «У водоразделов мысли». Список источников и литературы подготовлен по записи лекции, т. к. в последующей редакции почти все ссылки были сняты. В данной публикации ссылки поставлены в квадратные скобки. Из лекции вставлены (также в квадратных скобках) некоторые разночтения с последней редакцией, которые имеют значение в раскрытии темы. Текст работы «Макрокосм и микрокосм», предисловие и примечания №№ 3, 4, 5, 10, 12, 14, 17, 20, 24 подготовлены иеромонахом Андроником (Трубачевым), остальные примечания — В. А. Никитиным.

На странице 233-й помещен рисованный портрет священника Павла Флоренского, выполненный Н. Я. Симонович-Ефимовой в середине 20- годов.

Иеромонах АНДРОНИК (Трубачев)

Троице-Сергиева Лавра



Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: идеального сродства мира и человека, их взаимно-обусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собою. Г н о с е о л о г и ч е с к и — всё, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в себя нами преобразуемое [все есть «Я» в смысле Фихте. Через акт познания оно становится нашим подобием]. Б и о л о г и ч е с к и — всё, окружающее нас, есть наше тело, продолжение нашего тела, совокупность дополнительных наших органов¹. Э к о н о м и ч е с к и — всё, возделываемое, производимое и потребляемое нами, есть наше хозяйство. П с и х о л о г и ч е с к и — всё, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа. М е т а ф и з и ч е с к и — оно воистину есть то же, что мы, ибо, будучи иным, оно не могло бы быть с нами связано. Наконец, р е л и г и о з н о — Мир, образ Софии², есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку — мужу надлежит любить Мир — жену, быть с нею в единении

[...] и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос. Человек есть Царь всей твари, — Царь, но не тиран и не узурпатор, и пред Богом, Творцом твари, предлежит ему дать отчет за вверенное ему. «Вся тварь совокупно стенает и мучится доньше, чая откровения сынов человеческих» (Рим. 8, 20). Христос заповедал ученикам Своим «проповедовать всей твари» (Мк. 16, 15). Но разве западная цивилизация есть проповедь всей твари? Разве это есть благовестие Воскресения и преображения? Разве это слово о новой земле и обновленном небе? Трижды преступна хищническая цивилизация, не ведающая ни жалости, ни любви к твари, но ищущая от твари лишь своей корысти, движимая не желанием помочь природе проявить сокрытую в ней культуру, но навязывающая насильственно и условно внешние формы и внешние цели. Но тем не менее и сквозь кору наложенной на природу цивилизации все же просвечивает, что природа — не безразличная среда технического произвола, хотя до времени она и терпит произвол, а живое подобие человека.

С какой стороны ни подходим мы к вопросу о соотношении Человека и его Среды, мы всегда усматриваем, что, насилуя Среду, Человек насилует себя и, принося в жертву своей корысти Природу, приносит себя самого в жертву стихиям, движимым его страстями. Это необходимо, ибо Человек и Природа взаимно подобны и внутренне едны. Человек — малый мир, м и к р о к о с м, м и к р о к о с м о с . Среда — большой мир, м а к р о к о с м, м а к р о к о с м о с . Так говорится обычно. Но ничто не мешает нам сказать и наоборот, называя Человека — макрокосмом, а Природу — микрокосмом: если и он, и она бесконечны, то человек, как часть природы, может быть равномошен со своим целым, и то же должно сказать о природе, как части человека. Нельзя сказать про куб с ребром в один сантиметр, что точек в нем и тех или иных отношений между ними больше, чем в кубе с ребром в десять сантиметров: их тут столько же, как и там. И природа, и человек бесконечны; и по бесконечности своей, как равно-мощные, могут быть взаимно частями друг друга, — скажу более, могут быть частями самих себя, причем части равно-мощны между собою и с целым³. Человек — в мире; но человек так же сложен, как и мир. Мир — в человеке; но и мир так же сложен, как и человек. Если даже в пределах физических категорий мы знаем, что об атоме надо говорить ничуть не меньше и ничуть не проще, чем о солнечной системе, и что действительно никак нельзя сказать, чтобы первый был проще последней, то тем более надо мастаивать на неуменьшении сложности по мере перехода от вселенной к человеку, когда мы не можем не считаться с категориями биологическими, психологическими, оккультными, духовными: воистину ум теряется, из-умевает разумение при созерцании бесконечной сложности человека, именно бесконечной, ибо по мере нисхождения от целого к ча-

стям, от частей — к частям частей, от последних — еще к их частям, мы не только не усматриваем упрощения, но, напротив, видим, как сложность растет и растет. И по мере кажущегося охватывания сложности человека вновь усматриваемая, и именно чрез произведенный охват, сложность возрастает в геометрической прогрессии, если первую считать арифметической. Ненсчепасмоу пучиноу растилаетса пред познанием сложность человека, и все то, что мы знаем о ней, или, точнее, в чем мним себя знающими, есть именно капля в отношении океана, хотя и это сравнение слишком много признает за нашим познанием, ибо капля подобна океану, а наше познание и реальность несоизмеримы. Человек есть бесконечность. Но не за формальный признак бесконечности человек и мир могут почитаться взаимно-отражающими друг друга; между человеком и средоу есть действительное подобие, часть части, сторона стороне, разрез разрезу. В Среде нет ничего такого, что в сокращенном виде, в зачатке хотя бы не имелось бы у Человека; и в Человеке нет ничего такого, что в увеличенных,— скажем временно,— размерах, но разрозненно, не нашлось бы у Среды. Человек есть сума Мира, сокращенный конспект его: Мир есть раскрытие Человека, проекция его. Эта мысль о Человеке, как микрокосме, бесчисленное множество раз встречается во всевозможных памятниках религии, народной поэзии, в естественнонаучных и философских воззрениях древности. Она же — один из основных мотивов поэзии всех стран и народов, и, во всяком случае, коренная предпосылка лирики⁴. Конечно, проще всего было бы доказывать эту мысль, опираясь на данные современного естествознания, — имею в виду преимущественно современную биологию. Но, несременчивые с каждым ветром времени, и притом в пынешнее время перемчивые ускоренно, естественнонаучные положения были бы слишком малопрочным фундаментом философской антропологии: несравненно надежнее в этом смысле основные инварианты лирики, а тем более — незыблемо прочные символы религии: ведь, вопреки тому, что полагают обычно среди науковеров, научные «истины» весьма недолговечны и ускорительным процессом современной науки делаются все более недолговечными, а кроме того — чрезвычайно субъективны, хотя и не индивидуально-субъективны, а группово, кружковски, не говоря уже об узости их, определяемой применимостью в области лишь отдельных дисциплин и ветвей дисциплин. Напротив, истины и символы религии все-человечны и все-историчны, в основе своей вселенски понятны и вселенски же приемлемы, оставаясь устойчивою осью истории и, подобно радуге, не сдуваемые вихрями времени. И моя глубочайшая уверенность, что если высказываемые здесь мысли будут обоснованы на признаниях религии и поэзии, то навсегда этим мыслям обеспечена современность и всякая живая душа найдет в себе им отклик, тогда как обоснование естество-знательное уже лет через двадцать будет наивно и притязательно, как смешная старомодная шляпа. Но, не имея в настоящую минуту, по условиям своего жительства, возможности провести требуемое обоснование сколько-нибудь полно, вынужден ограничиться лишь несколькими случайными примерами, попавшими под руку⁵.

1. «Если весь в целости организм человека народ пронзводит от различных видов и форм животной жизни, то и отдельные органы человеческого тела мыслятся народом происшедшими из недр земли, из ее соков и элементов. Это представление имеет в своей основе общий взгляд примитивного (? Л. Ф.) человека на землю, как на существо живое, подобное человеку, — пишет Афанасьев⁶. — Согласно такому взгляду, народ сравнивает широкие пространства суши с исполненным телом, в твердых скалах и камнях видит кости земли, в водах — ее кровь, в древесных корнях — жилы, в травах и растениях — волосы» [4, с. 139]. Тут уместно напомнить, что и мы волосы и царство флоры одинаково именуем растительностью. Подтверждений выше приведенным различиям, указанным Афанасьевым, можно найти сколько угодно. Вот одно, суммирующее, из «Людидарнуса»: «Земля сотворена, яко человек; камень, яко тело, иметь, вместо костей корение иметь, вместо жил — древесина и травы, вместо власов — былие» [4, с. 139].

2. «Если земля, по народным воззрениям, устроена подобно телу человека, — пишет тот же исследователь, — то, наоборот, и последнее в своей организации имеет близкое сходство с организацией земли». И это вполне понятно: потому-то тело человека и подобно земле, что оно взято из нее и в нее же возвращается по смерти. В апокрифическом «Сказании, како сотвори Бог Адам»⁸ говорится, что Бог создал человека, «взем горсть земли»; из этой «горсти» образовалось его «тело» (вернее, плоть или мякоть), «от камня — кости», «от моря — кровь» [5, с. 12].

3. В знаменитом «Стихе о Голубиной книге»⁹ читаем:

«У нас мир-народ от Адамия;
Кости крепкие от камня;
Телеса наши от сырой земли;
Кровь-руда наша от черна моря» [6, с. 301].

4. В одном заговоре сказано: «Кость — от камня, жилы — от древа шелковинка» [7, с. 247].

5. В рукописи XVII века, под названием «К р и н», из собрания И. Д. Беляева [8], на л. 439 об., среди других вопросов о первом человеке, спрашивается: «От каких частей сотворен бысть Адам? Толк: От седми частей. Вопрос: Что суть части? Толк: От земли телу, от моря кровь, от солнца очи, от камня кости». [Ср. вопросы и ответы в 5, с. 29 и 9, с. 433.]

6. «Нарече Бог имя первому человеку Адам... По языку еврейскому Адам толкуется — человек земли или червлен, понеже от земли червленныя создан. В еллинском еже сказуется микрокосмос, еже есть малый мир, яко от четырех концов великаго мира прият свое именованье»¹⁰.

Так начинается одна рукопись «О четвероконечном кресте» из собрания А. И. Вахрамеева [№ 952, полууставом XVIII в., 4°, на 15 лл. — 11, с. 49].

Обращаясь к древним религиям, мы находим здесь то же учение, преимущественно о мире, как отображении человека — Великого Человека, антропоморфного бога. Тут обычно подразумевается двойное подобие:

бог — подобен человеку }
мир — подобен богу }

следовательно,

мир — подобен человеку }
человек — подобен миру }

и обратно

Мир, как антропоморфное отображение Брам — у индусов, Ра — у египтян, как отображение Диониса — у греков, Ахамот — у гностиков¹¹ и т. д., и т. д. Параллелей можно было подобрать очень много, — все это конкретно-религиозные выражения все той же общей мысли о взаимоподобии мира и человека. Приведем несколько почти случайных примеров.

7. «Яджанавалкия, — спрашивает мудрого Яджанавалкию (Jānavaikīa) другой мудрец Джараткарава-Атабхата (Jāratkāraṇa Atabhāta), — когда человек умирает, то его голос уходит в огонь, его дыхание — в ветер, его глаз — к солнцу, его мысль — к луне, его ухо — к странам света, его тело — в землю, его Я — в эфир, волосы его тела — в растения, волосы его головы — в деревья, в водах находят прибежище его кровь и его семя, — где же тогда сам человек?» [12, с. 216—217; 13, с. 152]. Так каждая сторона человеческого существа приурочивается индийскою мудростью к той или другой стороне в бытии мира.

8. Общеизвестны индусские представления о мире, как существе человекообразном и о творении человека Брамой — Миром — из органов себя самого¹². «Браминны, — сообщает у о. Кирхера в его «Chine illustrée»¹³, — браминны рассказывают, что первый мир, находящийся под небом, был создан [fait — сотворен, образован, сделан] из мозга Брам, второй — из очей, третий — из уст, четвертый — из левого уха, пятый — из неба и языка, шестой — из сердца, седьмой — из чрева, восьмой — из производительных частей, девятый — из левой лядви, десятый — из колен, одиннадцатый — из пятки, двенадцатый — из пальцев правой ноги, тринадцатый — из подошвы левой ноги и четырнадцатый — из воздуха, окружающего Браму. Они полагают, что есть связь между этими четырнадцатью мирами и частями тела Брам; они добавляют, что все люди образованы в этих различных мирах», заимствуют от них характер и склонности, которые они сохраняют в нем в течение всей жизни своей: «так, те, кто выходят из первого мира, — мудры и учены; те, кто из второго, — принципиальны; те, кто из третьего, — красноречивы; из четвертого — тонки и хитры, из пятого — лакомки, из шестого — великодушны и великоплены, из седьмого — скаредны и т. д., из восьмого — преданы наслаждениям, и в особенности любовным, из девятого — трудолюбивы, из десятого — сельчане и горожане, из одиннадцатого — подонки народа и заняты тем, что есть самого [худого] презренного, из двенадцатого — преступники и отвязленные негодяи, из тринадцатого — несправедливые и безжалостные, из четырнадцатого — изобретательные и ловкие». Браминны основывают на этих началах все правила физиогномики и уверены, что можно видеть на лице каждого, в каком мире он имеет свое происхождение; а после этого они смело судят о характере и наклонностях того, чье лицо они изучили» [16, р. 109—110]¹⁴.

9. Мир, как большой Человек, — это представление одно из самых распространенных мифологем человечества во все времена. К каким бы народам мы ни обратились: полинезийцам, готтентотам, бушменам и другим племенам вне руслу культуры общей, или к наиболее одаренным представителям этой культуры, всегда и везде находим мы одно и то же уравнение мира и человека. Таково же, в частности, и представление орфических гимнов¹⁵. Зевс есть всё, — пелось в одном из гимнов, — и далее перечислялось, что именно:

«Ибо все это заключается в великом теле Зевса.
 Главою его и прекрасным лицом является для взора
 Блистательное небо, с которого свешиваются отовсюду
 Прекраснейшие золотые волосы светящихся звезд;
 А с двух сторон — два золотые воловьих рога:
 Восток и Запад,— пути богов небесных;
 Очи же его суть солнце и противоположная солнцу луна...»

[17, с. 98. Тут перевод всего стихотворения. Текст в указ. источниках].

10. И в созвучии с приведенными выдержками звучит откровение более позднее эллинистической античности.

«Я сам тебе открою,— так вещал александрийский Сарапис¹⁶ кипрскому царьку Пикокреонту, современнику Александра Македонского,— я сам тебе открою, что я за бог. Небесный мир — моя голова, море — мое чрево; мои ноги — в земле; мои уши — в воздухе, а очи мои — в блистающем солнце» [18].

[А Платон (по следам же его — Гёте¹⁷) свидетельствует, что глаз — солнечной природы, имеет в себе нечто солнечное.]

11. Подобных свидетельств можно найти немало и в Каббале¹⁸. Но, не множа их, приведем одно, пришедшее на память: «Подобно тому, как человек состоит из многих членов, которые все образуют только одно тело, так же все творения земли представляют единственное великое тело» [20, S. 231].

12. «Знай,— говорит Маймонид¹⁹ в конце XII века,— что вся вселенная, т. е. самая верхняя сфера со всем, в ней заключающимся, есть не что иное, как индивидуальное целое, подобное индивидуам Симеону и Рувиму, и различные находящиеся в ней существ подобно различно органам какого-либо индивиду человеческого рода. И как Рувим, например, составляет отдельную личность, сложенную из различных частей, как-то: из мышц, костей, кровеносных сосудов, различных органов, жидкостей и газов — так и вселенная состоит из сфер, четырех элементов и происходящих от них соединений». Далее Маймонид проводит в подробностях выставленную им аналогию микро- и макрокосма. «Таким образом,— подводит он итог своим рассуждениям,— должно представлять себе вселенную одним живым индивидуом, движущимся посредством души, которая в нем заключается» [1, с. 279; 21, с. 20]²⁰.

13. В воззрениях времени Возрождения параллель макро- и микрокосма проводится весьма нередко. Например, в «Сокровенной философии Агриппы Неттесгеймского»²¹ проводится мысль, что «человек, как совершенное подобие Божие, является прекраснейшим из всех Божьих творений, поэтому он есть микрокосм и заключает в себе все числа, меры, веса, движения и элементы. На этом основании древние обозначали числа пальцами, а во всех частях тела человека находили все числа, меры, пропорции и гармонии. Руководясь пропорциями человеческого тела, они строили все храмы, дома, театры, даже корабли, машины и другие всякого рода искусственные сооружения, а также и все их части. Так, Ной был научен Богом построить ковчег согласно мере человеческого тела. По этой причине мир называется «великим миром», «макрокосмом», а человек — «малым миром», «микрокосмом» [22, с. 207. Подробный текст этого места см. в 23, р. 322].

14. У гностика Валентина²² было поэтическое учение о происхождении мира от павшей из недр Плиромы Ахамот; море — это слезы Ахамот, заря — ее улыбка и т. д., учил Валентин. Излагая это учение, святой Иринеи Лионский подсмеивается над гностиками, но напрасно: ведь это учение есть аналог учения апостола Павла о Христе, как втором Адаме, а, кроме того, имеет себе в церковной письменности и прямые параллели. Так, у Тертуллиана²³ определенно говорится: «Наше тело произошло [образовалось] из двух элементов: из земли — плоть, из воды — кровь, ибо хотя есть другой вид качества, то есть того, что из одного делается другим, однако, что есть кровь, как не красная жидкость, что есть плоть, как не та же земля, но в своем собственном образе?» Далее Тертуллиан развивает мысль, что наше тело — это та же материальная природа, это тот же мир, но только в своем роде. «Рассмотри отдельные части: мускулы похожи на глыбы земли; кости — на камни; вокруг сосудов находятся маленькие камешки; посмотри также на ветвобразно расположенные кровеносные сосуды, это извилистые течения ручьев. Мягкие волосы — мхи, головные волосы — это дерн; сокровенные залегающие массы мозга — это рудоносные каналы плоти» [24, с. 189].

Но слова Тертуллиана не должно считать за своего рода исключение. Обширная церковная традиция ведет эту мысль об аналогии и взаимоотображении мира и человека на протяжении столетий, и достойно внимания, что не в одном, а в разных местах и сочинениях, одни и тот же отец Церкви и церковный писатель излагает эту мысль, т. е., другими словами, что не случайным привеском является она у него в совокупной мысли. Для примера назовем хотя бы имена святых Григория Нисского,

Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Исидора Пелусиота и др., чтобы пояснить, насколько велик коэффициент авторитетности этого предания.

[Святой Григорий Нисский:

«Макрина: мудрецы утверждают, что человек есть некий малый мир, содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная. Если положение это верно (что и вероятно), то не будем, может быть, иметь нужды в другом пособии к подтверждению признанного нами о душе. Признали же мы, что существует она сама по себе, особым естеством, отличным от телесной дебелисти. Ибо, как целый мир познавая при помощи чувств, так же самою деятельностью нашего чувства путеводимся к уразумению того, что на деле и по понятию выше чувства и глаз делается для нас истолкованием всемогущей премудрости и созерцаемой во вселенной, и указующей собою Того, Кто премудро в руке Своей содержит вселенную, так, смотря на мир, который в нас, немало имеем поводов от видимого гадать и о сокровенном. Сокровенно же то, что само в себе, будучи мысленным и не имеющим вида, избегает чувственного понимания» [О душе и воскресении. Разговор с сестрою Макриною — 25, с. 212—213].

Святой Григорий Богослов:

«Но еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных — сего опыта высшей Премудрости, сея щедрости в образовании естеств; и не все богатство благодати было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, Художническое Слово создает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; создает, говорю, человека и из сотворенного уже вещества, взяв тело, а от Себя вложив в жизнь (что в слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир — в великом малый; поставляет на земле много ангела, из разных природ составленного, поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над ним, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, ангела, который занимает средину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть — дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благоделателя, плоть, чтобы страдать и, страдая, приобщать и поучаться, сколько ущедрен он величием; творит живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения» [Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя — 26, с. 242—243].

Святой Василий Великий:

«Вообще же точное наблюдение себя самого даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо, если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следов Знжидателя в устройстве Вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя» [Беседа 3-я на слова: «Внемли себе». Втор. 15, 9—27, с. 44].

Преподобный Иоанн Дамаскин:

«О том, что человек имеет общее и с неодушевленными вещами, и бессловесными существами, и с одаренными разумом.

Следует заметить, что человек имеет нечто общее с неодушевленными существами, причастен жизни неразумных и обладает мышлением разумных. С неодушевленными человек имеет сходство в том, что обладает телом и состоит из четырех стихий: с растениями в том же самом и, кроме того, в том, что имеет способность питаться, расти, производить семя и рождать; а с неразумными — во всем только что упомянутом и вдобавок в том, что имеет влечения, т. е. доступен гневу и хотению, что наделен чувством и способностью движения по внутренним побуждениям [...]. С существами бестелесными и духовными человек соприкасается посредством разума, рассуждая, составляя понятия и суждения о каждой вещи, стремясь к добродетелям и любя то, что составляет вершину всех добродетелей — благочестие; потому что человек и есть малый мир» [Точное изложение православной веры. Книга 2, глава 12 «О человеке» — 28, с. 214—215. Ср. *Немезий*, епископ Емесский. О природе человека — 29, с. 21—22].

Святой Исидор Пелусиот:

«И сам избегай всякой хулы; и у нас решения на то, что останавливает тебя в Божественном Писании, требуй в строгом порядке. Ни самому нию всему миру вместити пишемых книг о чудесах Господних, сказал Евангелист (Ин. 21, 25); потому что человек, держа в себе все составляющие мир стихии, сам есть сокращенный мир. Посему и о тех чудесах, которых, как сверхъестественных, Божественных, превышающих всё, когда-либо бывшее, и наиболее величественных, не вместил человек, всего чаще оказывающийся неверующим, Евангелист заключил, что не вместит их мир». [Послание Гигантию (№ 259) — 30, с. 155—156] ²⁴.

[Не будем множить примеров, доказывающих с полной внешней наглядностью антропоморфический и антропатический характер древнего и народного мышления, скажу точнее,— всечеловеческого мышления о мире.]

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Флоренский П.* Органопроския [глава из работы «У водоразделов мысли». 1922].— «Декоративное искусство СССР», 1969, № 145, с. 39—42.

² См. также работу священника Павла Флоренского «София» [1, с. 319—392]. Как отмечает Высокопреосвященный Питирим: «Никому не удалось поставить эту проблему так, чтобы она предстала нашему сознанию вполне решенной, общепризнанной и совершенно бесспорной... Священник П. Флоренский представляет Софию как великий корень целокупной твари... которым творение уходит во внутреннюю жизнь Святой Троицы и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни... В отношении к творению София есть Ангел-Хранитель творения, идеальная личность мира. По отношению к твари она есть образующий разум, по отношению к Самому Божественному Разуму она есть Его образуемое, вечно творимое Отцом чрез Сына и завершаемое Духом Святым» (епископ Волоколамский *Питирим*. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века.— «Богословские труды», сб. 5.—М., 1970, с. 221—222).

³ Понятие «целос» рассматривается в 3-м выпуске труда «У водоразделов мысли» (см. проспект в кн.: Павел Флоренский. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии. Опыт нового истолкования мнимостей.— М., «Поморье», 1922).

⁴ Вот примеры из новой литературы. «Чего ты ждешь, на что можешь надеяться, умирая в таких понятиях... без покаяния?..— спрашивает Квентин Дорвард цыгана Гайрадинга (действие происходит при Людовике XI во второй половине XV в.).— Слиться с природой,— отвечал (он).— Я верю, надеюсь и жду, что моя таинственная человеческая оболочка растворится в общей массе естества, из которого природа ежесекундно почерпает то, что ей нужно, и возрождает все в новых разнообразных формах, чтобы и они в свою очередь исчезли и возродились. Водяные частицы моей плоти возродятся в ручьях и источниках, частицы земли оплодотворят мать свою землю, воздушные рассеются ветром, а огненные будут поддерживать блеск светлого Альдебарана и его собратьев... В этой вере я живу, в ней и умру!..» [2, с. 394—395].

«Если видишь великана, то нужно раньше исследовать положение солнца и обратить внимание, не есть ли это тень пигмея [3, с. 24] [прим. по черновым материалам П. Ф.]»

⁵ В лекции это место изложено так: «Я не имею возможности подобрать Вам достаточное количество примеров просто по недостатку времени. Поэтому приведу неудачу, что попало под руку».

⁶ Александр Николаевич Афанасьев (1826—1871) — исследователь русской народной поэзии, народных верований и обрядов.

⁷ «Луцидариус» (лат. «*Elucidarius*») — средневековый натурфилософский трактат, авторство изначального латинского варианта которого приписывается Ансельму, архиепископу Кентерберийскому (1033—1109). На русский язык «Луцидариус», широко распространенный в Европе, был переведен с немецкого языка в начале XVI в.; в России этот трактат известен под различными названиями: «Просветитель», «Златый бисер», «Драгой бисер», «Луцидар» и др. В русской редакции «Луцидариус» имеет меньший объем и некоторые добавления. См.: А. С. *Архангельский*. К истории древнерусского «Луцидариуса». Сравнение славяно-русских и древне-немецких текстов. Казань, тип. имп. Ун-та, 1899. Отт. из «Ученых записок имп. Казанского ун-та» за 1897—1899 гг.). *Lefevre*. *L'Elucidarium et les lucidaires*. Paris, 1954.

⁸ В одном из списков «Сказания, како сотвори Бог Адама» сотворение первого человека описывается следующим образом: «Создати из земли Мадямстей человека, взем земли горсть ото осми чаете(й): 1) от земли — тело; 2) от камня — кости; 3) от моря — кровь; 4) от солнца — очи; 5) от облака — мысли; 6) от света — свет; 7) от ветра — дыхание; 8) от огня теплота» (Отдел рукописей ГБЛ, Румянцевское собр., д. 370, лл. 147—148). См. также: В. *Мочульский*. Апокрифическое сказание о создании мира. Одесса. «Экономическая тип.», 1896. Отт. из «Летописи историко-филологического об-ва при имп. Новороссийском университете», 1896, т. 6, с. 345—364.

⁹ «Голубинная книга» — древнерусский сборник народных духовных стихов.

¹⁰ Блаженный *Августин* (Fr. 9. super Ioann) и до него *Киприан* (Comment. de sian et Lina), а после них обоих *Veda Venerabilis* (Commentaria super Johannes) полагают, что Адам (АДАМ) был назван так потому, что земля, из которой он был образован,

была взята Богом с четырех главных стран мира, что соответствует четырем буквам его имени, означающих: А — ανατολήν, orientian [восток]; Δ — δύσιw, occidentian [запад]; Α — αρχτον, septentrionian [север]; Μ — μεσημβριάν, meridian [юг].

Другие думают, что этими четырьмя инициалами [...] в имени Адама обозначено то, что потомство его будет распределено на четыре стороны света. Таково толкование в Сивилинских оракулах (Sybilla in lib. et oracul):

Nimirum Deus is finixit tetra granimaton Adam
Qui primus factus fuit, et qui nomine complet
Ortumque Occasumque, Austrum Boream qui rigentens
[10, S. 21] [прим. по черновым материалам П. Ф.].

¹¹ В древнеиндийском учении браманизме Брама (Brahma) — всеобщая, существующая сама по себе мировая душа, порождение личного творца мира — Праяпати (Prajapati); Ра — древнеегипетское божество солнца; Дионис — бог растительности, покровитель виноградарства и виноделия в Древней Греции; Ахамот — одна из эманаций божественного начала в мире, по учению поэтиса Валентина (см. прим. 22).

¹² «Вечный взглянул на это существо [Браму], и оно раскрыло свои уста, как яйцо; из уст вышло слово, из слова произошел огонь. Расширились ноздри, по ним прошло дыхание, из дыхания произошел воздух. Открылись глаза, из них вышел светлый луч, из этого луча произошло солнце. Растворились уши, от них произошел слух, от слуха область пространства. Распростерлась кожа, из неё вышли волосы, из волос произошли трава и деревья. Раскрылась грудь, из груди вышел дух, из духа произошла луна. Развился пуп, из пупа произошло глотание, от глотания — смерть. Явился орган рождения, от него производительное семя, а из семени произошли воды» [14, с. 162—163; 15, р. 318] [прим. по черновым материалам П. Ф.].

¹³ Афанасий Кирхер (1602—1680) — немецкий ученый-энциклопедист, автор «China monumentis illustrata» (1667).

¹⁴ «Распространенное изображение Браммы представлено у Пикара [16] на таблице между р. 110 и р. 111; было бы интересно для моей книги воспроизвести эту гравюру в уменьшенном виде. П. Ф.» [прим. по черновым материалам П. Ф.].

¹⁵ Орфические гимны исполнялись участниками античных мистерий на собраниях орфиков. Основателем орфизма — религиозно-мистического учения в древней Греции — считается мифический поэт Орфей, сын речного божества Ээгра и старшей музы Каллиоппы, богини песнопений. Орфизм распространяется в Древней Греции с VIII века до Рождества Христова.

¹⁶ Сарапис (Серапис) — египетско-греческое божество неба и преисподней. Культ Сараписа возник в IV веке до Рождества Христова вследствие слияния египетских и греческих религиозных представлений.

¹⁷ «Wär'nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könn't'es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne-Kraft,
Wie könn'tie Göttliches entzücken» [19] [прим. по черновым материалам П. Ф.].

¹⁸ Каббала (древнееврейск. — предание) — мистическое течение в иудаизме, являющееся своеобразным сочетанием веры в Библию как мир символов, восточного гностицизма, эллинистической философии пифагорейства и неоплатонизма. В позднейший период (эпоха Возрождения) Каббала интегрирует элементы магии и оккультизма. Символическое толкование главных сочинений Каббалы «Zohar» и «Sefer Yezirha» («Сияние» и «Книга творения», II—VII вв.) придает каждому слову и числу особое мистическое значение.

¹⁹ Маймонид (Моисей бен Маймон, 1135—1204) — еврейский средневековый философ, теолог и врач. Цитируемый трактат Маймониды «Наставник колеблющихся» («Doctor perplexorum») написан на арабском языке в 1190 г., в 1204 г. переведен на еврейский, а затем на латинский.

²⁰ В «Столпе...» цитата продолжена: «Такое представление весьма важно; ибо, во-первых, оно ведет, как увидим ниже, к доказательству единства Бога; во-вторых, оно показывает нам, что Единый действительно создает единое» [1, с. 280].

²¹ Агриппа Неттесгеймский (Георих Корнелий Агриппа из Неттесгейма, деревни близ Кёльна, 1486—1535) — немецкий мыслитель, магик и оккультист, сочувствовавший Реформации. Трактат «О сокровенной философии» («De occulta philosophia libri») написан в 1531—1533 гг.

²² Валентин — гностический философ, еретик. Родился в Египте в I-й полов. II века, прибыл в Рим в 140 г., умер на Кипре около 161 г. Сочинения Валентина до нас не дошли, за исключением фрагментов в знаменитом труде его современника святого Иринея, епископа Лионского († 202) «Обличение и опровержение лжеименного гнозиса» («Против ересей»). В основе системы Валентина — общегностическая идея абсолютной Полноты (πληρομα) божественного бытия, которое является источником эман-

ции (истечения) тридцати сил — эонов (αἰών — вечносущее). Из них происходит и к нам возвращается все способное к восприятию истины. В человеке соединены три начала: материальное; душевное, полученное от Демиурга; духовное, вложенное Софиею-Ахамет. По определению А. Лосева, гностицизм Валентина представляет «мифологизацию христианства, составляющую как бы переходное звено между язычеством и христианством».

²³ Климент Септимий Флоренс Тертуллиан (ок. 155 — после 220) — христианский богослов и писатель, родом из Карфагена.

²⁴ Выдержки из творений святых отцов подобраны по библиографическим указаниям в черновых материалах работы. Ввиду особой важности этих выдержек, помещаем их не в примечаниях, а в основном тексте статьи.

Источники и литература к работе «Макрокосм и микрокосм»

- [1] Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах священника Павла Флоренского. М., «Путь», 1914.
- [2] Скотт Вальтер. Собрание сочинений Вальтер Скотта. Т. 8. Квентин Дорвард. Глава 34 «Казнь». Пер. М. А. Шишмаревой. СПб., изд. Г. Ф. Пантелеева, 1897.
- [3] *Новалис*. Фрагменты в пер. Г. Петникова. М., «Лирень», 1914.
- [4] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями и верованиями других родственных народов. Т. 1. М., 1865.
- [5] Памятники старинной русской литературы, изд. Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. СПб., 1862.
- [6] *Бессонов П. А.* Калекы переходные. Сб. стихов и исследование... Вып. 2. М., 1861.
- [7] *Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (из истории мысли). Вып. 2. Варшава, тип. Варшавского учебного округа, 1907. Отт. из «Русского филологического вестника».
- [8] *Викторов А.* Собрание рукописей И. Д. Беляева. М., 1881. Собрание рукописей И. Д. Беляева (1810—1873) ныне хранится в Отделе рукописей ГБЛ.
- [9] *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изд. Н. Тихонравовым. (прил. к соч.: Отреченные книги древней России). Т. 2. М., тип. «Общест. польза», 1863.
- [10] *Johannis Nicolai. Fracta tus de siglos veterum.* Luqdon Batavcruv. Cap. V. 1703.
- [11] *Титов А. А.* Рукописи славянские и русские, принадлежащие... И. А. Вахрамееву. Вып. 5. М., 1906.
- [12] Собрание рукописей И. А. Вахрамеева (1844—1908) ныне хранится в Отделе рукописей ГИМ.а.
- [13] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. Собрание сочинений в шести томах. Т. 4. М., 1906.
- [14] *Боголюбов Н. М.* Философия религии. Т. 1. Ч. 1. Историческая. Киев, тип. ун-та св. Владимира, 1915. Отт. из «Университетских известий» за 1915 г.
- [15] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1. Религия и философия Древнего Востока. Киев, Унив. тип. 1860.
- [16] *Livres sacrés de l'Orient, comprenant le Chou-king, ou le Livre par excellence; les Sse-chou, ou les Quatre livres moraux de Confucius et de ses disciples; les lois de Manou, premier le'gislateur de l'Inde; le Koran de Mahomet.* Trad. ou rev. et corr. par G. Rauthier. Paris, 1857.
- [17] Прибавление к Ригведе: The Aitareya Brahmanam of the Rigvede... Ed. transl. and explained by Martin Hang. Vol. 2. Translation, with notes. Bombay, 1863. S. 4.
- [18] *Picart Bernard.* Ceremonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde representees par des figures dessinées de la main... Avec une explication historique... quelques dissertations curieuses. T. 1. Amsterdam, 1723—1733.
- [19] *Корсунский И. Н.* Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания Древней Греции. Харьков, 1890. Отд. отт. из журнала «Вера и разум». Orphica. Vol. 1—2. Recensuit G. Hermannus. Lipsiae, 1805. SS. 457—458.
- [20] *Lobeck Chr. Aug.* Aglaophamus, sive de theolog. mysticue graecorum causis. T. 1—2. Regimontii, 1829. SS. 521—525.
- [21] *Mullach Fr. Quil. Aug.* Fragmenta philosophorum graecorum. Vol. 1—2. Parisii, 1867-1875. Vol. 3. 1881, S. 169.
- [22] *Macrobios Aur. Theodos.* Saturn.— [Opera... vol. 1—2. Biponti, 1788]. I. p. 29. См.: *Macrobios Ambrosius Theodosius.* The saturnalia. London, 1969.
- [23] *Göthe.* Zahme Xenien. III, S. 279.

[20] *Nork F.* Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen. Leipzig, 1839.

Synopsis Sohar, p. 13, n° 64.

[21] *Базилевский М.* Влияние монизма на развитие знания.— Киев, 1883.

[22] *Леман Альфред* Георг. Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней. Пер. с нем. изд. Петерсена. Просмотр. автором книги под ред. В. Н. Линд.— М., 1900.

[23] *Agrippa* von Nettesheim Heinrich Cornelius. La philosophie occulte ou la magie de Henry Corneille-Agrippa, divisée en trois livres et augmentée d'un quatrième, apocryphe attribué à l'auteur... 1-re trad. française complétée. T. 1, livre 2, chapitre XXVII. Paris, 1910. (Les classiques de l'occulte).

[24] *Тертуллиан К. С. Ф.* Творения Кв. Сент. Флор. Тертуллиана. Пер. с библиогр. и коммент. Н. Щеглова. Т. 1. Киев, П. Барский 1910. (Б-ка творений святых отцов и учителей Церкви, западных, издаваемая при Киев. дух. акад. Кн. 31.)

[25] Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 40.)

[26] Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 3. М., 1844. (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 3.)

[27] Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 4. М., 1846. (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 8.)

[28] Полное собрание творений святого Иоанна Дамаскина. Пер. с греч. Т. 1. СПб., 1913.

Другой перевод — Точное изложение православной веры святого Иоанна Дамаскина. Пер. с греч. А. Бронзова. СПб., 1894, с. 82.

[29] Немезий, епископ Емесский. О природе человека. Пер. с греч. Ф. Владимировского. Пochaев, 1904.

Сравни: Немезий, епископ Емесский:

«В самом деле, с неодушевленными (предметами) человек сходствует по телу и по сложению (соединению) из четырех стихий, с растениями же, кроме указанного, еще по производительной и питательной силе; с бессловесными же тварями (животными) он сходствует не только во всем этом, но сверх сего — по произвольным движениям, по стремлениям (желаниям), гневу, наконец — по чувствительной (ощущающей) и дыхательной силе (способности): ведь это все — обою людям и неразумным (животным), хотя и не всем все. Чрез посредство же разума человек соприкасается с бестелесными и разумными существами, когда рассуждает, мыслит и различает всё, когда стремится к добродетели и особенно проникается благочестием, в котором венеч (всех) добродетелей. Вследствие этого он находится как бы в середине (на рубеже) между разумным и чувственным бытием: по телу и телесным силам он соприкасается с неразумными животными и неодушевленными предметами, по уму же — с бестелесными существами, как сказано выше. Творец, по-видимому, мало-помалу приспособил (присоединил) друг ко другу различные природы (существа) так, чтобы все творение было единым и средственным. Из этого всего яснее открывается, что Творец всего существующего Един». [О природе человека. Глава 1—29, с. 21—22.]

[30] Творения святого Исидора Пелусиота. Ч. 1. М., 1859. (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 34.)

А. М.

ВОСКРЕШЕНИЕ ЧАЕМОЕ ИЛИ ВОСХИЩАЕМОЕ?

(О религиозных воззрениях Н. Ф. Федорова)

«Знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор. 8, 1)

Суждение одного из первых критиков «Философии общего дела» Николая Федоровича Федорова (1828—1903) оказалось довольно прозорливым. В 1915 году Н. А. Бердяев писал: ««Проект» Федорова в том виде, как он его развивает, совершенно неприемлем; это утопия и фантастика, рожденная дурным натурализмом и материализмом в религии, смешением разных планов. Но за «проектом» этим скрыта праведная воля человека, созревшего для совершеннолетней жизни, новое религиозное сознание, сознание — имманентное. На философии общего дела сказались все противоречия мысли XIX века, все смешения в нем ветхого и старого с новым и грядущим. В XX веке философия будущего выделит истинное зерно «философии общего дела» и отбросит ветхую оболочку. И во всяком случае, явление Федорова будет признано знаменательным для духа России, для ее сокровенных стремлений и чаяний» (1, с. 120).

Действительно, в последнее время заметно возросло внимание к учению Н. Ф. Федорова: о нем всё чаще говорят в книгах и журнальных статьях, публикуются неизданные работы мыслителя¹.

Это внимание, весьма показательное, обусловлено целым рядом обстоятельств. В Н. Ф. Федорове не без оснований видят одного из предшественников К. Э. Циолковского, на «космическую философию» которого автор «Философии общего дела» оказал известное влияние²; в Федорове усматривают одного из родоначальников современных разработок в области так называемого «радикального продления жизни», «ювенологии», манящих в конечном счете достижением «физического бессмертия»; его считают, далее, незаслуженно забытым представителем русской философии, выразившим глубинные чаяния русской души; наконец, особенно соблазнительным для многих оказывается то соединение методов и целей научного познания с учением и вековыми чаяниями Православной Церкви, которое будто бы удалось осуществить Н. Ф. Федорову. Короче говоря, в Н. Ф. Федорове усматривают един-

ственного в своем роде русского православного мыслителя, органически соединившего науку и религию в общем деле воскрешения предков и управления космическими процессами.

Сочувственные и даже восторженные отзывы об учении Н. Ф. Федорова, принадлежащие Ф. М. Достоевскому, Вл. С. Соловьеву, А. А. Фету, не говоря уже о работах его учеников и последователей, всеобщее убеждение в безупречных нравственных качествах мыслителя при труднодоступности (до недавнего времени) его сочинений создали вокруг его имени атмосферу почтительности и некоторой загадочности.

Правда, уже С. Н. Булгаков высказывал сомнения, вполне ли правильно понял мысли Н. Ф. Федорова (в изложении Н. П. Пестерсона) Ф. М. Достоевский³. И Вл. С. Соловьева, как известно, не оставляли сомнения в отношении федоровских идей⁴. Но, нужно признать, число критических отзывов о «Философии общего дела» крайне невелико.

Вероятно, в работах Н. Ф. Федорова есть нечто близкое и научному уму, склонному увлекаться дерзновенными фантастическими проектами, и православному сердцу — и это близкое как-то завораживает, сковывает способность критической оценки.

Как не согласиться с Н. Ф. Федоровым, когда он обличает всепоглощающую гонку вооружений? «Если назначение человека — вносить жизнь, а не смерть, созидать или воссозидать, а не разрушать, — то чем же он стал, когда сам себе создал такие органы, как дальнобойные и скорострельные орудия, несущие смерть насколько глаз хватит, да и глаз-то не простой, а вооруженный, орудия, несущие смерть не теряя времени, ежесекундно, притом беззвучно, и не затемняя дымом поражаемые им жертвы!.. Создав себе такие орудия, человек утратил образ Божий и стал подобием сатаны» (2, т. II, с. 319).

Как не принять рассуждений Федорова о том, что, «заменив слово «секуляризация» (обмирщение) выражением «профанация», мы восстанавляем истинный смысл обозначаемого им дела... *Fanum* означало освященное место, храм, а профан — стоящий вне храма или перед храмом, то есть непосвященный, а только оглашенный. Профанация же означает оскорбление святыни, действие, противоположное фанации, освящению» (2, т. II, с. 36)?

Можно ли не посочувствовать федоровской критике «косметического» направления индустриализма, разлагающего влияния города, «в котором царствует женщина, который поставил целью наслаждение, отрекся от отцов и есть совокупность женихов и невест, начиная с детского возраста, на детских балах, до молодящейся старости» (2, т. I, с. 607).

Вообще, там, где Федоров не упоминает своего проекта, его мысли и оценки обычно звучат вполне по-православному. Но главным для него было «общее дело» — оно служило мерилom отношения к историческим событиям и философским учениям, оно должно было согласить всех и вся... Характерно, однако, что Федоров охотнее говорит о проекте, *по поводу* проекта, постоянно повторяя излюбленные мысли, но заметно избегает его конкретизации, возлагая основные надежды на «Всемирную Конференцию». Большую же часть усилий он тратит на резкую, порой крайне раздраженную критику тех, кто не понимает «общего дела», прямо или косвенно мешая его осуществлению.

Плох и Запад, и славянофилы, и Л. Толстой, и Вл. Соловьев, и Кант, и Ницше, и ислам, и католицизм — и плохи они тем, что не знают федоровского учения. Прежде чем взяться за объединение всех, Федоров всех гневно осуждает. Но: «Реченомъ есть отъ отецъ: гневливый аще и мертвеца възкресит, молитва его неприятна есть; сие речеся отци, не яко гневливый възкресити может, но являя мерзость молитвы его» (3, с. 48).

Греховность человеческая, по Федорову, не просто вносит частичное нестроение в непостижимую гармонию Божьего мира, она весь этот мир, все творение Божие превратила в хаос, лишив его всякого смысла и красоты. Это — важнейшая предпосылка федоровских рассуждений, из которой вытекает и основная задача: превратить хаос в космос, вернуть миру красоту и гармонию.

Эту задачу, по Федорову, можно решить только на основе науки, имеющей своим предметом космос как целое и экспериментирующей в космических масштабах: «Знание должно доказываться... опытами в естественном размере, т. е. регуляцією метеорическою и теллурическою, а также обращенем земли из стихийно самодвижущейся в земноход, движимый всемъ человеческимъ родом, какъ кормчимъ» (2, т. II, с. 248—249).

Осуществление всеобщей космической регуляции возможно, по Федорову, только совокупностью воскрешенных поколений всего рода человеческого. Космос как целое создается целостностью рода. «Полнота науки состоит в том, чтобы история, или совокупность всех поколений, получила одновременное существование или сосуществование, вместо смены, в пределах совокупности всех миров, составляющих вселенную. И тогда история будет уже не наукою лишь или знанием, а делом, искусством или полнотою всех искусств, но не Птоломеевских, а полнотою искусства Коперниканского» (2, т. II, с. 249).

Каков же эстетический идеал Коперниканского искусства? «Коперниканское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры — хороводом, как мнимым солнцеводом; оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из коих первый был бы действительный земледов, а все другие суть планетоводы, также действительные. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, эфирозоты, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры вселенной, флота миров — звезд. Это те хоры, которые предполагал уже осуществленными Пифагор и его школа — предшественники Коперника в древнем мире. Только Коперниканская архитектура, на небесной механике основанная, может достигнуть архитектурного совершенства» (2, т. II, с. 251).

Хоровод планет, управляемых воскрешенными поколениями, и есть логический и эстетический предел федоровских мечтаний. Он является для Федорова образом Царствия Божия, ибо, как утверждает автор «Философии Общего Дела», «для нас и нет иного пути к общению с Высшим Существом, кроме такого управления миром» (2, т. I, с. 179).

Принципом или, по-русски, началом гармонического единства

будущего космоса у Федорова выступает наука, сознание, безличный разум. Покорить сознанию, разуму, отождествляемому с научным методом, все «слепые силы природы» — вот задача человечества. И воскрешение отцов, о котором так много говорится у Федорова, лишь средство, инструмент в решении этой предельной задачи. Как все утописты, Федоров мнит построить прекрасный человеческий мир с помощью безличных, бесчеловечных средств.

Немногочисленные критики Федорова в вопросе о месте личности в его учении совершенно единодушны: «умаление, замена тайны личности — тайной, или явью всеединства — всеединства* роднит Федорова с Соловьева» (4, с. 499); Федоров «не чувствует личности как начала самоценного» (1, с. 77); «учение о человеческой личности у Федорова совсем не развито» (5, с. 325).

Точнее, личности с непознаваемыми ее глубинами, резким качественным отличием от всякой материи в этом учении и быть не может, потому что единственная подлинная реальность здесь — атомы и молекулы, на которые личность якобы распадается и из которых она мнится быть составимой. Эта аналитическая ослепленность, полагающая не только личность, но необходимо и любую целостность составимой из частей, не видит вокруг себя ничего живого, все живое ей непонятно и должно быть подчинено рациональному механизму. Для Федорова «вопрос стоит именно о собирании и сочетании частиц, о складывании разложившегося («сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине») (2, т. I, с. 422)... Он и вообще хочет космический организм перестроить или обратить в механизм» (5, с. 326).

Та очевидная противоестественность, которую Федоров усматривает во всем укладе современной ему жизни, сохраняется и в его «проекте». Делать все против природы: производить не сынов, а отцов. «Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием» (2, т. I, с. 22).

Критик милитаризма глубоко убежден в неискоренимости войны и считает единственно правильным обратить ее из междоусобной во всеобщую войну против природы, «сделать милитаризм производительным» (2, т. II, с. 308). «Война, — по Федорову, — не волевое явление, и никакими уговариваниями, как бы сильны и красноречивы они ни были, уничтожить войну нельзя» (2, т. I, с. 676). Поэтому он выдвигает проект реорганизации человечества в единое «земное войско». «Соединение всеобщего обязательного образования и познания с всеобщим обязательным воинскою повинностью уничтожит сословность знания и сделает его принадлежностью всех, при обращении, чрез всеобщую обязательную воинскую повинность, всего народа в естественную силу» (2, т. I, с. 671—672).

Конечно, христиане не могут быть покорены природе, твари, ибо покорен он только Творцу. Но и свою собственную телесную и душевную природу, и природу внешнюю он покоряет не насильственными умозрительными схемами, но духом, стяжанием Благодати. Федорова несколько не назидает то обстоятельство, что воскрешение Лазаря произошло по слову Божию — без физики, химии и биологии. Различия начал деятельности, преподанных

* «Явь» в цитате — для различения «единства всего» и «единства всех».

и усвояемых христианством с одной стороны, и аналитическим познанием с другой, он не видит. Греховность человека он усматривает только в отказе от «общего дела», а потому и не чувствует необходимости раскаяния в следовании ложному пути. Молясь личному Богу, Федоров в то же время жизнь стремится подчинить безличным схемам.

Но — что-нибудь одно. Или мы всрим и исповедуем личное начало — надмирный триипостасный Лик, и жизнь свою устроим по явленному нам Образу Божию, со-образуясь с ним и славя пре-подобных Ему, или мы верим в безличный безобразный разум, ему подчиняем жизнь. Начало, принцип, закон, усвояемые нашей деятельности, есть и начало, принцип, закон строяемого нами мира.

Исповедуемый фактически Н. Ф. Федоровым принцип деятельности достаточно стар и не является исключительной принадлежностью новейшей европейской цивилизации — свидетельством чему его критика в даосизме почти две с половиною тысячи лет назад.

«— Я слышал, — сказал Желтый Предок, — что (вы), мой учитель, постигли истинный путь. Дозвольте задать вопрос, (какова) его сущность? Я стремлюсь воспользоваться сущностью неба и земли, чтобы помочь (созреванию всех) пяти злаков для прокормления народа. А еще я стремлюсь направить (силы) жара и холода на благо всего живого.

— То, о чем ты хочешь спросить, это — сущность вещей; а то, как ты хочешь управлять, это — пагуба для вещей, — ответил Всеобъемлющий совершенный. — С тех пор, как ты правишь Поднебесной, дождь идет прежде, чем пары превращаются в облака, листья и травы опадают, не успев пожелтеть; лучи солнца и луны всё более угасают» (6, с. 180—181) ⁶.

Рационалистическое насилие над природой ради отвлеченного безличного «блага» разрушает ее строй, или, выражаясь современным языком, неминуемо ведет к экологическому кризису. Таким образом, даже дохристианские мыслители предупреждали о последствиях принципа деятельности, усвоить который Федоров предлагает верующим и неверующим. Ни он, ни его почитатели не понимают, что одухотворить природу можно лишь благодатью Св. Духа. Неопределенные, натужно-умственно выведенные, внешние природе начала деятельности вроде «блага» и «добра» вносят в нее хаос и разрушение.

Оценивая даосский идеал деятельности — пассивность и самоотречение — в несколько ином преломлении, С. Глаголев писал: «Насколько это правило, считающее за собою более двух тысячелетий, выше претензий современных культурных людей перевоспитать и преобразовать народ по своему образу и подобию!» (7, с. 484).

Против утопических упований, связанных с научными проектами, совершенно независимо от даосизма выступал, например, Н. Н. Страхов, возможно имея при этом в виду Н. Ф. Федорова, которого знал лично. «Мечты человеколюбия, обновления, благополучия, — писал он Л. Н. Толстому, — не имеют правильного источника, правильной цели, и потому приведут к убийству, к хаосу и страданию» (8, с. 296). «Настроение современных людей, — говорит он в другом письме, — имеет в себе нечто прометеевское. Они хотят распоряжаться природою, продлить жизнь, переделать по-своему животных и растения, какие водятся на земном шаре, овладеть болезнями и т. п.» (8, с. 312) ⁷.

Как же оценивать с христианских позиций учение Н. Ф. Федорова, гневно осуждающего своих современников и в то же время наиболее выпукло, доводя до логического предела выражающего и разделяющего их настроение?

В. В. Зеньковский, признавая, что выдвигенем задачи всеобщего воскрешения Н. Ф. Федоров «соскальзывает с головокружительных высот, до которых он поднялся в острой постановке вопроса о борьбе со смертью, в плоскость утопических, с примесью моментов магизма и чистой фантастики, построений», которые перекликаются «с горделивыми претензиями наших современников» (9, с. 122—123), тем не менее считает, что «прав не Флоровский, а Булгаков в признании существенно религиозного (а вовсе не социально-активистического) смысла идей Федорова» (9, с. 126). «Основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью так сияет светом христианского благовестия о воскресении, — заключает В. В. Зеньковский, — что этого сияния не могут ослабить наивные формы, в какие выливалась мысль об активном соучастии людей в спасении, открытом для нас подвигом Христа» (9, с. 127); особенно В. В. Зеньковский подчеркивает, очевидно, полемизируя с С. Голованенко, что учение Н. Ф. Федорова «не есть принципиальный имманентизм» (9, с. 117).

Выслушаем, однако, и другую точку зрения, а затем уже вновь обратимся к текстам самого Н. Ф. Федорова.

Указывая на несомненную противопоставленность федоровского проекта «общего дела» «неделанию» Л. Н. Толстого, С. Голованенко писал: «В этом несогласии, как в одной из форм имманентной синтетики, мы видим лишь видоизменение принципов Толстого, а не преодоление их. Основное положение Толстого, что христианство — закон естественного, имманентного сознания, является (правда, в углубленном виде) одним из положений самого Федорова» (4, с. 499). Эту точку зрения вполне разделяют Н. Бердяев⁸ и Г. В. Флоровский⁹.

«Федоров, — продолжает С. Голованенко, — сводит — в пределе — блага Царствия Божия к благам естественной, хотя и вселенской любви» (4, с. 510); для него «христианство заслоняет личность Иисуса Христа, богочеловечество — Богочеловека, явно проективное — мистически-объективное» (4, с. 507). Для Федорова «сущность дела Христа в явных естественных делах, чудных, а не чудесных делах знания...» (4, с. 506). Следствием этой позиции является, в частности, искаженное, едва ли не натуралистическое понимание догмата о Св. Троице.

Мнения Н. А. Бердяева¹⁰ и Г. В. Флоровского (см. 5, с. 323, 325, 327) вполне совпадают с этими оценками. Что же дают тексты самого Н. Ф. Федорова?

Отсутствие всякого мистического опыта, принципиальное игнорирование области сверхъестественного в них действительно бросается в глаза. Начнем с малого, с частности.

Необычные метсорологические явления, сопровождавшие взрыв Кремля в 1812 г., Федоров связывает исключительно с действием пороха, даже не задаваясь мыслью о возможности сверхъестественного вмешательства в события и не озабочиваясь уникальностью примера, на основании которого он решается на обобщение. «Какое, однако, действие на метеорические явления имеет самое простое из взрывчатых веществ — порох, — об этом свидетельствует взрыв в 1812 году, по приказанию Наполеона, московского кремля. Кремль от этого взрыва

пострадал очень мало, так как удалось взорвать не все, а небольшое лишь число мин, но атмосферические явления, сопровождавшие взрыв, были чрезвычайны: после взрыва полил дождь, который залил произведенный взрывом пожар, а затем температура понизилась до 23° ниже нуля по Реомюру, т. е. наступил крещенский мороз, хотя это и было в первой половине октября, т. е. в начале осени» (2, т. I, с. 662).

Из такого рода частных закономерно вытекает фактическое отрицание Божественного Промысла в истории: «История как факт есть взаимное истребление, истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли), есть собственное вырождение и умирание (т. е. культура)» (2, т. I, с. 134).

Это пока косвенные свидетельства. Есть и прямые, как, например, рассуждение о св. пророке Божием Илии: «Какою же силою действовал Илия? Обладал ли он сверхъестественною силою, был ли чудотворцем? Или же он был только мифом, и в сказании о нем выражено лишь желание человека стать орудием всеблагого могущества в управлении слепую силою природы? Но если окажется, что орудия, придуманные человеком для взаимного истребления, станут средством спасения от последствий другого зла, человеком же учиненного, т. е. от последствий расхищения природы — в таком случае это превращение величайшего, можно сказать, зла в самое высшее благо не будет ли свидетельством о существовании всеблаготворительной причины? И такое доказательство живого Бога нельзя отнести к телеологическому, ибо в этом случае телесобразность будет доказываема не словесно лишь, но и самым действием. Тогда станет возможным и существование Илии (!!), как орудия сверхприродной силы, действовавшего непостижимым образом. Илия является величайшим исполнителем, воплотителем, так сказать, второй заповеди, запрещающей служение тому, что на небеси горит; в нем мы видим исполнение второй заповеди на деле... Обыкновенный гром свидетельствует лишь о ничтожестве человека перед силою грозовою. Иное дело громоотводы на воздушном шаре, и притом не на одном где-либо месте, а повсеместно на земном шаре устрояемые и согласием управляемые! Но как ни смотреть на пророка Илию, он во всяком случае является протестом не против себе подобных (?), а против поклонения слепой силе» (2, т. II, с. 257—258).

Таким образом, св. пророк Божий Илия оказывается мифическим прообразом федоровской метеорической регуляции¹¹. Но и храм Господень есть лишь прообраз «общего дела». Храм, указывает Федоров, «есть образ, сень, символ», а в примечании предупреждает: «Символ имеет тесную связь с декадентством, если не переходит в дело» (2, т. I, с. 688).

Молитвы христианских подвижников, отцов, которых собирается воскрешать Н. Ф. Федоров, были, как выясняется, бесплодны: «У Киреевского, благодаря вольностям дворянства, никакого занятия, кроме мысленного, никакого «особого» дела не было... Занимался он, правда, с оптинскими старцами спасением своей собственной душеньки. Но это дело — внутреннее, исключительно личное и даже предполагающее гибель большинства...» (2, т. II, с. 195).

Если Федоров не верит в силу молитвы, то в силу журналистики он верит безусловно: «Журналистика — это новый род миссионерства,

новая стадия или фаза объединения, если только она сама объединится» (2, т. II, с. 449). Сила же ее в том, что она обращается не к отдельным личностям, а к целым классам или сословиям. «Христианство в наше время может иметь дело не с отдельными только личностями, а с сословиями, или небратскими состояниями, с целыми классами лиц, имеющими свои органы в виде газет и журналов» (2, т. II, с. 449).

Если бесплодна молитва, то небесплодной представляется Федорову, например, идея реорганизации библиотек с целью обязательного поминовения всех усопших сочинителей. «Подобно тому, как Церковь каждый день поминает и прославляет своих святых, которые участвовали в ее созидании, так и органы ученого сословия, науки, каждый день должны вспоминать тружеников знания, приглашая тем читающих не к чтению лишь, но и к изучению их» (2, т. I, с. 683). Этой цели должна служить «библиотека, расположенная календарным порядком, по дням смерти авторов, сочинителей, потому что календарный порядок заключает в себе требование — (хочешь не хочешь, волею-неволею), — поминовения, т. е. восстановления самого автора по его произведению» (2, т. I, с. 683).

Навязывая такую регламентацию научной деятельности, Федоров явно не заботится о том, что буквальное следование ей исключит возможность целесообразного научного труда, требующего чтения не «по дням смерти», а по теме исследования; заставит перечитывать тысячи томов, оставленных в забвении совершенно заслуженно; что, наконец, для церковного поминовения такая работа вовсе не оставит времени. Мог ли церковный человек вопреки вековому соборному мнению Церкви, установившей время и подобающий способ поминовения усопших христиан, навязывать чисто механическую идею поминовения без разбора всех сочинителей? Не есть ли это как раз та самая профанация, о которой так красноречиво пишет сам Н. Ф. Федоров?

У весьма симпатизирующего Н. Ф. Федорову В. В. Зеньковского очевидно произвольно сорвалось очень меткое определение: «Если Федоров в ряде своих построений далеко отходит от Церкви и церковного мировоззрения, то это не ослабляет подлинности его всецелой погруженности в темы христианства» (9, с. 119). Оспаривать «погруженность» Федорова в темы христианства не приходится, но это погруженность инородного организма, не себя исправляющего и направляющего по церковной традиции, а подгоняющего эту традицию под свои мерки.

Вывод Г. В. Флоровского представляется безусловно верным: «Говорят, Федоров был церковным человеком. Но его мировоззрение, «в большинстве своих предположений», не было христианским вовсе, и с христианским откровением и опытом резко разогласит» (5, с. 327).

Особенного внимания заслуживает вопрос о том, действительно ли Н. Ф. Федоров является характерно-русским мыслителем, выразителем глубинных чаяний русской души.

Национальный склад мышления Н. Ф. Федорова энергично и безоговорочно подчеркивает Н. Бердяев. «Это характерно русский человек, русский искатель всеобщего спасения, знающий способ спасти весь мир и всех людей» (1, с. 77); «у Федорова характерно русская нелюбовь к культуре великих, к возвышенно личности» (1, с. 79); в нем ярко

проявилась «русская безрадостность, подавленность нравственной совестью» (1, с. 80); в учении о познании он тоже «очень русский мыслитель» (1, с. 84); стремление все доводить до предела, отсутствие гибкости и пластичности «тоже характерно-русская в нем черта» (1, с. 77). Наконец, «Федоров — последнее явление славянофильства... Он даже славянофилов и Достоевского упрекает в том, что они недостаточно русские, слишком западные люди» (1, с. 79).

Безусловно, отдельные черты русского национального характера отразились на построениях Н. Ф. Федорова, но считать его выразителем русской душевной стихии можно лишь по недоразумению.

Если для русского языка (=народа) природа — мать сыра-земля, кормилица, то, по Федорову, она не мать, а «мачеха» (2, т. II, с. 171) или вообще враг:

«Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный? Этот враг — природа» (2, т. II, с. 247).

Русский поэт, выразитель народной души, с радостью и восторгом переживает грозу — одно из явлений непостижимой гармонии Божьего мира:

Люблю грозу в начале мая,
Когда весенний первый гром
Как бы резвяся и играя
Грохочет в небе голубом...

(Ф. И. Тютчев)

Для Н. Ф. Федорова, к красоте природной удивительно невосприимчивого (чертой русского характера это никак не назовешь), грозы есть следствие небратского отношения народов («пока будут войны на земле, будут грозы и на небе» — 2, т. II, с. 257) и подлежат устранению путем «метеорической регуляции».

Н. Ф. Федоров недвусмысленно заявляет о своей претензии быть выразителем духа именно русской науки: «Славянофилы много говорили о русской науке, но ничего определенного о свойствах и содержании этой науки сказать не могли, и это потому, конечно, что, воображая себя русскими, они были на самом деле иностранцами, и как иностранцы они не понимали, какое важное значение в жизни народа имеет хлеб, обеспечение урожая, и даже не подумали, чтобы именно это сделать предметом науки, что именно в этом заключается предмет и содержание русской науки» (2, т. I, с. 702).

Русская наука, по Федорову, оказывается в том, чтобы всех накормить... Но не хлебом единым жив человек, и русский человек, всегда хорошо это понимавший, вряд ли согласится свести к вопросу о хлебе все задачи познания.

Резко расходясь со славянофилами в понимании русской науки, Федоров неожиданно сближается в представлении об отношениях человека и природы с одним из идеологов сионизма Максом Нордау¹². «Позволим себе, — пишет Федоров, — закончить нашу статью выдержкою из известного произведения Нордау — «Вырождение»; на стр. 103-й (Киев, 1894) этого произведения говорится: «Человечество должно искать спасения не в возвращении к природе, но в разумной организации борьбы против природы, я бы сказал, в общей против нее воинской повинности с правом льгот только для калеков» (2, т. I, с. 676).

Федоров только доводит эту мысль до логического конца, предписывая и калекам посильное участие в борьбе с природой.

Г. В. Федоровский и здесь оказывается прав: «всего менее можно сблизить Федорова с почвенничеством» (5, с. 322).

Но если связи Н. Ф. Федорова с христианством — преимущественно внешние, если характерно-русским мыслителем он может быть назван лишь отчасти, то с какой же духовной традицией находится в действительном родстве автор «Философии общего дела»?

«Федоров, — пишет С. Голованенко, — хотел объединить и рационализм и мистицизм, но его *резвость* отразила и то и другое, не претворив их до конца. Философия трезвости стала клониться, то прямо, то косвенно, к гностицизму» (10, с. 572).

Пример прямого, в смысловом отношении текстуального склонения Федорова к гностицизму у нас перед глазами: «Основной цвет науки *белый*, потому что она происходит из веры; но вместе с тем наука, хотя и бледно, все же сохраняет красноватый оттенок своей матери, указывая тем, что и в ней не иссякла еще совершенно любовь, и любовь сыновняя к отцам, которая, как сказано, есть основная любовь» (2, т. I, с. 551).

Если обратиться к наиболее доступному изложению антропософских взглядов Рудольфа Штейнера, сделанному Андреем Белым (Белому вполне можно доверять: он знает первоисточники и даже настолько проникся ими, что стал писать немецким синтаксисом), то мы найдем поучительную таблицу «тривиально воспринимаемых терминов в антропософской градации» (11, с. 257), в которой в каббалистических традициях с цветами спектра соотнесены различные понятия, способности, явления, короче — «планы бытия и мышления». Так вот, крайними терминами верхнего ряда таблицы оказываются, с одной стороны, *белое*, с другой — *пурпур*, в нижнем же ряду тому и другому цвету соответствует в качестве крайнего термина гениальность... Федоров и Штейнер мыслят до странности схоже, как будто пользуются общим источником. Но не в прямом влиянии, конечно, дело, а в общем направлении мысли, характерном именно для гностицизма*.

«Общее дело» Н. Ф. Федорова и «христианство как мистическая задача» Р. Штейнера при всем их различии являются порождением схожих духовных установок, в которых удивительным образом сочетаются критика отвлеченного мышления, «знания без дела»¹³ с превознесением гениальности над религиозностью, знания над верой; преклонение перед искусством, художественным образом, иконой — с инструментально-проективным, схематически-рационализированным их осмыслением¹⁴.

Непонимание самодовлеющей ценности образа, его рациональной неисчерпаемости (= актуальной бесконечности), интерпретация его как знака-указания на то или иное логизируемое знание, умозрительную схему, иными словами — разрыв выражающего и выражаемого, — в этом может быть, один из характернейших признаков гностицизма, его скрытый пафос, тяготеющий в пределе к отрицанию Боговоплощения (Христос как один из «эонов»).

* Заслуживает внимания работа: G. Wehr. C. G. Jung und Rudolf Steiner. Konfrontation und Synopse. Stuttgart, 1972.

Связь Н. Ф. Федорова с оккультной традицией единодушно отмечают критики «Философии общего дела». Сам идеал полного управления космосом — совершенно магической. Даже В. В. Зеньковский усматривает у Федорова может быть и «(бессознательную?) рецепцию тех оккультных идей, которые жили среди русских масонов еще в XVIII веке» (9, с. 144). Разве «отцветворение», или «патрофикация», по терминологии Н. Ф. Федорова, не напоминает искусственное произведение гомункулюса? Да и почему рецепция оккультных идей должна быть у Федорова бессознательной? Библиотекарь крупнейшего книгохранилища, владевший европейскими языками, он свободно мог читать книги самые редкие и труднодоступные¹⁵.

Г. В. Флоровский, отмечая близость Н. Ф. Федорова XVIII веку и идеям Просвещения, подчеркивает его связь с фурьеризмом, в котором «были очень сильные связи с давней магической традицией. Эти магические традиции вновь оживают и у Н. Ф. Федорова» (5, с. 329). В самом деле, метеорическая регуляция, межпланетное общение, планируемое воскрешение (через 80 000 лет) в других мирах — все это круг идей французского утописта; эстетический идеал «небесного хора» — тоже в этой традиции: человечеству, по словам В. Консидерана, надлежит «украшать свою планету и сделать ей прекрасную одежду, в которой ей подобает принять участие в небесном хороводе» (12, с. 322). Неслучайно и «замечательное совпадение мыслей французского писателя» Шарля Стоффеля (Charles Stoffels. *Résurrection*. P., 1840) «с учением самого Николая Федоровича, познакомившегося, — как отмечает В. Кожевников, — с книгою тогда, когда его собственные воззрения давно уже сложились» (2, т. II, с. 193, примеч.).

Не следует забывать и того, что первым популяризатором федоровских идей сразу после его смерти стал журнал русского декадентства «Весы», редактор которого В. Я. Брюсов, автор «Огненного Ангела», был в то время горячим поклонником Атлантиды и тайного «эзотерического» знания¹⁶.

Но если связь Н. Ф. Федорова с оккультной традицией достаточно очевидна, то сближение его с позитивизмом может на первый взгляд показаться натяжкой: слишком часто и резко критикует Федоров это направление мысли. Тем не менее, приходится только изумляться проницательности Г. В. Флоровского, обнаружившего многие точки соприкосновения «Философии общего дела» с «Позитивной политикой» Огюста Конта, которую в конце 1890-х годов высоко оценил Вл. С. Соловьев, уже знакомый с учением Н. Ф. Федорова.

Статья Вл. Соловьева «Идея человечества у Августа Конта» (1898) действительно проливает свет на многие веяния в духовной жизни того времени, и на ней необходимо задержаться внимание.

В этой статье Вл. Соловьев называет О. Конта «провозвестником высоких истин о Великом Существом и о воскресении мертвых» и полагает, что «Конт действительно заслужил себе место в святцах христианского человечества» (13, с. 193).

По Конту, подлинной реальностью обладают не отдельные личности, общины, народы, но только Человечество как целое, как Великое Существо: «только ему — целому — может принадлежать окончательное и прочное существование» (13, с. 181). Вл. Соловьеву оказывается крайне близкой эта идея сверхличного единства. Всего годом раньше

ше он выступил со статьей «Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)», в которой, полемизируя с А. Введенским, отвергает представление о личном Боге¹⁷. Симпатии к Спинозе согласуются с «позитивной религией» Конта, в которой Человечество реальнее человека.

«И умершие, и живущие, — излагает Вл. С. Соловьев учение Конта, — имеют свою реальность; у первых она более достойная (plus digne), у вторых — более свободная и явнотелственная (plus efficace). Но ясно, что полнота жизни для тех и для других может состоять только в их совершенном единодушии и всестороннем взаимодействии. И в чем же может состоять окончательный смысл мирового порядка и завершение мировой истории, как не в осуществлении этой целостности человечества, как не в действительном исцелении чрез явное соединение этих двух разлученных его долей? Конт не высказывает прямо этой мысли, но кто с добросовестным вниманием прочтет все четыре тома его «Politique Positive», тот должен будет признать, что никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт» (13, с. 191).

Автор «Чтений о Богочеловечестве» обрел сродника в лице основателя религии Человекобожества — и предпринял усилия возможно теснее связать его с христианством: «Как раз в то время, как в Париже Конт обнаруживал изложение своей религии, с ее превознесенным женственным, эффективным начала человеческой природы и нравственности, в Риме тысячелетний культ Мадонны познал свое теологическое завешение в догматическом определении папы Пия IX о непорочном зачатии Пресвятой Девы» (1854). Но этого мало: образ Софии Премудрости Божией в древнерусских храмах тоже, оказывается, предвозвещает религию Человечества! «Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от родоначальницы Нового, — кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющая с ним всё, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину почувствованный и сознанный Контом, в целостности почувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов» (13, с. 188).

Итак, не кто иной, как Вл. С. Соловьев, оказывается связующим звеном между «позитивной религией» О. Конта и «Философией общего дела» Н. Ф. Федорова¹⁸. Г. В. Флоровский имел все основания заключить: «Учение Федорова есть своеобразная форма религиозного позитивизма, утонченная форма «позитивной религии». И, строго говоря, ничто не изменится, если в нем умолчать о Боге (как многие из продолжателей Федорова теперь и поступают)» (5, с. 327)¹⁹.

Конечно, только в рамках «позитивной религии» можно было выдвинуть идею объединения всего и всех... «Очевидно, — настаивает Н. Ф. Федоров, — что примирению Церквей, примирению не временному, а вечному, исключаяющему войны внутренние и внешние... должно предшествовать примирение верующих с неверующими, примирение знания с верою, принятие наукою христианства и усвоение науки христианством» (2, т. I, с. 479).

Как ни странно, эта сомнительная идея высказывается человеком, довольно тонко понимавшим частные трудности устранения конфессиональных споров, отмечавшим, в частности, что «примирение в догмате без примирения в обряде, без усвоения — *того обряда, который есть верное выражение догмата*, не будет ли единомыслием без единодушья, которое не может остаться внутренним, а требует внешнего выражения?» (2, т. I, с. 475).

Но частности частностями, а общий пафос вселенского объединения, в том числе, что особенно важно и характерно, объединения науки с религией, знания с верою — остается. Нужно сказать, что этот пафос роднит многих представителей позитивной философии, а также ряд ученых, естествоиспытателей и даже церковных деятелей, с позитивизмом прямо не связанных.

Вопрос об отношениях науки и религии, один из острых и болезненных не только для второй половины XIX столетия, не может, очевидно, решаться без выяснения того, действительно ли, каким образом и в силу каких обстоятельств произошел между ними разрыв.

Проследить истоки «конфликта» науки и религии — дело достаточно простое, ибо претендующий на полноту знания гнозис противостоял христианству в формах самых различных, неоднократно изменяя цвета и оттенки. Обличать его подвизались и св. Иринеи Лионский, и преп. Максим Грек...

На русской почве православие впервые, по-видимому, столкнулось с личной гностицизмом в связи с обнаружением так называемой ереси жидовствующей, ревностно искоренявшейся преп. Иосифом Волоцким и новгородским архиепископом Геннадием. Но, несмотря на все усилия, уже наследники царя Алексея Михайловича воспитывались на теософских трактатах Николая Спафария²⁰. Петром I, по преданию, основана первая в России масонская ложа²¹, и в XVIII веке в масонство совращается часть русского духовенства. Именно в XVIII веке отношения «веры» и «разума» резко обостряются...

То, что в XVIII веке представляли как противоречие между «разумом» и «верой», в XIX всплывает как конфликт «науки» и «религии». «Наука» и «религия» уж точно вещи совершенно разные, ибо первое исконно русское слово связывается в течение двух столетий с немецкими учебниками и заморским знанием, а вторым иностран-ным стали называть «веру отцов наших».

Но если вернуться к родным славянским корням и вспомнить, что религией мы исторически недавно стали именовать исповедание веры, а вкладываемый ныне в слово «наука» смысл, может быть, гораздо точнее передается древнерусским «вѣдение» (отсюда «литературоведение», «языковедение», «краеведение» и т. д.; наши дохристианские ученые — «ведуны»), то истинное отношение «науки» и «религии» представит как связь вѣдения и исповѣдания.

Тут уж совершенно очевидна невозможность противопоставления части (каковой является наука=ведение) целому (религии=исповеданию).

У «конфликта» науки и религии, выражаясь языком традиционных схем, есть свои социальные корни, хотя установление причинных зависимостей в таких вопросах всегда весьма условно, и имеются по крайней мере равные основания считать, что социальное разложение есть следствие духовного упадка, как и наоборот, что духовный упадок есть следствие социального разложения.

Обстоятельно рассматривая вопрос о взаимоотношении веры и знания, проф. А. Ф. Лосев убедительно показывает, что «в диалектической точке зрения, если эта точка зрения всерьез диалектическая, никогда нельзя высказать такой, напр., просветительский догмат, что знание разрушает веру» (14, с. 133—134). «Я утверждаю, — пишет он, — что как все мышление после средних веков есть либерализм и гуманизм, как вся социально-экономическая жизнь этих веков основана на отъединенном индивидуализме, т. е. оказывается капитализмом, и на рационализме, т. е. оказывается машинной культурой, так миф о всемогуществе знания есть всецело буржуазный миф. Это — сфера либерального мышления, чисто капиталистический и мешански-буржуазный принцип» (14, с. 140—141).

Если основательно продумать эти тезисы, станет совершенно очевидным, что ни «соединять» веру и знание, ни давать религии «научное обоснование» не имеет никакого смысла. Не через науку=вѣдение получает обоснование религия=исповѣдание, но, напротив, через исповѣдание приходит к нам истинное знание.

Однако во второй половине столетия о «конфликте» стали буквально трубить на всех углах²² и секуляризованному уму оставалось либо вообще забыть о религии, либо искать способы ее примирения с «наукой». Путь примирения, впрочем, оставался более желательным, ибо сама наука резким расширением сферы действительного и возможного человеческого опыта (и осмыслением его в художественной фантастике) все более настоятельно выдвигала перед потерявшим религиозную опору сознанием вопрос о предельных основаниях человеческой деятельности. Этот вопрос с необходимостью принимал двоякую форму выражения:

- 1) как вопрос о «Я», или личном бессмертии;
- 2) как вопрос о «Не-Я», о космосе, вселенной.

Предельный характер названных вопросов, по существу выходявших из компетенции опытного естествознания, заставлял секуляризованную мысль в условиях фактического господства «научного мировоззрения» изыскивать те или иные способы обойти «цензуру» научного сознания для постановки и решения религиозных проблем.

Субститутом, заменителем, а точнее суррогатом «религиозного» на долгое время не случайно становится «космическое», ибо предельные вопросы о внутреннем и внешнем бытии неизбежно связаны с предельным понятием о внешнем мире — «космосом», совокупностью творит. «Космическая религиозность» вполне отвечает и тайным упованиям масонского гностицизма и поискам потерявшего всякие смысловые опоры секуляризованного сознания. Вот почему различного рода «космические» синтезы науки и религии предпринимаются в равной мере представителями позитивной философии с одной стороны, и авторами оккультно-теософической ориентации — с другой. Среди «кардинальных догматов Религии Человечества» упомянутого выше В. Фрея на втором месте названо «единение религии и науки», на третьем — «бессмертие через наше влияние на будущее» (*W. Frey. On religion. London, 1888 (Appendix); американский последователь Г. Спенсера Джон Фиск выпускает в 1872 г. «Черты космической философии», а позднее занимается вопросами научного обоснования религии*²³.

Сочинения авторов оккультно-теософической направленности — К. дю Преля, Е. П. Блаватской, А. Безант, Р. Бекка и др. — полны терминами вроде «космическая точка зрения», «космическое мышление», «космическое сознание», «космическое гражданство», отчасти восходящими к античному стоицизму. Здесь — тот же круг проблем, причем, что характерно, порой звучат похвалы и в адрес Г. Спенсера²⁴. Крайний позитивизм и эзотерический мистицизм сходятся в предельных вопросах «космической», подвергнутой «научной обработке» религиозности.

Очевидно, здесь были свои закономерности. Карл дю Прель, например, признавался: «Исходной точкой пути, приведшего меня к мистике, послужила научная система, дарвинизм»²⁵. Но дарвинизм — одна из исходных точек и философии Г. Спенсера...

Отмеченные как симптоматичные поиски предельных оснований бытия и деятельности не обходились, разумеется, без обращения к мотивам и образам христианской религии. Весьма характерна в этом отношении творческая продукция К. Э. Цюлловского, испытавшего, не говоря уже о Н. Ф. Федорове, в равной мере влияние популярной натурфилософии и оккультных авторов и стремившегося в «космической философии» примирить «знание» и «веру» («Научные основания религии», 1898; «Причина космоса», 1925; «Воля вселенной. Неизвестные разумные силы», 1928, и др.).

Таким образом, для второй половины XIX — начала XX вв. можно считать вполне типичными попытки примирения науки и религии, отправлявшиеся от позитивизма, рационализма, популярной натурфилософии, а также от оккультизма и теософических исканий, разрешавшиеся зачастую в различные варианты «космической философии» (в связи со стремлением дать квазинаучные ответы на в сущности религиозные вопросы о предельных основаниях бытия и деятельности) и использовавшие образы и мотивы христианства; общая духовная атмосфера эпохи делала восприимчивыми к этим попыткам даже мыслителей, стремившихся не выходить за рамки православной традиции.

«Философия общего дела» Н. Ф. Федорова, с одной стороны, — явление для своего времени вполне типичное, но с другой — единственное в своем роде (чего не скажешь о многих других построениях). Уникальность же ее заключается в том, что ответом на вопросы о предельных основаниях бытия и деятельности в ней выступает выдвигание предельных мыслимых задач внешней для яв-

тельности. Никакой магизм, оккультизм и рационализм никогда с такой полной определенностью не высказывал своих идеалов, не доводил до сознания смутных желаний и побуждений. Уникальность учения Н. Ф. Федорова заключается также в том, что, выдвигая предельные эстетические и религиозные задачи для научной деятельности, Федоров внешне-формально исходит из вероученных формул православия, пользовавшегося репутацией наибольшей консервативности и враждебности научному познанию.

Однако при бесспорной способности Н. Ф. Федорова к постановке предельных вопросов, доведению до полной определенности различных тенденций, выдвижению предельных целей деятельности, в проблеме отношений науки и веры он самым заурядным образом воспроизводит распространенную, чтобы не сказать обывательскую, точку зрения, обнаруживает явную неспособность или полнейшее нежелание разобраться в истоках и существе их противостояния. В глубинах православной традиции федоровская постановка вопроса о «научном» воскрешении мертвых недопустима: неблагочестиво поддаваться любопытствующим и маловерным рассуждениям о том, как осуществится всеобщее воскресение, построение же «проекта» воскрешения, намерение восхитить его, есть отягченная горделивым самомнением крайняя степень прелести.

«Но речет некто, — пишет св. Иоанн Дамаскин, — како востанут мертвии (1 Кор. 15, 35)? О неверие, о безумие! Кто единым хотением превратил персть в тело, Кто малейшему семени во чреве повелел образовать многовидный и многообразный организм нашего тела, Тот не паче ли может единым хотением снова воставить тело, которое было и разрушилось? *Кои же телом приидут? — Безумие!* Если твое ожесточение не позволяет тебе верить словам Божиим, то по крайней мере поверь делам. *Ты, еже сееши, не оживет, аще не умрет:* и еже сееши, не тело будущее сееши, но голо зерно, аще случится, пшеницы или иного от прочих. Бог же дает ему тело, якоже восхошет, и комуждо семени свое тело (ст. 35—38)» (15, с. 307).

Федоров, впрочем, не исключает всеобщего воскресения по воле Божией: «я буквально верю, что если люди останутся такими же противниками воли Божией, как теперь, — пишет он, — то последует Воскресение Суда, воскресение вечного наказания; то есть, грешники будут осуждены на казнь, а праведники на созерцание казни», и уточняет далее, что «такое учение, хотя и принимаемое православным богословием, есть католическое» (II, 43). Истинно православным же, с его точки зрения, является неперменное спасение всех — полнота воскресенных поколений необходима ему для полного управления миром.

Но «спасение всех» заставляет вспомнить Оригена, а также писателей-теософов, у которых он пользовался известным влиянием. Православная же традиция основывается на словах Господа, провозвестившего, что мертвые воскреснут *по гласу Сына Божия* (Ин. 5, 25, 27—28) «и изыдут сотвориши благая в воскресение живота; а сотвориши злая в воскресение суда» (Ин. 5, 29—30). Эти слова Спасителя были предвозвещены и пророками: св. пророк Даниил, провидя время Суда, писал: «и мнози от спящих в земней персти востанут, сии в жизнь вечную, а онии во укоризну и в стыдение вечное» (Дан. 12, 2).

Тем не менее, сама мысль о всеобщем прощении, если исходит из упования на безграничное милосердие Божие, не будет, по-видимому,

заведомо предосудительной. Но Федоров вполне отождествляет духовное спасение с «научным воскрешением»: все предшествующие поколения, независимо от своих деяний и нравственного состояния, могут через объединение научных усилий «верующих и неверующих» не только получить свои физические тела, но с ними и полное оправдание. Наука, по самому существу своему деятельность инструментальная, с миром духовным лишь отчасти соприкасающаяся, оказывается основным средством духовного спасения...

Обо всем этом так или иначе следовало задуматься автору «Философии общего дела», прежде чем выдвигать в качестве задачи «примирение верующих с неверующими, примирение знания с верою, принятие наукою христианства и усвоение науки христианством» (1, 479). Даже Вл. С. Соловьев — даже он — вынужден был заметить Н. Ф. Федорову, что общее дело «должно иметь религиозный, а не научный характер, и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов» (16, с. 347).

С точки зрения православной традиции учение Н. Ф. Федорова нельзя определить иначе как рационалистическую ересь. В системе же понятий так называемого «научного мышления» его, с другой стороны, нельзя не рассматривать как необходимое и общезначимое — в нравственном и логическом отношениях — выражение предельных возможных чаяний и внутреннего кризиса западного жизнепонимания. В учении Н. Ф. Федорова западная мысль (а отнюдь не русская) впервые заговорила на языке православия, оставаясь все еще верной своим изначальным мировоззренческим позициям. Если «Философия общего дела» станет для нее «окном» в православие, учение Федорова по-своему получит оправдание. Но в равной мере оно может стать источником соблазна.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Н. Бердяев. Религия воскрешения. Философия общего дела Н. Ф. Федорова. — «Русская мысль», 1915, № 7.
- [2] Н. Ф. Федоров. Философия общего дела. Т. I. Верный, 1906; Т. II, М., 1913.
- [3] Нила Сорского предание и устав. Памятники древней письменности и искусства. CLXXIX. СПб., 1912.
- [4] С. Голованенко. Тайна сыновства (о христианстве Н. Ф. Федорова). «Богословский вестник», 1915, март.
- [5] Г. В. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937.
- [6] Чжуанцзы. «Атеисты, материалисты и диалектики Древнего Китая». М., 1967.
- [7] С. Глаголев. Мечты о прекращении войн. «Богословский вестник», 1915, март.
- [8] Толстовский музей, т. II, СПб., 1914.
- [9] В. В. Зеньковский. История русской философии, т. 2, М., 1956.
- [10] С. Голованенко. Имманентизм и христианская философия (о реал-философских предпосылках Н. Ф. Федорова). — «Богословский вестник», 1914, июль — август.
- [11] А. Белый. Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. М., 1917.
- [12] V. Considérant. Destinée social, vol. 1, Paris, 1848.
- [13] Вл. С. Соловьев. Идея человечества у Августина Конта. — Собрание сочинений 2-е изд., т. IX, СПб., 1913.
- [14] А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. М., 1930.
- [15] Иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина точное изложение Православной веры. М., 1844.
- [16] В. С. Соловьев. Письма. Т. I, СПб., 1908.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Н. Ф. Федоров. Сочинения. М., «Мысль», 1982; Н. Ф. Федоров. «Фауст» Гёте и народная легенда о Фаусте.— «Контекст — 1975», М., 1977, с. 315—343; В. Львов. Загадочный старик. Повесть-хроника. «Нева», 1974, № 5, с. 65—122 (Отд. изд.: Л., 1977); С. Г. Семенова. Николай Федорович Федоров (жизнь и учение).— «Прометей», т. XI, М., 1977, с. 87—105; Н. Скатов. Спор двух утопистов. «Звезда», 1978, № 8, с. 172—180.

² См.: Л. В. Голованов. К вопросу об идейных влияниях на К. Э. Циолковского. «Труды III Чтений К. Э. Циолковского». Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». М., 1969, с. 3—16; Н. К. Гаврюшин. Художественное творчество и развитие науки (становление идеи освоения космоса). Автореф. канд. дисс. М., 1973.

³ С. Н. Булгаков. Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров). В его кн.: Два града, т. II, М., 1911, с. 270 (впервые: Московский еженедельник, 1908, 5 декабря).

⁴ Письма Вл. С. Соловьева, т. I, М., 1908, с. 346—347; т. 4, СПб., с. 118.

⁵ О том же пишет Н. Бердяев: Федоров «верит в возможность рационально регулировать и управлять всей жизнью мира без всякого иррационального остатка» (I, с. 77).

⁶ Здесь, как это ни удивительно, критика намерения воскресить предков (6, с. 224).

⁷ Нельзя в связи с этим не вспомнить о неопровержимом выводе, сделанном советским филологом проф. А. Ф. Лосевым на основании большого искусствоведческого и литературного материала: «Прометей — это Сатана» (А. Ф. Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, с. 296).

⁸ «Общее дело Федорова, поскольку нет в нем созидания, благодатного преобразования, а есть лишь имманентное воссозидание, — неделание» (I, с. 119).

⁹ «В его мечтательном «проективизме» очень силен привкус «неделания»; «в его «проектах» вовсе нет потусторонности» (5, с. 323).

¹⁰ Федоров «почти не понимает тайны Голгофы, мистерии креста и распятия». не верит в дьявола (I, с. 118).

¹¹ Точь-в-точь как позднее у К. Э. Циолковского: девство Пресвятой Богородицы — «мечта» о будущей женщине, которая будет давать детей, но не будет подвержена животным страстям.

¹² М. Нордау, как сказано в одной из новейших работ, «долгое время служил «либеральной ширмой» сионизма» (В. Скурлатов. Примечания. В кн.: В. Бегун. Вторжение без оружия. М., 1977, с. 152).

¹³ По мере того, — пишет Р. Штейнер, — как «абстрактные мысли приходились всё более по вкусу, — они также утверждались во всей практической жизни. — люди становились всё более похожими на свои абстрактные мысли» (R. Steiner. Das Künstlerische in seiner Weltmission. Dornach, 1961, S. 112—113).

¹⁴ «...внутренняя роспись Музея храма, — по Федорову, — посвященного миру и согласию (Пресвятой Троице), представит план соединения Церквей, основанный на примирении империй в деле обезоружения Ислама. — план умиротворения степи (кочевья), чрез превращение городской воинской повинности в сельскую, с чем связано и превращение денежного хозяйства в натуральное, т. е. обезоружение Евреев... Музей храм Пресвятой Живоначальной Троицы, вместит в себе, в изображениях, храмы всех стилей, храмы одушевленные, и иконы всех пошибов, требует внехрамового дела, которое и изображается на наружных стенах храма...» (2, т. I, с. 620—621).

¹⁵ Нелишне вспомнить здесь о происхождении Н. Ф. Федорова, незаконного сына князя Павла Ивановича Гагарина, «...Замечательной фигурой был дед его Иван Атексеевич Гагарин, — пишет А. Остромиров, — сановник и один из виднейших мастеров екатерининской эпохи» (А. Остромиров. Н. Ф. Федоров. Биографический очерк. В кн.: «Н. Ф. Федоров. Философия общего дела», т. I, вып. 1, Харбин, 1928, с. VIII).

¹⁶ Н. Ф. Федоров. Астрономия и архитектура. «Весы», 1904, № 2, с. 20—24; Н. Ф. Федоров. Письмена. Там же, № 6, с. 1—5.

¹⁷ «Так как христианский Бог бестелесен, то под словом «лицо» здесь может разуметься никак не физический облик, а метафизическая и нравственная личность. и следовательно, выражение: «личность, имеющая три лица», равносильно выражению: личность, имеющая три личности» (13, с. 9); «слово лицо, личность вовсе не имеет того твердо установленного значения, какое, по-видимому, приписывает ему наш автор» (13, с. 19).

¹⁸ Чтобы полнее представить влияние «позитивной религии» на мировоззренческие поиски русской интеллигенции 1880-х годов, необходимо обратить внимание на деятельность В. Фрея (В. К. Гейнса) — русского дворянина, который, изучив сочинения социалистов-утопистов, сначала вступил в тайную организацию «Земля и воля», а в 1866 г. уехал с супругой в Америку, принял американское гражданство, сменил фамилию и стал проповедником «религии человечества», основанной на учении О. Конта. В 1885—86 гг. он приезжал в Россию поучать своих бывших соотечественников испи-

нам новой религии. Вокруг В. Фрея создалось даже небольшое «братство», в которое входили братья Ольденбурги, В. И. Вернадский и др. (см. *И. И. Мочалов*. Л. Н. Толстой и В. И. Вернадский.—«Русская литература», 1979, № 3, с. 194—195). О воззрениях Фрея дают представление следующие его высказывания: «Я могу допустить, что деятельность христианина может ни в чем не уступить по своей энергии деятельности сознательного религиозного позитивиста (и поэтому для меня безразлично, читает ли он Евангелие или Конта) — потому что в обоих ясно и отчетливо горит одно (и самое сильное) религиозное чувство; но, извините, служение неясному идеалу никогда не может сравниться с ясным служением Человечеству» (*В. Фрей*. [Письма]. «Русские пропылен», т. I, М., 1915, с. 356); «вместо поблекшего образа Христа подымается теперь образ Человечества» (там же, с. 302—303). Весьма вероятно, что именно к религии Человечества восходят истоки распространенного в современной натурфилософии понятия «ноосфера», связанного в первую очередь с работами В. И. Вернадского и очень напоминающего то, что В. Фрей называет «душою Человечества»: «Совокупность всего великого, прекрасного и истинного, что было пережито и добыто в прошлом, что сохраняется донныне, несмотря на непрерывную смену атомов, участвующих в этой работе» (там же, с. 284).

¹⁹ См., например, такие работы в духе «Философии общего дела», как: *А. Святозар*, *П. Ивањицкий*. Биокосмизм. Материалы № 1. «Креаторий биокосмистов», М., 1921; О пролетарской этике (пролетарское творчество с точки зрения реалистической философии). М., 1918, особенно с. 38—39.

²⁰ *О. А. Белоборова*. Личность и научно-просветительские труды Николая Спафария.— В кн.: Николай Спафарий. Эстетические трактаты. Л., 1978, с. 15; *Д. Т. Урсул*. Николай Гаврилович Милеску Спафарий. М., 1980, с. 55—56, 61—62.

²¹ *А. Н. Пыпин*. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX в. Пг., 1916, с. 498, 530. Автор и редактор (Г. В. Вернадский) симпатизируют масонству и очевидно неплохо информированы.

Что в основе масонской идеологии лежит именно гностицизм в той или иной его модификации — общеизвестно, поэтому мы ограничимся лишь одной цитатой: «Главарь шведского масонства конца XVIII века утверждали, что им открыто тайное знание, Gnosis. По одному преданию, передаваемому образам, Спаситель мира открыл избранникам из среды апостолов тайну жизни и смерти, тайну бытия, творения и Творца; им же сообщил «Великий Учитель и Пастырь» сокровенный, истинный смысл Священного Писания, но столь великое знание, под печатью строжайшей тайны, передавалось якобы изустно и дошло до храмовников, а от них уже до масонов» (Масонство в его прошлом и настоящем. Под ред. С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова. Т. II, М., 1915, с. 75—76). На стр. 165 этой книги приводится рисунок из старинной масонской рукописи «Масон в символах», удивительно напоминающий схему робота из какого-нибудь современного учебника. Сопоставление этого рисунка с любой православной иконой делает явным и наглядным глубочайшее различие в понимании человеческой сущности двумя мирозрительными традициями.

²² Например, книга Дж. У. Дрэпера «История конфликтов между религией и наукой», выдержавшая серию изданий на английском языке, выпущена была и в «Международной научной библиотеке» на французском, немецком, итальянском и русском языках также несколькими изданиями. Русский перевод вышел под названием: Дж. У. Дрэпер. История отношений между католицизмом и наукой. Пер. с англ. под ред. А. Н. Пыпина, СПб., 1876 (переводческая деятельность знатока масонства и популяризатора рационализма А. Н. Пыпина вообще весьма показательна). «Я знаю,— писал К. Н. Леонтьев,— что русский перевод Дрэпера у нас одно время был очень в моде. Когда я цензорвал каталоги земских и других провинциальных библиотек, то своих не находил — ни Хомякова, ни Данилевского, ни Страхова, ни Вл. Соловьева, а Дрэпер и Бокль — тут как тут!» (Письмо К. Н. Леонтьева Анатолию Александрову от 15 марта 1889 г. «Богословский вестник», 1914, июнь, с. 297).

²³ «Кажущийся антагонизм между наукой и религией... в космической философии решительно и навсегда устраняется», — писал Фиск (*J. Fiske*. Outlines of cosmic philosophy based on the doctrine of evolution with criticism on the positive philosophy, v. 1, Boston & N. Y., 1900, p. 184; *J. Fiske*. The Idea of God as affected by modern knowledge, Boston & N. Y. (1 ed. 1885), 1893). Любопытно, что последняя книга принадлежала учителю и последователю Н. Ф. Федорова В. А. Кожевникову (см. *Н. К. Гавришин*. Космическая философия» Джона Фиска (1842—1901). «Труды X и XI Чтений К. Э. Циолковского». Секция «К. Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». М., 1978, с. 121).

²⁴ (*Е. П. Блаватская*). «Пролог» (Проза) к Тайной Доктрине. «Вестник теософии», вып. 2, СПб., 1910, с. 134, 136.

²⁵ *К. дю Прель*. Философия мистики, или двойственность человеческого существа. СПб., 1895, с. X.

В. А. НИКИТИН (Москва)

ЖИТИЕ И ТРУДЫ СЯТТЕЛЯ ЕВФИМЛЯ, АРХИЕПИСКОПА НОВГОРОДСКОГО

(К 525-летию со времени преставления)

*«Днесъ воспоем святителя, благочестия наставника,
Церкве столпа непоколебима, источника исцелений не-
исчерпаема, пролитие дарований духовных, великаго же
Новаграда просветителя, и о всех молитвенника тепл.
К нему же возопиим: святителю Евфимие, не престай
моляся за души наша».*

Служба иже во святых отца нашего Евфимия,
архиепископа, Новгородскаго чудотворца

Предисловие.

Православная Церковь и культура в Новгородской земле (X—XV вв.)

Судя по западноевропейским географическим картам середины XV века, Русь «держава сильная, как бы новая для Европы и Азии» (32, т. VI, с. 5), была хорошо известна в Западной Европе. На картах этих, составленных в соответствии с толомеевой традицией (поэтому существенно устаревших), еще изображались Скифия, Сарматия и Гиперборейские горы, но уже различалась Галицко-Волынская Русь с центром во Львове («Русь Красная») от Северо-Восточной Руси («Русь Белая»), указывались наиболее крупные русские города — Москва и Новгород.

«Силен, славен, могуч, горд своею мощию» был в XV веке Великий Новгород: «далеко расширял он пределы своих областей, владел отдаленною Печорою, Мезенью, Пермью, Югрой... Обширностью жилья едва не равнялся он Москве, и более Москве: славился великолепием храмов Божиих» (Николай Полевой. Клятва при Гробе Господнем. М., 1832, глава VII; цит. по: 90, с. 124).

Каждое из русских феодальных княжеств имело в то время своих местнотимых святых, заступников и покровителей, признанных позднее общерусскими:

«Великий Новгород блажит архиепископов Иоанна и Евфимия, Никиту и Иону, и преподобных Варлаама и Савву, и Михаила Клопского. Псков же град блажит блаженных благоверных и великих князей Всеволода и Довмонта. Московское же Русское царство блажит и славит преосвященных митрополитов Петра и Алексия, и Иону, и блаженных Христа ради Максима и Василия, и иных святых. Ростов же блажит и славит епископов Леонтия и Исая, и Игнатия, и Якова, Вассяна и Ефрема, и Авраамия, и Сидора блаженного...» (63, с. 144).

Несмотря на пережитки феодальной раздробленности, которые успешно преодолевались в XV веке (то был период образования централизованного Русского государства), Русь была духовно единой уже с X века, начиная с принятия христианства.

«Учения святых отцов Православной Церкви,— отмечает И. В. Киревский,— перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта. Обширная Русская Земля даже во времена разделения своего на мелкие княжества всегда сознавала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила свое притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления» (126, с. 275).

Новгород Великий, принявший Крещение почти одновременно с Киевом, был неотъемлемой частью этого «живого тела» духовно единой Русской Земли.

В русских летописях Новгород впервые упоминается под 859 годом. Город, по преданию, был основан старейшиной племени словен Гостомыслом в средоточии великого водного пути «из варяг в греки». О древнем Новгороде упоминают арабские и европейские историки, а также византийский император Константин Багрянородный (955—959) в своей книге «Об управлении государством».

Первоначально Новгород являлся центром славянских поселений, расположенных вокруг озера Ильмень. Впоследствии он вошел в состав Киевского государства. Новгородский князь Олег (879—912), родом из Рюриковичей, собрав войско из новгородских славян и других племен, покорил Киев и превратил его в столичный град — мать городов русских.

Как крупнейший торговый и ремесленный центр на Руси, Новгород пользовался значительным политическим влиянием.

С Новгородом неразрывно связана история его «младшего брата» Пскова. В исторических документах Псков впервые упоминается под 903 годом. Он возник как сторожевой форпост, чтобы обезопасить русские земли с северо-запада. В течение первых трех веков своего существования Псков зависел от Новгорода: новгородский князь был общим князем и для Пскова, псковские посадники назначались из Новгорода, псковское вече (народное собрание для обсуждения общих дел) внимало голосу веча новгородского. С учреждением в Новгороде архиепископской кафедры, Псков, как и другие севернорусские города — Изборск, Старая Русса, Ладога, — оказался и в церковно-административном подчинении у Новгорода, в пределах одной огромной епархии.

Первым епископом великого Новгорода был, по преданию, святой Иоаким Корсунянин († 1030, память 10 февраля). Родом из Корсуни (греч. Херсонес, ныне в черте Севастополя), где в 987 году крестился великий князь Владимир, епископ Иоаким деятельно помогал ему в деле крещения и просвещения Руси. По инициативе епископа Иоакима в Киеве было основано первое на Руси духовное училище.

В составленной епископом Иоакимом летописи, названной впоследствии Иоакимовской, о крещении Новгорода повествуется под 988 годом. В тот год святой князь Владимир направил в Новгород для крещения его жителей Митрополита Киевского Михаила, епископа Иоакима, других священнослужителей, а также двух воевод — Добрыню Никитича, своего дядю, и Путяту. В Новгороде, судя по Иоакимовской летописи, уже была христианская церковь — в честь Преображения Господня, но большинство горожан оставались язычниками. Они оказали упорное, но безуспешное сопротивление великокняжеским воеводам. Убедившись в беспомощности своих «божеств», новгородцы-язычники вынуждены были отказаться от идолопоклонства. Идолы были истреблены — деревянные сожжены, а каменные брошены в реку Волхов. Тысячи новгородцев приняли крещение.

Митрополит Михаил оставил в Новгороде епископа Иоакима, который продолжил христианское просвещение Новгородской земли. Вскоре он, по преданию, основал в Новгороде первую каменную церковь во имя святых Иоакима и Анны, родителей Пречистой Девы Марии. В 989 году, по благословению Владыки Иоакима, был возведен грандиозный деревянный собор «о тринадцати верхах» в честь Софии — Премудрости Божией, первый Софийский храм на Руси.

После кончины святого князя Владимира († 1015) его сын Ярослав Мудрый, княживший в Новгороде, нанес поражение изменнику Святополку и польскому королю Болеславу. Изгнав поляков из Киева с помощью новгородской дружины, Ярослав стал великим князем Киевским. За помощь новгородцев в освобождении Киева Ярослав даровал Новгороду особые грамоты — так называемые «хартии новгородской вольности». Он перенес в Киев созданный в Новгороде начальный свод «Русской Правды» — первый древнерусский законодательный сборник, драгоценный памятник отечественной письменности, в течение нескольких столетий служивший нашим предкам руководством в судебных делах.

В 1025—1030 гг. Ярослав Мудрый открыл духовное училище в Новгороде, определив в него триста учащихся. Человек по тому времени исключительно образованный, знавший многие языки, он собирал переводчиков и писцов для переписывания и пере-

водов духовных книг, которые передавал библиотеке Киевского Софийского собора (возведен в 1037 г.). Летописцы в похвалу великим князьям святому Владимиру и Ярославу Мудрому писали: «Владимир взорлѣ (вспахал) землю Русскую, Ярослав засеял [ее] книжною мудростию, а мы пожинаем плоды их». Преподобный Нестор Летописец свидетельствует, что Ярослав побуждал переводить «книги мнози, ими же лоучахуся вернии», и он же замечает: «И бе Ярослав любѣя церковные уставы».

Сын Ярослава Владимир, с юных лет княживший в Новгороде, унаследовал от отца любовь к наукам и слову Божию. До нас дошли списки переводов нескольких пророческих книг Ветхого Завета с толкованиями, переписанные в 1030—1047 гг. по заказу святого благоверного князя Владимира Ярославича († 1051, память 4 октября). Толкования принадлежат разным отцам и учителям Вселенской Церкви. Переводы на славянский, сделанные с пропусками некоторых стихов и глав, являются драгоценным свидетельством древних славянских переводов Священного Писания. Эти и другие переводы (Псалтирь с толкованием святителя Афанасия Великого, Псалтирь с толкованием блаженного Феодорита, епископа Кирского, Новгородские Минеи), а также более ранние переводы Нового Завета и богослужебных книг, осуществленные святыми равноапостольными Кириллом и Мефодием, свидетельствуют, что еще в глубокой древности русский человек мог читать Священное Писание и богослужебные книги на родном и понятном ему славянском языке*.

Поражает множество древних берестяных грамот, найденных археологами в новгородской земле. Письма на бересте являлись привычным, широко распространенным средством общения; новгородская почта исправно доставляла адресатам тысячи писем — скатанных трубочкой берестяных грамот, с привязанными к ним ярлыками (адресами). (См.: В. Л. Янин. «Я послал тебе бересту...» М., 1965; А. Н. Вигилев. История отечественной почты. Ч. 1. М., 1977, с. 40—46). Новгородские летописи принадлежат к древним русским историко-литературным памятникам. Они легли в основу Воскресенского собрания рукописей, хранящихся ныне в Государственном Историческом музее (Москва). Судя по новгородским летописям, берестяным грамотам, надписям «граффити», по старинным преданиям и былинам, запечатлевшим много конкретных черт древнерусской жизни, грамотность и образованность были широко распространены в Новгороде: и Садко, и Василий Буслаевич, и дружинники этих былинных героев умели читать и писать. Не случайно новгородские летописи просты, безыскусственны и особенно близки к народному языку. Христианская культура шире и глубже, чем в других центрах Древней Руси, проникла здесь в массы населения.

Из памятников церковной литературы XI в. до нас дошло Слово святителя Новгородского Луки († 1060, память 10 февраля). Оно включает в себя краткие правила, которых надлежит придерживаться каждому христианину. Древнейшая русская датированная рукописная книга «Остромиров Евангелие» была написана в Новгороде в 1057 г. диаконом Григорием по заказу новгородского посадника Остромира.

Радостным событием для Русской Церкви в XI в. явилось обретение нетленных мощей святых страстотерпцев князей Бориса и Глеба (1020). Первый монастырь на Руси во имя святых братьев-страстотерпцев был основан в 1038 г. преподобными Ефремом Новоторжским и учеником его Аркадием по благословению святителя Новгородского Луки близ г. Новый Торг (ныне — г. Торжок).

По благословению святителя Луки, святой князь Владимир Ярославич возвел в 1045—1050 гг. в Новгороде каменный Софийский собор. Этот собор, заменивший прежний деревянный (сгоревший в 1049 г.), стал главной святыней Новгорода, его символом. «Где святая София, тут Новгород» — говорили новгородцы (Новгородская летопись, 1215 г.). Софийский собор и донныне поражает своей монументальностью и величием, исполненный мощи и дивной красоты. В его формах сочетаются «строгая сдержанность и живописная свобода, замкнутая сила и раскрытый характер», что составляет не только одну из особенностей древнерусской архитектуры, но и сущность всего уклада жизни Древней Руси. Золотой купол Софийского собора виден издали, венчая новгородский Кремль (Детинец). Голубь на кресте собора как бы напоминает о том, что храм посвящен Софии — Премудрости Божией, незримо осенен благодатью Святого Духа. В конце XII в. архиепископ Новгородский Мартирий построил с южной стороны Софийского собора паперть, которая, как и Корсунская паперть с западной стороны собора, стала служить усыпальницей Новгородских епископов.

Подобно готическим соборам Парижа и Антверпена, Кёльна и Страсбурга, Софийский собор использовался не только для богослужения. Он являлся местом, где

* В то время на Западе только духовенство, знавшее латинский язык, имело непосредственный доступ к источникам христианского просвещения. Большинство европейских народов вплоть до XVI в. не имели переводов Священного Писания на национальные языки.

проходили различные государственные акты и торжественные церемонии, устраивались, например, приемы иностранных послов; здесь размещались библиотека и архив древнего Новгорода, хранились исторические ценности города, образцы мер и весов. Позднее под зван Софии на площади перед собором собралось всенародное вече, устраивались проводы воинов и встречи победителей. Отсюда, получив благословение святителя Спиридона († 1249), уходил в победоносные походы против шведских и немецких рыцарей в 1240—1242 гг. святой благоверный князь Александр Невский. «...Умрем честно за святую Софию...»,—восклицали, согласно летописи, новгородцы, когда готовились к выступлению против иноземных захватчиков.

Почти одновременно с Киевом воздвигаются в Новгороде не только Софийский собор, но и каменные стены «великого города» (1044). В конце XI—начале XII в. строятся храмы и монастыри в честь Благовещения Пресвятой Богородицы, во имя святого пророка Илии, во имя святого Георгия Победоносца и другие, одноименные с киевскими, в свою очередь повторявшими наименования константинопольских храмов.

Большая заслуга в этом храмоздательстве принадлежит святому благоверному великому князю Мстиславу Владимировичу (в крещении Феодор, † 14 апреля 1132 года), княжившему в юношеские годы в Новгороде. В 1099 году он заложил на Городище близ Новгорода храм в честь Благовещения Пресвятой Богородицы. По заказу князя для Благовещенского храма было переписано Евангелие, впоследствии получившее наименование «Мстиславово», драгоценный оклад которого был сделан в Константинополе. В 1114 году князь Мстислав заложил в Новгороде церковь во имя Святителя Николая Чудотворца, а в 1116 году, после успешного похода на чудь, обновил новгородскую крепость—«заложил Новгород больши пръваго».

Сын князя Мстислава святой благоверный князь Всеволод (в крещении Гавриил, † 11 февраля 1138 года) правил Новгородом в 1117—1136 гг. Он, продолжая дело отца, воздвиг в Новгороде множество церквей, среди которых особенно значительны собор во имя святого великомученика Георгия в Юрьевском монастыре и храм во имя Иоанна Предтечи в Опоках. Князь Всеволод Мстиславич даровал льготные грамоты Софийскому собору и другим церквам. Он сделал много доброго для новгородцев. В страшный голод 1126 года, спасая людей от гибели, он употребил на это всю казну.

После неудачного зимнего похода на Суздаль в 1136 году в Новгороде вспыхнул бунт; вече приняло решение об изгнании князя... Киевский князь Ярополк, дядя Всеволода, дал ему в держание Вышгородскую волость под Киевом. В 1137 году жители Пскова призвали князя Всеволода на псковское княжение. Он стал первым Псковским князем, избранным по воле самих псковичей. В Пскове святой Всеволод воздвиг первый каменный храм во имя Живоначальной Троицы, на месте деревянного, построенного святой равноапостольной княгиней Ольгой.

К тому времени (середина XII в.) относится установление в Новгороде республиканского строя, который вскоре приобрел черты феодальной теократии. «Начальником новгородских бояр» стал Новгородский епископ, к которому перешли права и земельные владения князя, а также представительство Новгорода во внешних сношениях (князь оставался военачальником города). С того времени вечеовое постановление не имело полной силы без благословения Новгородского святителя. Когда на вече разгорались усобицы, грозившие перейти в вооруженное столкновение, Новгородский епископ выступал с собором духовенства в стан враждующих или на мост через Волхов, разделявший противников, увещевая обе стороны, и водворял мир.

Идеалом удельно-вечевой жизни, наиболее ясным и полным выразителем которой был Новгород, являлась самостоятельность и автономность русских земель, так чтобы каждая составляла самобытное целое в проявлении своей местной жизни и все вместе были бы соединены одною и общою для всех связью. По мнению выдающегося русского историка Н. И. Костомарова (1817—1885), Новгород не являлся каким-то исключением в древнерусском мире, как полагают некоторые. «Его свобода и народоправление не составляли его местного достоинства, недоступного для других земель. То же, что было в Новгороде, существовало везде. Народное собрание, вече, составлявшее главнейшую черту общинного устройства, было общим для русского мира. Летописец XII века, говоря об этом, не отличает новгородцев от других: «Новгороди бо изначала и Смоляне и Кляне и Полочане и вси власть аки на думу на вече сходятся» (45, с. 205).

Летописи единодушно свидетельствуют, что роль миротворцев, утверждавших силой Креста и молитвы согласие между соотечественниками, была ценна новгородцами в своих епископах превыше всего. Именно таким миротворцем явился святитель Нифонт († 21 апреля 1156 года, в Киеве, память 8 апреля). Он был поставлен на Новгородскую кафедру из шлюков Киево-Печерской Лавры в 1130 году. Этот прослав-

ленный русский монастырь дал Новгороду и другим святителям, что свидетельствует о нерасторжимой духовной связи Киева и Новгорода. С отрочества отличавшийся кротостью, послушанием и смирением, святой Нифонт был выдающимся проповедником, ревностно заботился о добродетельной жизни пасомых, внушая им не удаляться от Закона Божия и Предания Церковного.

Судя по «Вопрошаниям» выдающегося древнерусского математика перодиакона Кирика к епископу Новгородскому Нифонту (этот памятник сохранился в Новгородской Кормчей 1280-х годов), Владыка Нифонт был строгим поборником и ревностным блюстителем церковного благочиния, знатоком «Церковных правил святого Тимофея», «Номоканона Иоанна Постника» и других канонических трудов. К святителю Нифонту обращались за разрешением различных вопросов церковной жизни современные ему епископы и другие лица.

В Пскове попечением святителя Нифонта был возведен Спасо-Преображенский собор Мирожского монастыря — древнейший из всех сохранившихся архитектурных памятников Пскова, расписанный замечательными фресками.

При святителе Нифонте и его преемниках новгородцы просвещали светом веры Христовой соседние финские племена. В 1174 году несколько сотен новгородцев направились в Вятскую землю, где утвердили православную веру и построили город Хлынов (впоследствии — Вятка, ныне — Киров) с храмом в честь Божией Матери. Примерно в то же время (XII в.) новгородские поселенцы основали несколько монастырей далеко на севере, на берегах Двины. Так осуществлялось апостольское призвание Новгородской Церкви. Бесконечные просторы Новгородской земли — от озера Ильмень до Балтийского и Белого морей — украсились множеством монастырей и скитов.

После кончины святителя Нифонта следующий Новгородский епископ — Аркадий (1157—1162, память 18 сентября) вследствие неустойчивости в Киевской митрополии был назначен не Киевским Митрополитом, как обычно, а избран из новгородских игуменов. С тех пор все святители Новгородские, хотя принимали хиротонию в Киеве, но избирались самими новгородцами на вече. Избрание их решалось большинством голосов или жребием. Епископы избирались преимущественно из лиц духовных. Так, епископы Иоанн († 1186), Григорий († 1193) и Василий († 1352) были избраны из приходских священников. Епископы Климент († 1299) и Давид († 1325) — из архиепископских духовников. Епископы Антоний († 1231), Арсений († 1229), Симеон († 1421), Евфимий II († 1458) и Иона († 1470) — из простых монахов, а епископ Феофил († 1480) — из диаконов.

Благодаря усилению Новгородской Церкви, святитель Иоанн († 1186, память 7 сентября) был возведен в 1165 году в сан архиепископа. С тех пор Новгородская кафедра стала архиепископией.

По молитвам святителя Иоанна, заступлением Пресвятой Богородицы чрез Ее чудотворную икону «Знаменис» (греч. — «Оранта», т. е. «Молящаяся») совершилось чудесное спасение Новгорода от нашествия суздальцев 25 февраля 1170 года. В память об этом событии Владыка Иоанн установил праздник, который ежегодно с того времени совершается 27 ноября (ст. ст.) и имеет особую службу. Изображение Знамения Божией Матери появилось тогда на печати Новгородских епископов, впоследствии — на печатях Киевских и Московских Митрополитов. Летописное «Сказание о Знамении от иконы Богородицы» (XII в.) было в XV в. переработано в «Похвалу Знамению» (два канона) выдающимся агнографом и церковным писателем перомонахом Пахомием Логофетом Сербом*, прибывшим на Русь с Афона и несколько лет жившим в Новгороде. Пахомию Логофету принадлежит много Житий и похвальных Слов русским святым, в том числе святителю Новгородскому Евфимию († 1458, память 11 марта) (об этом подробнее ниже).

Как и другие Новгородские святители, Владыка Иоанн стремился утишать и смирять междоусобицы на Руси. В 1172 году он поехал во Владимир, где добился примирения благоверного князя Андрея Боголюбского с новгородцами.

Святитель Иоанн, будучи замечательным церковным проповедником, оставил около 30 поучений: о Крещении, Исповеди, Святой Евхаристии и другие. Наставления святителя Иоанна исполнены духовного величия. Замечательны его наставления монашествующим: «Инок должен быть всегда иноком во всякое время и во всяком месте — и во сне и в бодрствовании сохранять память о смерти и во плоти быть бесплотным». Вероятно, ему принадлежит перевод на славянский язык Монастырского устава преподобного Феодора Студита, выполненный для новгородского Богородичного Антониева монастыря. Этот монастырь был основан преподобным Антонием Римлянином († 3 августа 1147 года, мощи обретены 1 июля 1597 г.).

* Точные даты рождения и кончины неизвестны; умер в конце XV века

В XIII веке Новгород был самым большим русским городом, что подтверждается совокупностью исторических и археологических данных. Торговые связи Новгорода простирались далеко на Восток, через Золотую Орду, и далеко на Запад, через Ревель (ныне Таллин), Ригу, Любек, Бремен и другие города, вместе с которыми Новгород входил в Ганзейский торговый союз. Благоустройство Новгорода, в частности устройство мостовых и водопровода, опережало развитие многих городов Западной Европы. Красота и богатство новгородских художественных памятников позволили называть Новгород и «русской Равенной», и «русской Флоренцией», и «русской Мистрой» (85, с. 9).

Новгород и Псков были связаны с Европой не только торговыми, но церковными и культурными связями. Паломничества новгородцев в Константинополь и во Святую Землю были типичным явлением. Эти паломничества породили своеобразный литературный жанр — так называемые «хождения», из которых наиболее известно «Сказание о святой Софии в Царьграде» (XII в.), «Книга паломник» (1200—1204), «Повесть о взятии Царьграда» (1204), «Хождение Стефана Новгородца» (1348—1349) и другие.

В 1282 году, по воле епископа Новгородского Климента († 1299), была составлена полная Новгородская Кормчая и положена в Софийском соборе «на почитание священникам и на послушание христианам».

В начале XIII века новгородские люди продолжали алоостольские труды на огромных просторах своей земли. Миссия из священников, отправленная Новгородским князем Ярославом в 1227 году, крестила карелов, которые издавна были подвластны Новгороду и расположены к принятию христианства.

Монголо-татарское нашествие на Русь поставило Новгород в вассальную зависимость от Золотой Орды, затормозив дальнейшее развитие этого культурно-исторического центра.

Но и в этот период значение Новгорода и Пскова для всей Русской земли исключительно. Князь Новгородский Мстислав Мстиславич Удалой († 1228), защищавший русские земли от кочевников, немецких рыцарей, поляков и венгров, являлся организатором выступления русских князей в союзе с половцами против монголо-татар и в битве на Калке (1223) возглавил передовой отряд русского войска. Полчища хана Батые, ослабленные в борьбе с русскими княжествами, не дерзнули вступить в борьбу со свежими силами новгородцев и псковичей. Они повернули вспять, не дойдя до Новгорода. Святой благоверный князь Новгородский Александр Невский († 1263) отстоял западные границы Русской земли.

Получив благословение новгородского архиепископа Спиридона († 1249), он нанес решительное поражение шведскому военачальнику Биргеру в Невской битве 1240 года. В 1242 году новгородцы под предводительством святого Александра Невского освободили от немецких рыцарей Псков, разгромили их на льду Чудского озера в знаменитом «Ледовом побоище». Таким образом была предотвращена угроза раздела Руси между западными и восточными завоевателями.

Понимая народный защитник, святой князь Александр Невский по достоинству стал великим князем всей Руси: Новгородским, Владимирским (на Клязьме) и Киевским.

В 1274 году во Владимире на Клязьме состоялся Церковный Собор под председательством Митрополита всея Руси Кирилла († 1280), на котором были и представители новгородского духовенства. Собор способствовал укреплению единства Русской Церкви, имел важное значение для подготовки национального и государственного возрождения Руси в конце XIII века. Древнерусская «Кормчая» и «Правила» Митрополита Кирилла, наставника и сподвижника святого Александра Невского, принятые на Соборе, заложили духовные основы единения Новгорода, Киева, Владимира и других русских городов.

Достойным продолжателем святого Александра Невского явился святой благоверный князь Псковский Довмонт, в крещении Тимофей († 1299, память 20 мая). Святой Довмонт прославился как благочестивый христианин и доблестный полководец, не раз спасавший Псков от нападений Литвы, датских и немецких рыцарей. Князь Довмонт поднимал псковичей на защиту Родины словами: «Добрые мужи псковичи! Кто из вас стар, тот мне отец, кто молод, тот брат. Постойм за Святую Троицу!» В благодарность Господу, Именем Которого он одерживал победы, не зная поражений, святой благоверный князь Довмонт-Тимофей возвел рядом с псковским Кремлем множество храмов в честь тех святых, в дни памяти которых одерживал победы.

В первой половине XIV века русские княжества стали постепенно оправляться от монголо-татарского опустошения, возобновлять и укреплять свои церковные связи. В Новгородской летописи XIV века под 1347 годом помещено «Послание архиепископа»

на Новгородского св. Василия ко Владыке Тверскому Феодору», известное в истории русской литературы под названием «Послание о рае». В нем изложены, с ссылками на Священное Писание, представления об аде и земном рае, распространенные в христианском средневековом мире. Возобновились и связи Новгорода с Византией.

Этот процесс особенно усилился после славной победы русских на Куликовом поле (1380). Характерно, что русские памятники того времени по преимуществу новгородского и псковского происхождения.

В 1346 году Псков приобрел независимость от Новгорода, но остался в его церковном подчинении (вплоть до 1589 г., когда была учреждена Псковская епархия). Отстояв свой суверенитет в борьбе с ливонскими рыцарями в первые десятилетия XIV века, Новгород вступил в полосу нового расцвета. Сохранились замечательные памятники новгородского зодчества XIV века: храм во имя святого Феодора Стратилата (1361), церковь Спаса на Ильине (1378), церковь во имя святого великомученика Димитрия Солунского (1383), Покровский храм (1399) и другие.

Среди книжного наследия Новгорода и Пскова XIV—XV веков известны различные списки Пролога, Пален, учительных сборников, вроде Измарагда и Златой Цепи, в которых содержатся избранные места из творений святых Иоанна Златоуста, Василия Великого, Ефрема Сирина и других отцов Церкви. В росписях новгородских иконописцев того времени заметно влияние византийского искусства, например в знаменитых фресках Феофана Грека и его учеников, создавших оригинальную школу новгородской иконописи. В XIV—XV веках Новгород и Псков достигли наивысшего расцвета. Книжная миниатюра и книжный орнамент, резьба по дереву, кости и камню, металлическое литье и бронзовая скульптура, церковная музыка и пенс — во всех этих видах искусства новгородцы создали шедевры, вошедшие в сокровищницу русской и мировой культуры*.

Святитель Евфимий, архиепископ Новгородский († 1458), жил именно в этот период истории Новгорода, непосредственно предшествовавший присоединению Новгорода к централизованному Русскому государству со столицей в Москве (1478). Безусловно, он был поборником сильного и могущественного Великого Новгорода, с его самостоятельным укладом жизни, замечательными народными традициями и самобытной культурой. Изучение летописей и других источников позволяет заключить, что святитель Евфимий в то же время ясно видел историческую перспективу, понимал необходимость и закономерность присоединения Новгорода к Москве; он не только не противился этому (а такой взгляд неоднократно высказывался, зачастую без серьезной и, к сожалению, вообще без какой-либо аргументации), но, наоборот, предпринял ряд практических шагов, как будет показано ниже, содействовавших сближению с Москвой, образованию и укреплению единой Русской державы.

Здесь же следует сказать, что у святителя Евфимия были как достойные предшественники, так и достойные преемники, — положившие исмало трудов для создания единого централизованного государства со столицей в Москве. Выдающимся церковным и государственным деятелем, сторонником единства Новгорода и Москвы, был еще святитель Василий, архиепископ Новгородский († 3 июля 1352); он был весьма дружен с великим князем Московским Иваном Калитой (1325—1341) и с Митрополитом Московским Феофаном († 1353).

Преемник святителя Евфимия святитель Иона, архиепископ Новгородский (1458—1470), пользовался искренним расположением и глубоким уважением со стороны великого князя Московского Василия II (1425—1462), жизнь которого спас, обличив заговорщиков (62, с. 276—277).

Святитель Иона в пророческом вдохновении предсказал окончательное освобождение Русской земли от татаро-монгольского ига, имеющее свершиться при сыне Василия III «Государе всея Руси» Иване III (1462—1505).

Другой преемник святителя Евфимия святитель Феофил († 1480, память 28 августа) отказался поддержать противников Москвы (группу новгородских бояр во главе с посадницей Марфой Борецкой) и запретил новгородцам поднимать руку на великого князя Московского (62, с. 313). Нет сомнения, что это обстоятельство сыграло немаловажную роль в присоединении Новгорода к Москве.

Замечательно, что через два года после этого исторического свершения объединенная Русская держава с помощью чудесного предстательства Пресвятой Богородицы («стояние на Угре») сумела окончательно освободиться от татаро-монгольского ига (см.: «ЖМП», 1980, № 12, с. 72—78). Всестороннее и весьма активное участие выдающихся церковно-общественных деятелей Руси, в том числе новгородских святителей, в освобождении и возрождении отечества является неотъемлемым достоянием

* См.: Никитин В. А. Вступительная статья, посвященная Новгородской и Псковской Руси. — Православный церковный календарь на 1983 год. М.: изд. Московской Патриархии, 1982, с. 2—3.

русской истории: «Православной Церкви много обязана Россия и своим освобождением от ига татарского... Если бы даже последующие события не вызвали ее на новые величайшие подвиги для Отечества, если бы с тех пор вся ее деятельность ограничивалась одним только ей свойственным служением Отечеству,— словом учения, Богослужением,— и тогда мы должны были бы признать, что она есть величайшая охранительная сила народа русского от всякого внешнего насилия и порабощения» (Ф. *Надеждин*. Влияние веры и Церкви Православной на судьбы Отечества нашего в минувшем тысячелетии.— «Христианское чтение», 1863, ч. 1, с. 9, 11; цит. по: «ЖМП», 1980, № 12, с. 76).

«В деятельности святителя Евфимия,— справедливо отмечает доктор исторических наук В. И. Бернадский,— можно видеть предвзвешенное (в новгородском масштабе) того, что в XVI в. было осуществлено (уже в общерусском масштабе) митрополитом (Московским) Макарием» (96, с. 243) ¹.

Глава 1

Жизнеописатель святителя Евфимия — Пахомий Логофет (Серб) и его творения

Выходец из Сербии, Пахомий Логофет принял сан перомонаха и получил духовное образование в средоточии южнославянского просвещения XV века — на Святой Горе Афон, почему и получил еще в древности прозвание Святогорец (73, с. 11).

На свое сербское происхождение указывает сам Пахомий, называя себя *Сербином* в послесловии к житию святителя Евфимия Новгородского (в списке ркп. Погод. № 851, л. 358 об.).

«Средневековый книжный человек думал об общем, о всем мире, очень часто ощущал себя частью большого мира, не замыкался пределами своей местности, переходил из княжества в княжество, из монастыря в монастырь, из страны в страну. «Гражданин горнего Иерусалима», Пахомий Серб работал в Новгороде и Москве» («Художественное наследие Древней Руси и современность». М., 1971, с. 67).

Совокупность свидетельств позволяет заключить, что Пахомий Логофет пришел из Русь со Святой Горы Афон не моложе 30 лет и, поселившись в Новгороде не позднее 1438 года, при дворе святителя Евфимия, начал здесь свою литературную деятельность ¹.

В то же время близ Новгорода (в Вознесенском монастыре, в 7 верстах) проходил иноческие подвиги преподобный Савва Вишерский († 1461, память 1 октября). Уроженец Тверской земли, он за несколько лет до того побывал на Афоне и привез со Святой Горы в Новгород богослужебные книги *.

Другой новгородский святой преподобный Арсений Коневский († 1447, память 12 июня) дважды был на Афоне. Интересно отметить, что он принял постриг и подвизался 11 лет (в конце XIV века) в Лисницком (Лисичьем) Рождество-Богородицком монастыре, где впоследствии был игуменом святитель Евфимий. Эти факты подтверждают, что между Новгородом и Святой Горой Афонской в XIV—XV вв. существовали постоянные связи, паломничество новгородцев на Афон было распространенным явлением. «Никому неизвестный Пахомий Серб был милостиво принят владыкой Великого Новгорода Евфимием» (73, с. 15).

В Новгороде, при дворе святителя Евфимия, по его благословению, Пахомий Логофет написал службу и «Слово похвальное» преподобному Варлааму Хутыньскому († 1192, память 6 ноября) (включены в Служебную книгу в 1438 году, см. 49, с. 119), а также службу Знамению Божией Матери в Новгороде. Здесь же, по всей вероятности, Пахомий написал житие преподобного Варлаама Хутыньского и похвальное слово Знамению Божией Матери в Новгороде.

История написания Пахомием Логофетом Жития преподобного Варлаама Хутыньского, по мнению современного исследователя Л. А. Дмитриева (113, с. 28—31), выглядит так. Во время своего первого пребывания в Новгороде Пахомий Логофет составил «Похвальное слово» преподобному Варлааму; затем, в начале 40-х годов XV в., написал на основе существовавшей редакции жития Варлаама Хутыньского свою собственную.

* Впоследствии, между 1464—1472 гг., Пахомий Логофет написал Житие преподобного Саввы Вишерского (73, с. 95—100).

По повелению святителя Евфимия Пахомий Логофет посетил с этой целью Хутынский монастырь, где собрал дополнительные сведения о преподобном Варлааме.

В предисловии к Житию преподобного Варлаама Пахомий сообщает о себе: «...Пришед от Святыя Горы в преславный великий Новгород и слышав елика от многих поведаема беху чудеса сего ради повелен был архиепископом того же применитаго града владыки Евфимия приити в обитель святого (т. е. в Хутынский монастырь) и тамо свонма ушима слышати бывающая чудеса...» (цит. по: 50, с. 39—40).

Собранные о преподобном Варлааме сведения Пахомий объединил «в одну пленицу», «елико ми мощно бысть написати, яко да незабвена будуть святого исправления и бывшаа и бывающаа того блаженаго отца чудеса» (66, с. 198—222).

Около 1440 года Пахомий Логофет отправился из Новгорода в Москву, где поселился в Троице-Сергиевой Лавре, спустя 18 лет после обретения мощей Преподобного Сергия Радонежского (1422). Здесь он был свидетелем посмертного чуда Преподобного Сергия с сухоруким юношей Леонтием и некоторых других чудес, которые включил, вместе с описанием обретения мощей Преподобного Сергия, в новую редакцию его жития, составленную Пахомием по поручению игумена Троице-Сергиевой Лавры Зиновия (1436—1445)*.

Ко времени его подвижничества в Троице-Сергиевой Лавре (1440—1459) следует отнести написание Пахомием Логофетом службы преподобному Никону Радонежскому и митрополиту Московскому Алексию, сказания об обретении и перенесении мощей Святителю Алексия и редактирование (стилизация правка и сокращение) похвального слова Преподобному Сергию, составленного Епифанием Премудрым († ок. 1420). Как и другие монахи, Пахомий Логофет занимался также обычной в то время перепишкой святоотеческих творений и богослужебных книг. В библиотеке Троице-Сергиевой Лавры хранились списки, написанные рукой Пахомия, книги Симеона Нового Богослова (1443), Пален (1445), псалмов Давида с толкованием (1459).

В 1460 г. Пахомий Логофет вновь оказался в Новгороде, судя по «Повести о Поне, архиепископе Новгородском» (см. 22а), в которой сообщается, что Пахомий по просьбе святителя Ионы дополнил Житие преп. Варлаама Хутынского чудом о воскрешении у его гроба отрока Григория Тумчена (постельничего вел. кн. Василия II), бывшем в 1460 г. (ПСРЛ, т. VI, с. 320). По мнению священника В. Яблонского, Пахомий прибыл вторично в Новгород в конце 1459 или в начале 1460 года, вероятно, по приглашению архиепископа Ионы. Живя при его дворе, Пахомий написал сказание о чуде преподобного Варлаама Хутынского (1460—1461), житие святителя Евфимия, архиепископа Новгородского, похвальное слово на Покров и службу преподобному Антонию Печерскому (73, с. 17—18).

В конце 1461—начале 1462 года Пахомий Логофет оставил Новгород и после непродолжительного пребывания в Москве поселился в Кирилло-Белозерском монастыре (в конце 1462—начале 1463 года), куда отправился по благословению митрополита Московского Феодосия (1461—1464) и повелению великого князя Московского Василия II († 1462). В Кирилло-Белозерском монастыре Пахомий Логофет подвизался при его игумене Кассиане (1448—1469), но сколько лет он оставался здесь—доподлинно неизвестно.

По свидетельству летописей, в 1472 году Пахомий Логофет вновь подвизался в Троице-Сергиевой Лавре, где написал слово об открытии и перенесении мощей святителя Петра, митрополита Московского, бывшем в июле 1472 года, а также службу в его память (ПСРЛ, т. VI, с. 196—197). В 1473 году Пахомий, находясь в Москве (о чем свидетельствует приписка к ркп. библ. Св. Синода в СПб., № 582, л. 272 об.), написал канон святителю Стефану Пермскому.

О дальнейшей жизни Пахомия Логофета известно немного. После 1473 года он вновь был в Новгороде, где, усомнившись в чудесах святителя Новгородского Иоанна († 1185), был наказан болезнью; каясь и припадая к раке чудотворца Иоанна, он получил исцеление (ркп. Казан. Дух. Акад., Солов. собрание, № 500, л. 207), после чего, используя более ранние письменные источники о святом, написал Житие святителя Иоанна (73, с. 109—114). В весьма преклонном возрасте Пахомий Логофет (не раньше 1484 г.) написал житие святителя Моисея, архиепископа Новгородского († 1363) (73, с. 105—108).

* Житие Преподобного Сергия Радонежского, написанное Пахомием Логофетом, получило наиболее широкое распространение.

См.: Древние жития Преподобного Сергия Радонежского. Собраны и изданы **ординарным академиком** Николаем Тихомировым. М., 1892.

Рансе, в 1417—1418 гг. Житие Преподобного Сергия написал Епифаний Премудрый. См.: «Богословские труды», сб. XI. М., 1973, с. 210—234.

Умер Пахомий Логофет после 1484 года, в возрасте около 80 лет, точное время и место его смерти неизвестны.

* * *

В Древней Руси и допетровской России Пахомия Логофета весьма высоко ценили как выдающегося церковного писателя, считая его «от юности совершенным в божественном писании и во всяком книжном и в философском истинном учении» (Ркп. Моск. Синод. библ. № 630, л. 146; цит. по: 73, с. 1). Переписчики произведений Пахомия Логофета, «мужа благочестивого, проходящего иноческое житие со всяким спасением добрым» (там же), называли его преподобным, хотя он не был официально канонизирован.

Впоследствии такая высокая оценка Пахомия Логофета и его трудов подверглась пересмотру.

Митрополит Макарий (Булгаков) дал критическую оценку сочинениям Пахомия Логофета: «Слог у Пахомия, когда он ведет рассказ, большую частью прост и довольно понятен, хотя не везде правилен; но в приступах к житиям и похвальным словам, где обыкновенно излагаются общие мысли, напыщен, растянут, не точен и мало вразумителен» (57, т. VII, 1891, с. 161—162).

В. О. Ключевский считает, что Пахомий Логофет «дал русской агнографии много образов ровного, несколько холодного и монотонного стиля» (49, с. 166), которому легко подражать.

Обозревая сочинения Пахомия Логофета с точки зрения их исторической ценности, он отмечает: «Только биографии Кирилла и Евфимия [разрядка В. Н.] ценны и по свойству источников, и по обилию содержания; если бы все остальные труды Пахомия исчезли, в наших исторических источниках не образовалось бы слишком заметного пробела» (49, с. 167).

Акад. Д. С. Лихачев приходит к заключению, что Пахомий Серб занимался, главным образом, переделкой предшествующих русских произведений, благодаря чему многому научился у их авторов и частично воспринял старые русские традиции.

Характеризуя манеру письма Пахомия, Д. С. Лихачев применяет термин «абстрактный психологизм», в отличие от «экспрессивно-эмоционального» стиля (т. е. «плетение словес») Епифания Премудрого († 1420).

«Стиль произведений Пахомия Серба,— отмечает он,— более прост и лишен талантливой изощренности Епифания. Особое пристрастие Епифаний Премудрый имеет к плачам, к длинным речам действующих лиц, к внутреннему монологу. В произведениях Пахомия преобладают драматические ситуации, многофигурная живописная композиция, сложные диалоги действующих лиц» (115, с. 114—115).

Другой современный исследователь, О. В. Творогов, указывая на «риторическую манеру письма Пахомия, его сюжетную упрощенность и традиционность» (130, с. 84), в то же время отмечает, что Пахомию свойственно особое внимание к чувствам и эмоциям персонажей, «повышенный интерес к духовной жизни человека» (130, с. 85—86).

Видный дореволюционный исследователь жизни и творчества Пахомия Логофета священник В. Яблонский в свое время справедливо отмечал: «Причина различной оценки писательской деятельности Пахомия Серба — в различии точек зрения, с которых производится эта оценка. Древность ценит Пахомия как агнографа, украсившего памяти святых в житиях, похвальных словах, сказаниях и службах, «по чину добре», и ценит с точки зрения вкусов эпохи; новая критика или взвешивает писания риторика — проповедника, как исторический источник, или применяет к ним требования новых литературно-эстетических вкусов» (73, с. 2—3).

Профессор И. Н. Голеннишев-Кутузов указывает на исключительную литературную продуктивность Пахомия Логофета, которую можно сравнить разве что с его страстью к перемене мест. Он обращает внимание на то, что Пахомием «впервые на Руси составлен по образу византийских и западных компилятивных исторических сводов «Хронограф» (1441) (116, с. 36).

Популярность произведений Пахомия в XV в., повышенный спрос на них в различных областях Древней Руси, свидетельствует, по его мнению, о том, что на Руси к тому времени была достигнута «достаточно высокая ступень культурного и исторического развития» (там же, с. 36).

В «Повести о Ионе, архиепископе Новгородском» (22а) сообщается, что святитель Иона поручил Пахомию Логофету написать канон и житие «и прежде его бывшего архиеписколу Евфимию». Это свидетельство подтверждается сообщением современника Пахомия в приписке к житию по рукописи Московской Синодальной библиотеки № 630, л. 146: «от ...Пахомия написано бысть от жития великаго святителя и чудотворца от великих малая, глаголюю Евфимия...» (49, с. 154). В кратком надпи-

сашии жития «Месяца марта в аѣ день жития иже во святых отца нашего Пресеяшеннаго архиепископа Великаго Новаграда Владыки Евфимия...» (21, л. 395), имя Пахомия Логофета обычно не упоминается.

Пространное предисловие к житию святителя Евфимия воздает общую похвалу святителям — почтенным от Бога, наставникам на пути спасения, часто гонимым несправедливыми царями и вельможами, сокрушающимся о сиротах и притесняемых... Прототип этой похвалы мы находим в Послании св. ап. Павла в Евреям (Мл. 32—38). Предисловие соответствует типичной для Пахомия Логофета трехчастной схеме житийных повествований, которым предпосылается вводная часть. Оно выдержано со всеми признаками пахомиевского риторического стиля и грамматического построения, изобилующего элементами византийского панегирика.

Бесспорно, что житие и служба святителю Евфимию, архиепископу Новгородскому, принадлежат перу Пахомия Логофета; на это указывают многие исследователи: митрополит Евгений (Болховитинов) (33, с. 154—155), проф. В. О. Ключевский (49, с. 167), И. Некрасов (50, с. 43), П. М. Строев (56), архиепископ Филарет (Гумилевский) (58, с. 112—113), священник В. Яблонский (73, с. 80—83) и другие.

Пахомий Логофет, как известно, любил ставить свое имя в надписании, предисловии, послесловии или краегранесии произведений, написанных им, причем часто указывал на обстоятельства и время написания; иногда эти указания принадлежат переписчикам; как правило, в позднейших списках они утрачиваются (см., напр., 18).

Сравнив различные списки, как неизданные рукописные, так и приводимые в печатных изданиях (см.: 18, 19, 22, 23, 24, 27), мы убеждаемся, что в них нет существенных различий, что они восходят к одному источнику и принадлежат Пахомию Логофету.

Главная часть жития святителя Евфимия Новгородского — повествовательная — начинается словами: «Сего убо блаженнаго Евфимия родители великаго града беяху. Отца Мхриана именем служите святого Феодора. И жена его Анна именем, законно тому сърежена» (рпк. Погод, № 851, лл. 336 об.—337; шп. по: 73, с. 81). Далее Пахомий Логофет повествует о детстве святого (в миру Иоанна), начале Вяжницкого монастыря, пострижении отрока Иоанна с именем Евфимия в этом монастыре, иноческих подвигах Евфимия, его настоятельских трудах, избрании на епископскую кафедру, хиротонии, святительской деятельности, строительстве многих храмов, кончине и нескольких посмертных чудесах, четырех (22, с. 22—24) или пяти (21, л. 413—415 об.) После последнего, пятого чуда (исцеления Захарии) обыкновенно следует заключительная похвала святителю с молитвой к нему. В позднейших списках добавлено описание еще пяти чудес (22, с. 24—26); эта часть жития («Ино новейшее чудо о явлении блаженнаго Евфимия»), по мнению священника В. Яблонского, прибавлена вскоре после преставления святителя Евфимия, но написана не Пахомием (73, с. 82).

Точное время написания жития святителя Евфимия Пахомием неизвестно, но выражение автора «повселен быв написа» и характер жития как довольно обстоятельного повествования, с конкретными историческими сведениями, дает основание заключить, что оно написано вскоре после преставления владыки Евфимия, до ухода автора из Новгорода в Москву, то есть до 1462 года.

Анализируя различные редакции пахомиевских житий, в частности, жития Преподобного Сергия Радонежского, исследователи отмечали, что каждая новая редакция почти ничего не добавляла к историческому содержанию предыдущей, а в некоторых случаях даже теряла часть интересного материала в пользу риторизма, что вообще в творениях Пахомия Логофета мало исторических сведений.

Следует подчеркнуть: житие святителя Евфимия заслуживает в этом отношении безусловно иной оценки. К мнению В. О. Ключевского, отметившего историческую ценность этого жития, присоединился священник В. Яблонский: «Счастливым исключением с точки зрения исторической ценности сообщаемых сведений являются жития архиепископа Новгородского Евфимия II*, преподобного Кирилла Белозерского, до некоторой степени — преподобного Саввы Вишерского, архиепископа Новгородского Моисея и сказание о перенесении мощей митрополита Петра. Два первых и последний памятники писаны по рассказам очевидцев и личным наблюдениям автора...» (73, с. 239).

Осмелюсь высказать предположение, что Пахомий Логофет делал запись о святителе Евфимии еще в период своего первого пребывания в Новгороде, когда Владыка Евфимий был жив.

* Архиепископ Евфимий I Братый (1423—1428) был непосредственным предшественником свят. Евфимия; он не заслужил доброй памяти у новгородцев, т. к. отличался корыстолюбием; архиепископ Евфимий II всюду именуется в данной статье святителем Евфимием (за исключением соответствующих цитат, где он назван Евфимием II. — В. Ш.).

Думается, что выдающиеся личные качества святителя Евфимия, его светлая праведность и глубокая духовность не могли не обратить на себя сугубого внимания его деесписателя (возможно, что записи Пахомия Логофета были также использованы новгородскими летописцами).

В предисловии к Житию святителя Евфимия Пахомий Логофет пишет о нем с чувством благоговейной любви и глубокого преклонения. «...Винovníк ныне предлежащаго слова, по долгу нами прославляемый, был преемником и ревнителем дрввших оных Архиреев достойно восхваляемых, которые, будучи освящены от чрева матери своей, почтены были от Бога саном святительским, чтобы многих человек наставить на путь спасения и паству свою соблюсти от ересей; посему и с мучениками прославляются и выше мучеников, ибо не убоились свидетельствовать истину в слух сильных земли, и вступались за обидимых и сирот, имея себе Судию на Небесах, хотя многие, подобно Златоусту, лишались престола; не о временном они заботились, но о вечном, и кто из человекóвозможе изречь по достоянии славу мужей сих от Бога прославляемых? Таков был и сей бывший Архиепископ великого Новгорода, о коем дерзнул я написать, не своим однако мудрованием, но повелением преемника его престола Владыки Ионы, который после него, судом Божиим и избращением человеческим, восприял кафедру Святых Софии; при жизни был он ему искренней друг и, движимый любовию к ближнему, повелел мне написать его житие; я же, прося себе помощи от Бога и споспешествующих молитв у приснопамятнаго онаго отца и Святителя, простираю слово мое к живущим по Боге, на общую пользу, да не будет предана забвению истина и да не укростя под спуд, тяжестью многих набегающих лет» (25, с. 1—3; см. также 22, с. 16—17).

Глава 2

Преподобный Евфимий, инок и игумен

«В юности целомудрие стяжал еси... Евангельскому повеси внят, преподобне, душевный разум впервые к просвещению светлочуных заре, душегленныя страсти до конца потребил еси...»

Из службы святителю Евфиимию, архиепископу Новгородскому

Родители святителя Евфимия были гражданами Великого Новгорода. Отец его священник Михей* служил в новгородской церкви во имя святого великомученика Феодора². Вместе с благоверной супругой своей Анной он сильно скорбел о том, что не имеет детей, и непрестанно молился Господу и Его Пречистой Матери о ниспослании им помощи свыше и о разрешении их от неплодства. Супруги дали обет — если у них родится ребенок, посвятить его Богу.

Господь внял молитвам благочестивой четы и даровал им сына.

Во Святом Крещении новорожденного нарекли Иоанном, «потому что и Предтеча Господень,— поясняет Пахомий Логофет,— был плодом заматорелых [то есть, людей средних лет] родителей» (25, с. 3).

После крещения ребенка родители принесли его в храм и положили пред иконой Пресвятой Богородицы; в умилении сердца, преклонив колени, они вознесли благодарственную молитву: «Царица и Владычица, Тебе мы приносим чадо, которое Ты нам даровала, ибо что обещали уста наши от избытка печали, то ныне от избытка радости Тебе приносим, как Владычице; прими и соблюди его по Своему усмотрению» (см. 25, с. 4; 27, с. 252; 62, с. 245 и др.).

Молитва родительская исполнилась: Царица Небесная взяла младенца под Свой Пречистый покров. При содействии благодати Божией ребенок возрастал, радуя своих родных и близких. В детстве Иоанн сторонился суетных игр, свойственных незрелому возрасту; отданный в научение книжное, мальчик заметно преуспевал в изучении Священного Писания. Он постоянно посещал Богослужения, за которыми при-служивал своему отцу.

Достигнув пятнадцатилетнего возраста, Иоанн воспыал желанием принять иноческое звание и поселиться в уединенной пустыни. «Смиранный юноша не ведал своего высокого назначения; Господь же, свыше руководя избранных своих, внушил ему сперва любовь к пустыне, чтобы потом вызвать его из глубины безмолвия и поставить на высоком свещнике святительства» (62, с. 246).

* В Православной Богословской Энциклопедии, т. V, СПб., 1904, с. 258, ошибочно назван Моисеем.

Взяв родительское напутствие и благословение, юноша вскоре оставил отчий дом. Он отправился в урочище Вяжище (Вежище), в окрестностях Новгорода (в 12 верстах к западу), где незадолго пред этим, посреди лесов и болот, была основана обитель тремя иноками — Евфросином, Игнатием и Галактоном (44, т. 1, с. 596). «Когда иноки пришли к этому месту, то ощутили в воздухе какое-то благоухание и сочли это за особое указание Божественного Промысла» (27, с. 253). Они удружили здесь крест и построили часовню во имя святителя Николая Чудотворца, после чего соорудили для себя кельни. Вскоре к трем инокам присоединился священник Пимен (вероятно, овдовевший), который принял монашество с именем Пахомий. В 1411 году общими трудами на месте прежней часовни была воздвигнута деревянная церковь во имя святителя Николая Чудотворца (3, с. 235, Новгород. III летоп. под 6919 [1411] годом; 4, с. 113, Новгород. IV летоп. под тем же годом).

При начале своего подвига иноки претерпели немало невзгод и гонений от окрестных жителей, по наущению знатного Новгородского вельможи, владельца окрестных земель. Но святитель Николай Чудотворец оградил свою обитель. С вельможей внезапно приключилась тяжкая болезнь — язва на ноге, от которой он страдал до тех пор, пока не раскаялся и не помолился об исцелении святителю Николаю в его новой обители: «сему оубо некий струг зол на ноze родися, и от того много страдаше, темже святому Николе начат молитися, и тако исцеление получи» (22, с. 17—18).

Благодарный за исцеление, вельможа подарил обители участок земли. С той поры число иноков в ней стало умножаться; иеромонах Пахомий стал ее игуменом. Иноки подвизались в полном уединении, ведя строгую постническую жизнь, в неустанной молитве и борьбе с суровой северной стихией. В эту-то обитель и пришел пятнадцатилетний юноша Иоанн, взыскующий Града Небесного. Игумен Пахомий, по-видимому, отличавшийся прозорливостью, с любовью и радостью принял нового инока, посланного Господом, и постриг его в монашество с именем Евфимий. «Пострижение в столь раннем возрасте является большой редкостью: оно заставляет нас догадываться о выдающихся духовных качествах юного подвижника» (29, с. 62).

Несколько лет (по меньшей мере до 1415 года) подвизался инок Евфимий в Вяжищском монастыре, во всем проявляя смирение, послушание и ревность к Славе Божией. Игумен Пахомий и братья «дивились его глубокому разуму, ибо в нем уже тогда познавался будущий пастырь и еще в подначальном проявлялся образ начальственный» (62, с. 247). Молва о добродетелях юного подвижника дошла до святителя Симеона, архиепископа Новгородского (1415—1421).

Владыка Симеон был избран на архиперейскую кафедру по воле жребия (из трех кандидатов) 11 августа 1415 года (3, с. 106, Новгород. I летоп.). Он был простым монахом и получил посвящение в диакона, затем в иерея и епископа зимой 1416 года в Москве от митрополита Московского Фотия († 1431) (3, с. 236, Новгород. III летоп.). В Новгороде святитель Симеон воздвиг два каменных храма — во имя святителя Петра, митрополита Московского, и во имя святой великомученицы Анастасии, узорешительницы (3, с. 106, Новгород. I летоп.). Начало святительства омрачилось страшным бедствием: зимой 1417 года повальный мор опустошил Новгород. Руссу, Ладогу, Порхов, Торжок и их окрестности (48, с. 463—464). По словам немецкого историка А. Кранца, «Люди, ходя, падали, и в одну минуту испускали дух: здоровые шли погребать умерших, и, внезапно лишаясь жизни, в той же могиле сами были погребаемы» (цит. по: 32, с. 124—125). Летописи свидетельствуют, что для отвращения подобных бедствий на Русь был принят старый обычай — возводить так называемые обыденные храмы: за один сутки свозили лес, срубали церковь, освящали ее и служили Божественную литургию. Эта мера обычно имела успех: так было и в Новгороде: по благословиению святителя Симеона за один день воздвигли храмы во имя святой Анастасии и во имя святого пророка Илии. «Кающаяся любовь не обманулась в надежде — мор ослабел» (62, с. 233).

В это трудное время святитель Симеон, нуждаясь в достойных помощниках, призвал к себе инока Евфимия. После долгой беседы в архиперейских палатах, святитель Симеон назначил молодого Евфимия своим экономом. В практике новгородских владык это был первый случай, когда экономом назначался инок (до этого экономы избирались из мирян) (27, с. 255, примеч. 1; см. также 53, глава 2). Быть экономом в то время значило нести весьма ответственное послушание, так как новгородские владыки управляли огромными вотчинами и пользовались независимостью от княжеской власти. «В этих условиях архиперейский эконом должен был сочетать административный талант с полнейшим бескорыстием и с глубокой христианской настроенностью. Только такой человек мог стать достойным помощником архипастыря в мирских делах» (29, с. 62). Надо полагать, что одновременно с назначением на должность эконома (или спустя непродолжительное время) монах Евфимий был возведен святителем Симеоном в сан иеромонаха. Во всяком случае,

«преподобный Евфимий продолжал нести свой иноческий подвиг и ни в чем не отступал от исполнения правил монашеской жизни» (27, с. 255), несмотря на новые и весьма ответственные обязанности. «В новой должности он вызывал всеобщее изумление и уважение тем, что, занимая столь высокое положение, стоя в центре хлопотливой, беспокойной, деловой жизни огромного торгового города, нес иноческие подвиги так же усердно, как и в дремучих лесах» (29, с. 62). Безусловно, святитель Симеон оказывал ему свою поддержку и покровительство. Преподобный Евфимий многому учился у своего архипастыря, который пользовался народной любовью, ибо «умел править люди и поучати словесы духовные, своею кротостию, иные же обличением, иные же запрещением...» (62, с. 235).

В 1418 году святитель Симеон, благодаря своему высокому духовному авторитету, мужественным вмешательством остановил кровопролитную распрю между Торговой и Софийской сторонами в Новгороде. Совершив молебствие в Софийском соборе о прекращении междоусобия, святитель Симеон вступил на мост через Волхов, вокруг которого кипела схватка. «За ним следовали священники и весь церковный причет» (48, с. 459), в том числе, по всей вероятности, и преподобный Евфимий. Взойдя на мост, святитель Симеон стал благословлять крестом на обе стороны, повелевая враждующим разойтись по домам. В Новгороде водворились тишина и мир, но в 1419 году город был опустошен страшным пожаром, а в 1421 году — сильным наводнением (3, с. 109, Новгород. I летоп.; 3, с. 138—139, Новгород. II летоп.; 4, с. 119—120, Новгород. IV летоп.). Можно представить, какие самоотверженные усилия требовались от святителя Симеона и преподобного Евфимия, чтобы восстановить разрушенное стихиями хозяйство и наладить в Новгороде нормальную жизнь!.

15 июня 1421 года, после шести лет неустанных архипастырских трудов, святитель Симеон преставился ко Господу и был погребен в Мартириевском приделе Софийского собора.

После его кончины архиепископом Новгородским был избран игумен Клопского монастыря Феодосий. Два года (1421—1423) он управлял Новгородской епархией с титулом нареченного владыки, но так и не был удостоен посвящения в сан архиерейский. Это было смутное время в истории Новгорода, когда вновь свирепствовал страшный мор и голод, так что наметали три скудельницы (общие могилы), полные мертвых (3, с. 110, Новгород. I летоп.; 4, с. 120, Новгород. IV летоп.). Нареченного владыку Феодосия изгнали обратно в Клопский монастырь: «вольница Новгородская вину народных бедствий, по обычаю, относила не к себе, а всегда приписывала другим и нередко в подобных случаях прибегала даже к насилиям» (62, с. 240).

Так исполнилось пророчество преподобного Михаила Клопского († 11 января около 1453—1456), который, подвизаясь в это же время в Клопском монастыре, предсказал Феодосию, что он будет возведен на святительскую кафедру, но не будет посвящен в сан архиерейский (см. 22 б).

В том же 1423 году на Новгородскую архиепископскую кафедру был избран монах Воскресенского Деревяницкого монастыря (основан в 1335 г. в 4-х верстах к северу от Новгорода) Емелиан, по прозвищу — Брататый. Через год он был посвящен в Москве митрополитом Фотием в архиепископы с именем Евфимий (Евфимий I, или Евфимий Брататый, в отличие от святителя Евфимия) (3, с. 238, Новгород. III летоп.).

«Не видя, вероятно, в новом владыке, мало любимом и новгородцами, тех пастырских добродетелей, которые привязывали к святителю Симеону, казначей Евфимий отпросился на безмолвие в Хутын (Хутынский) монастырь» (62, с. 247).

Хутынский монастырь, основанный в 1192 году преподобным Варлаамом Хутынским, находился на правом берегу Волхова в 10 верстах по течению от Новгорода. Здесь преподобный Евфимий подвизался весьма непродолжительное время. По просьбе иноков Лисницкого (Лисичьего) Рождество-Богородицкого монастыря, он принял игуменство в этой обители.

Рождество-Богородицкий монастырь был основан в конце XIV века на Лисей горе в 7 верстах к северу от Новгорода. Игумен Евфимий был настоятелем этого монастыря в течение 5 лет, во все время управления архиепископа Евфимия Брататого. Начальствуя над иноками, преподобный Евфимий «всем им подавал совершенный пример для назидания, так как ко всем был милостив и вместе с тем ко всем относился почтительно» (27, с. 255).

Лисницкий монастырь являлся весьма важным центром книгописания в Новгородской земле. В конце XIV века игумен монастыря Иларий привез со Святой Горы Афон в Новгород книгу «Тактикон Никона Черногорского». В 1397 году эта книга, по благословению архиепископа Новгородского Иоанна II (1388—1415), была переписана лисницкими иконами для своего монастыря (55, столбец 283); в 1400 году

инок Савва по поручению игумена Геласия списал сборник с поучениями преподобного Ефрема Сирина (55, столбец 298).

Зная о большом внимании, которое святитель Евфимий уделял впоследствии переписыванию святоотеческих творений и богослужебной литературы, можно предполагать, что он всемерно содействовал развитию этих монастырских традиций (не случайно впоследствии в Лисицком монастыре в течение двух столетий велась своя летопись) (110, с. 133).

* * *

«Добродетельным же житием ангелом и человеком предивен оказался еси... Судом Божиим, и всенародным избранием, отнюдуже призван был еси, преподобне, на престол великия Церкви... И сего ради великаго Новаграда архиерейства сподобився...»

Из службы святителю Евфимию, архиепископу Новгородскому

1 ноября 1428 года скончался архиепископ Евфимий I Брадатый (3, с. 110, I Новгород. летоп.; 3, с. 141, II Новгород. летоп.).

«После его кончины, все граждане единогласно провозгласили на вече своим владыкою боголюбивого игумена Лисицкого; это избрание одобрил и весь клир, говоря: «глас народа — глас Божий»» (57, с. 247).

Несмотря на такое единодушие, при избрании Евфимия на святительскую кафедру не было отступлено от древнего порядка (см. 53, с. 56—58). Имя игумена Евфимия вписали в один из трех жребиев, которые были положены запечатанными на престол Софийского собора. После Божественной литургии, во время которой вече молилось на площади пред Софийским собором, протопресвитер снял с престола и вынес к народу один за другим два жребия. На престоле остался жребий игумена Евфимия, — «того, на кого как бы указывала Святая София, оставляя его жребий при себе, то есть, на своем престоле» (53, с. 57)*.

Это избрание, согласно летописям, состоялось в 1428 или, что более вероятно, в 1429 году. Во время избрания игумен Евфимий находился в Лисицком монастыре, куда с радостью устремились народные толпы, чтобы испросить благословения нового владыки и возвести его в храм Святой Софии и во владычные палаты (3, с. 110, Новгород. I летоп., под 6937 [1429] годом; 3, с. 238, Новгород. III летоп., под 6936 [1428] годом).

Преподобный Евфимий долго отказывался и не хотел принимать архиепископства. Со свойственным ему смирением считая себя недостойным такого высокого сана. Наконец, так как не мог противиться суду Божию, то подчинился воле избравших его. Новгородцы ввели святителя Евфимия в храм Святой Софии, Премудрости Божией, 13 ноября, в день памяти святителя Иоанна Златоуста (27, с. 256).

После своего архиерейского избрания преподобный Евфимий более четырех лет оставался в иноческом звании, посвящение его затруднялось разными обстоятельствами.

Глава 3

Священнонок Евфимий: от избрания до посвящения (1429—1434)

«Правда, что русские летописцы крайне скупы на подробности; однако ж ум внимательный, одаренный историческою догадкою, может дополнять недостатки соображением, подобно тому как ученый любитель древностей, разбирая на каком-нибудь монументе старую греческую надпись, по двум буквам угадывает третью, изглаженную временем, и не ошибается»

Н. М. Карамзин; 103, с. 176

Сведений о деятельности нареченного архиепископа Евфимия в 1429—1434 гг. сохранилось, к сожалению, немного, но летописные сообщения и исторические хроники позволяют реконструировать ее хотя бы в общих чертах, учитывая события тех лет и атмосферу эпохи.

* До XIV века порядок избрания новгородских епископов был другой: избранным считался тот, чей жребий был первый вынесен к народу из Софийского собора (см. 53, с. 57).

Следует оговориться, что управлять епархией до посвящения в сан епископа было в обычае для Новгородца: архиепископ Иоанн II (1388—1415), не посвященный во епископа, управлял 8 месяцев, святитель Феоктист (1299—1307) и его преемник святитель Моисей (1324—1329, вторично 1352—1359) — по году, архиепископ Климент (1274—1299) — 2 года, а владыка Феодосий (1421—1423) скончался не хиротонисанный.

Святитель Евфимий не успел получить посвящения при жизни святителя Фотия, митрополита Московского и всея Руси († 1431), быть может, «вследствие временного отсутствия последнего в Москве» (53, с. 118); «так как не спокойны были тогда отношения Новгорода к великому князю Московскому» (62, с. 248).

Всё усиливающееся противоборство между Москвой и Литовским княжеством в то время тормозило создание объединенного Русского государства, вовлекало в сферу соперничества Новгород и Псков, Тверь и Рязань, которые получали возможность, «лавируя между главными соперниками, вести свою, ограниченную интересами местных феодалов, политику» (96, с. 237).

В. Н. Бернацкий вслед за С. М. Соловьевым (см.: «Об отношениях Новгорода к великому князю». М., 1845, с. 124) подчеркивает, что в период борьбы Великого Новгорода за сохранение самостоятельности (первая половина XV века) Новгород вытупал как крупнейшая политическая и экономическая сила в Восточной Европе, в значительной мере определяя исход важнейших конфликтов эпохи. «Отстаивая свою самостоятельность в борьбе с Литвою, Новгород, являвшийся все еще крупнейшей и богатейшей великорусской землей, объективно боролся за политическую самостоятельность Великороссии против литовской опеки, и боролся притом последовательнее и упорнее, нежели правительство Василия I. (Так было в вопросе о борьбе за Смоленск)... Объективная борьба Новгорода с западными врагами (Литвою, немцами) за самостоятельность и сохранение своей территории была делом важным для всей Великороссии. Борьба же Новгорода с великими князьями на этом этапе еще не стала борьбой против создания объединенного Русского государства. Московские князья еще не ставили перед собою задачу присоединения Новгородской земли: их территориальные притязания ограничивались Торжком, Волоком и Двинской землей... Да и взять на себя задачу обороны всего западного русского рубежа московские князья еще не были в силах» (96, с. 235). Новгород и Псков продолжали оставаться щитом России на ее северо-западных рубежах. А время было тревожное и беспокойное.

В 1426 году между Данией и городами Ганзейского союза начались военные действия. Каждая из воюющих сторон стремилась вовлечь Новгород в конфликт и использовать в своих интересах: Ганза побуждала объявить войну Дании, а датский король — арестовать находившихся в Новгороде ганзейских купцов. Предшественник святителя Евфимия архиепископ Новгородский Евфимий Брадатый проявил политическую мудрость и воздержался от этих шагов. Сохраняя мирные отношения с Данией и Ганзой, Новгород пытался воспользоваться сложившейся ситуацией в своих собственных интересах, чтобы добиться возвращения потерянных в 1323 году по Ореховецкому договору западных корельских погостов. Война, начатая летом 1428 года литовским князем Витовтом против Новгорода, помешала этому. Представители Новгорода незамедлительно приступили к переговорам с датчанами и заключили мир с Данией в том же 1428 году на пять лет (см. 112).

В том же году Новгороду удалось отстоять Порхов, осажденный литовцами, и заключить мир с литовским князем Витовтом (в конце июля) (96, с. 210).

Но этот мир, судя по всему, был непрочен, так как литовцы и немцы не прекращали своих вылазок. Естественно, что святитель Евфимий, прежде всего, должен был подумать об укреплении обороноспособности Новгорода.

В 1430 году, по благословению святителя Евфимия, новгородцы укрепили Порхов крепостной стеной. Решено было укрепить и сам Новгород (его Кремль и крепости), для чего каждый четвертый житель со всех волостей призывался на оборонительные работы (48, с. 469—470).

В том же году литовский князь Витовт скончался, его преемником стал князь Свидригайло. Святитель Евфимий решил воспользоваться удобным случаем для упрочения заключенного ранее мира. В 1431 году в Вильну отправилось новгородское посольство во главе с боярином Борисом Юрьевичем, которое заключило с князем Свидригайлом мирный договор на следующих условиях: «Новгородцам свободная торговля по всем литовским владениям, а подданным Литовского государя свободная торговля по всем новгородским владениям; неприкосновенность границ новгородских и литовских владений по старому рубежу» (48, с. 470).

Обеспечив безопасность Новгорода, святитель Евфимий мог спокойно заняться внутренним устройством своей огромной епархии. «Несмотря на то, что блаженный

Евфимий долгое время оставался нареченным архиепископом, это нисколько не мешало ему заниматься делами порученного ему звания; и он многое устроил ко благу паствы еще до своего посвящения» (62, с. 250).

Пожар 1430 года, опустошивший Новгород и владычный двор на Софийской стороне, вместе с церковью во имя святителя Иоанна Златоуста (3, с. 238, Новг. III лет.), побудил владыку Евфимия приступить к большим ремонтно-реставрационным и строительным работам. Тогда же на княжеском дворе он соорудил каменный храм во имя Святых отцов вместо упавшего старого (3, с. 110, Новг. I лет.), а затем в 1432 году воздвиг деревянную церковь во имя святых Двенадцати Апостолов (на Чудищевой улице) и при ней основал обитель, близ общих могил (скудельниц), где погребали немощных и убогих (3, с. III, Новг. I лет.; 3, с. 238, Новг. III лет.): «ибо наипаче о убогих печаловалось отеческое сердце Евфимия» (62, с. 250).

В следующем, 1433 году святитель Евфимий построил в Новгороде Владычную палату (се обычно называют Грановитой палатой), представляющую трехэтажное квадратное здание, готическое по своей внутренней разделке; крестовые своды палаты опираются на центральный столп, а многочисленные грани сводов разделены нервюрами (жгутами или жилами), типичными для памятников поздней готики. Грановитая палата изумляла современников святителя Евфимия замысловатостью внутреннего устройства, множеством дверей (тридцать) и переходов, «так что все здание представлялось как бы малым городком» (62, с. 255). Палата была благолепно расписана внутри и украшена извне. При входе в палату, по русской традиции, была помещена икона Спасителя с предостерегающими словами о Страшном Суде.

В Грановитой палате, прекрасно сохранившейся до наших дней, было устроено несколько помещений хозяйственного назначения, в нижних этажах; для официальных актов и приемов предназначался огромный зал на третьем этаже, где под председательством святителя Евфимия и его преемников происходили торжественные заседания Совета господ — высшего исполнительного органа Новгородской вечевой республики*. «В отличие от Грановитой палаты Московского Кремля, выстроенной несколько позднее Марко Руффо и овеянной духом Возрождения, новгородская палата, — считает М. Каргер, — является запоздалым памятником готики...» (83, с. 81).

Об этой постройке Новгородская I летопись сообщает под 6941 (1433) годом: «Того же лета постави преподобный нареченный владыка Еуфимей палату в дворе у себе, а дверей у ней 30, а мастера делале немечкыи из Заморья, с новгородкыи ми мастера» (3, с. 111).

Приглашение святителем Евфимием иностранцев (немцев) «предвосхищает аналогичную деятельность московских князей» (128, с. 98), свидетельствует о тесных экономических и культурных связях Новгорода с прибалтийскими городами Западной Европы, которые поддерживались при святителе Евфимии.

То обстоятельство, что святитель Евфимий продолжал оставаться нареченным архиепископом, не получив необходимого посвящения в архиерейский сан, безусловно, наносило все больший ущерб интересам Новгородской Церкви: прежде всего, потому что святитель Евфимий не имел канонического права рукополагать новых священников; в международных сношениях Новгорода, в разного рода дипломатических переговорах престиж посвященного владыки был бы, без сомнения, гораздо выше, не говоря уже о его духовном авторитете в сношениях с Москвой и другими русскими княжествами. Насущные интересы Великого Новгорода, таким образом, требовали скорейшего посвящения владыки Евфимия.

* * *

После кончины святителя Фотия († 1 июля 1431) кафедра митрополита Московского была свободной в течение нескольких лет: «нареченным» митрополитом считался рязанский епископ Иона, который из-за смут в великом Московском княжестве не смог своевременно отправиться в Константинополь и оставался без посвящения.

В 1433 году епископ Смоленский Герасим был посвящен в Константинополе в митрополита Киевского и всея Руси (этот титул носили тогда Московские митрополиты). Он вернулся в Смоленск, но в Москву не пошел, так как Московское княжество раздиралось после смерти великого князя Василия I († 1425) феодалной войной: «воюются и секутся о княженьи великие Русские земли» (4, с. 208; 6, с. 27). В 1433 году обострилась борьба Василия II и его дяди галицкого князя Юрия Дмитриевича, не признававшего прав своего племянника на великокняжеский

* Здесь в 1478 г. Иван III объявил о включении Новгорода в состав Московского государства.

престол. В 20 верстах от Москвы у реки Клязьмы Юрий Дмитриевич разбил войско Василия II, занял Москву и объявил себя великим князем. Получив в удел Коломну, Василий II стал накапливать военные силы, чтобы вернуться в Москву. Смута в государстве захватила не только бояр и служилых людей, но и широкие массы простого народа. Естественно, что в такой ситуации митрополит Герасим предпочел местом своего пребывания сделать родной город Смоленск, в то время значительный торговый и ремесленный центр, жизнь в котором протекала спокойнее*.

Именно сюда, в Смоленск, посадники и вече Новгородское отправили на посвящение своего владыку Евфимия. Незадолго до того святитель Евфимий посетил Троицкий монастырь (в 20 верстах от Новгорода), где проходил иноческий подвиг глубоко чтимый им преподобный Михаил Клопский. Войдя в трапезную, святитель Евфимий обратился к блаженному Михаилу, прося его молить о посвящении от митрополита Владимирского (Московского), по повелению Василия II. Видя его сердечную кручину, преподобный Михаил «исторг убрूस из руки его и набросив себе на голову, юродствуя воскликнул: «Смоленска града достигнеши и тамо архиерейства сан совершен приемиши» (52, с. 18—19). В этом пророчестве, безусловно, содержался и мудрый совет, который должен был исполнить святитель Евфимий.

В 1434 году, пробыв нареченным архиепископом более четырех лет (3, с. 238, Новг. III лет.), святитель Евфимий «отходит во град Смоленск, митрополиту тамо сушу, и тамо совершенный сан архиепископства приемлет рукою пресвященного Герасима Митрополита Киевского и всея Руси, иже и тамо премудростно и разумом всех удиви» (21, л. 402—402 об.; см. также: 3, с. 111; 15, с. 121 и др.).

Тот факт, что святитель Евфимий отправился для посвящения не в Москву, а в Смоленск, толкуется некоторыми исследователями, начиная с Н. Н. Костомарова, как попытка разрыва церковной связи Новгорода с Москвой. Еще в прошлом веке А. Никитский отмечал, что такая точка зрения неправомерна, что было много обстоятельств, объективно способствовавших поставлению святителя Евфимия во епископы не в Москве, а в Смоленске.

Необходимо учитывать, как уже отмечалось, что интересы новгородской епархии требовали скорейшего посвящения святителя Евфимия, а московская митрополичья кафедра после смерти святителя Фотия пустовала; митрополит Герасим прибыл из Константинополя, где был поставлен митрополитом для всей Руси; он не поехал в Москву, согласно сообщению Псковской летописи, только вследствие раздоров, происходивших в Московском княжестве; в глазах новгородцев митрополит Герасим, таким образом, был законным главой Русской Церкви.

Во время пребывания в Смоленске святитель Евфимий, как повествуется в его Житии, привел всех в удивление своим умом и рассудительностью, вызвав удивление и похвалу митрополита Герасима. После посвящения (26 мая 1434 года) святитель Евфимий с великим почетом возвратился в Новгород и вступил в полноправное управление своей епархией. «Сознавая все величие принятого на себя сана, он предался подвигам своего служения еще с большим усердием, чем нес их до своего посвящения, помня слова Писания: *«ему же дано будет много, много взыщется от него»*» (Лк. 12, 48) (27, с. 257).

Глава 4

Подвиг миротворчества в годы войн и междоусобиц

Первым делом святителя Евфимия после посвящения явилось, по-видимому, урегулирование отношений с «младшим братом» Псковом. Судя по летописным свидетельствам, Псков и Новгород в 1434 году обменялись посольствами. В IV Новгородской летописи сообщается под 6942 (1434) годом, что прибывшие для заключения мира в Новгород псковские послы быют владыке Евфимию об этом челом (4, с. 208). В Псковской I летописи под тем же годом сообщается: «Приехали послы из Новгорода Антип Олексеев, сын королевского князя, от владыки Великого Новгорода и Пскова Еуфимия и от всего Великого Новгорода» (12, с. 43).

Впоследствии сам владыка Евфимий неоднократно посещал Псков (в 1435, 1448, 1453 и 1457 гг.). «Новгородско-псковские переговоры о мире в 30-х годах — яркое

* Исконный русский город, Смоленск в начале XV века был временно присоединен к Литовскому княжеству. Посланный литовским князем Свидригайлом в Константинополь для посвящения в митрополита Литовского, епископ Герасим получил посвящение в Митрополита всея Руси. Заподозрив Герасима в измене, князь Свидригайло в июле 1435 г. схватил его близ Смоленска и сжег в Витебске (4, с. 209; 6, с. 28).

проявление того беспокойства, какое вызывали феодальные смуты в Новгороде и Пскове», — отмечает современный исследователь (96, с. 243).

Эти смуты, потрясавшие великое Московское княжество и непосредственным образом касавшиеся Новгорода, продолжали волновать Русь.

После ссоры князя Юрия Дмитриевича со своими сыновьями Василием и Дмитрием, которые ушли в Кострому, Юрий Дмитриевич был вынужден уступить своему племяннику Василию II Москву, а сам удалился в Звенигород. Но феодальная война на этом не кончилась. Далее последовало неудачное сражение у Костромы великокняжеской рати с Василием и Дмитрием Юрьевичами, которым оказал помощь их отец. В начале 1434 года князь Юрий Дмитриевич и его сыновья (Василий, Дмитрий Шемяка и Дмитрий Красный) повели соединенные галицко-вятские силы к Москве. В сражении, которое произошло в Ростовской области, великокняжеская рать была вновь разбита, и Василий II бежал в Новгород. Новгородское боярство, желавшее сохранить нейтралитет в этой борьбе, не оказало Василию II поддержки, и через три недели и два дня он удалился через Мологу и Кострому в Нижний Новгород (48, с. 471; 93, с. 762). Оказавшись в весьма трудном положении, Василий II собирался уже искать поддержки в Орде, но в это время в Москве умер князь Юрий Дмитриевич. После его смерти произошел раскол в стане его сыновей. По летописным сообщениям, Дмитрий Шемяка и Дмитрий Красный, узнав о вокняжении в Москве их старшего брата Василия Юрьевича (Василия Косого), не признали его великим князем и вступили в переговоры с Василием II. Достигнув примирения, все трое двинулись к Москве; князь Василий Юрьевич бежал через Ржеву в Новгород, Василий II вернул себе великокняжеский престол, а своим союзникам пожаловал: Углич и Ржеву — Дмитрию Шемяке, и Бежецкий Верх — Дмитрию Красному. Из-за этих порубежных владений происходили постоянные столкновения между московскими, тверскими и новгородскими князьями. Передача Василием II указанных пунктов галицким князьям преследовала цель усиления здесь Московского влияния.

Из Новгорода князь Василий Юрьевич, пробывший здесь до осени 1434 года, вынужден был удалиться: новгородцы и ему не оказали поддержки; летопись говорит, что он пробыл в Новгороде недолго, но «много зла бысть от него» (11, с. 417).

Таким образом, то один, то другой из борющихся князей, потомков великого князя Дмитрия Донского, стучали в ворота Новгорода, и Новгород вынужден был вольно или невольно давать приют разбитому князю. «Борющиеся соперники стремились получить от Новгорода средства или просто грабили новгородские земли» (96, с. 242). В этих условиях святителю Евфимию приходилось весьма нелегко. Чтобы отстоять интересы Новгорода в русле общерусских интересов, надо было проявить политическую мудрость и дипломатический такт, предусмотрительную дальновидность и готовность к решительным действиям. «Не принимая прямого участия в борьбе между потомками Донского и, по возможности, использовать ослабление великокняжеской власти [в интересах Новгорода] — такова основная линия новгородской политики 30—50-х годов. Ее официальным руководителем был владыка Евфимий III... Евфимий был последним новгородским владыкой, в политике которого можно подметить ясную целенаправленность, накладывавшую отпечаток на все стороны его деятельности», — подчеркивает В. Н. Бернадский (96, с. 243).

Трудно, однако, согласиться с тем, что политика святителя Евфимия была «отравлена духом реакционного новгородского сепаратизма», о чем пишет В. Н. Бернадский далее, противореча ранее высказанному и убедительно аргументированному им тезису: самостоятельность Новгорода в тот период, когда московские князья не ставили перед собой задачу присоединения Новгорода, была залогом успешного противостояния Руси Литве и немецким рыцарям на Западе (96, с. 235). Добавим, что именно в 30—40-е годы XV века, в период феодальной войны и смуты в Московском княжестве, когда активизировали свои вылазки враги Руси как на западе, так и на востоке (татары стали совершать непрерывные нападения на Московское княжество с конца 30-х годов), значение Новгорода Великого как самостоятельного и независимого государственного объединения значительно возросло: Новгород, как это ни парадоксально, олицетворял в эти годы государственное единство России (пока не улеглась смута в Московском княжестве).

Кроме того (этого не следует упускать из виду), Новгород и тогда, в эти смутные годы, не отрицал исконной власти московских князей над собой, судя, например, по формулировкам договорной грамоты 1435 года между великим князем Василием II и Новгородским посольством; в титуле великих Московских князей неизменно упоминался Новгород Великий, самостоятельность которого была, в сущности говоря, самостоятельностью автономной области, «буферного государства» и отвечала в то время перспективным интересам еще не окрепшей Российской державы.

Вмешательство в распри между потомками Дмитрия Донского на стороне кого-нибудь из них было равносильно для Новгорода нарушению верности по отношению к другим; в сложной неразберихе незаконных притязаний и «законных прав»* такое вмешательство было чревато нарушением верности по отношению к Москве как центру великокняжеской власти. Участие Новгорода в междоусобной борьбе, ко всему прочему, могло привести к перерастанию этой борьбы в затяжную, еще более пагубную для Руси феодальную войну (социальные волнения грозили, в свою очередь, вызвать ее перерастание в гражданскую войну).

Надо отдать должное духовной мудрости и осмотрительности святителя Евфимия, который понимал это и старался избежать вовлечения Новгорода в междоусобную брань.

Ниг о каком разрыве с Москвой и Московской митрополией у Новгородского владыки не было и помысла. Святитель Евфимий «отнюдь не склонен был считать поездку в Смоленск окончательным решением вопроса о поставлении» (96, с. 241). В договорной грамоте с великим князем Московским Василием II от 1435 года (то есть после посвящения в Смоленске) он скромно именуется «священнопоком» («Грамоты Великого Новгорода и Пскова», под ред. С. Н. Валка. М.—Л., 1949, № 19). Забегая вперед, приведем следующие факты.

В 1437 году, после посвящения Константинопольским Патриархом Иосифом на московскую кафедру Митрополита Исидора, узнав о его прибытии из Константинополя, святитель Евфимий тотчас отправился к нему в Москву на благословение (3, с. 112, Новг. I лет.).

Осенью того же 1437 года святитель Евфимий с подобающими почестями встречал митрополита Московского Исидора в Новгороде и провозжал его до Пскова на пути в Италию: «Той осени приеха с Москвы в Новгород митрополит Сидор Грециин [Исидор Грек] октября 9, и почти его владыка, и посадники, и боляре, и купцы, и весь Великий Новгород; и на зиме поеха митрополит во Псков, и к Царю-граду [в Константинополь], и на немцы [в Западную Европу] к Риму» (4, с. 122, Новг. IV лет.). К прискорбию, это был Исидор, «столь горько ознаменовавший себя впоследствии изменою Православию на Соборе Флорентийском» (62, с. 249). Правда, отношения иерархов сложились не лучшим образом, они носили формальный характер: митрополит Исидор не был духовно близок святителю Евфимию. Пробыв 7 недель во Пскове, митрополит Исидор проявил по отношению к святителю Евфимию свое явное нерасположение: он отнял у новгородского владыки «суд и печать и земли и все доходы» в Псковской стороне и назначил во Псков своего наместника архимандрита Геласия (4, с. 122, Новг. IV лет.). Чем вызвал святитель Евфимий такое враждебное отношение со стороны митрополита Исидора? Не тем ли, что мог выразить ему свое неодобрение, в связи с планами Исидора относительно заключения Унии с Римом? Возможно, святитель Евфимий, как и великий князь Василий II, советовал митрополиту Исидору не ехать на Флорентийский Собор, не замешивать от латинян, «ничтоже страна и чюжа», твердо стоять на Соборе за православие**

Из Пскова митрополит Исидор выехал 24 января 1438 года, получив предварительно охранные грамоты от магистра Тевтонского ордена Павла Русдорфа и великого князя Литовского Сигизмунда для проезда через их владения (см.: Karge P. Die Reise der russischen Konzilgesandten durch die Ordenslande. 1438, Januar — Mai. — In: "Altpreussische Monatsschrift. Neue Folge", Bd. 98. Königsberg. 1895).

В конце 1440 года митрополит Исидор, подписавший Флорентийскую Унию 6 июля 1439 г. (см. 91, с. 221—245), возвращался из Италии на Русь. «По счастью для Новгорода и его владыки,—отмечает протоиерей П. И. Тихомиров,—не чрез его области лежал обратный путь жлепастыря, и избавился святитель от искушения видеть и слышать римские нововведения» (62, с. 250)***.

Об этих «нововведениях», впрочем, святитель Евфимий был достаточно хорошо осведомлен. В том же 1440 году в Новгород прибыл бежавший из Венеции в декабре 1439 года суздальский иеромонах Симеон, участник русского церковного посольства в Италию. В Новгороде, при дворе святителя Евфимия и по его благословению

* По старинному праву наследования великокняжеский престол переходил по боковой линии от старшего брата к следующему по старшинству), а не от отца к сыну.

** Эти меры могли быть продиктованы также стремлением перевести Псков в непосредственное церковно-административное подчинение Москве. Следует добавить, что первая поездка святителя Евфимия в Псков в 1435 г. (за два года до этого) была неудачной: псковитяне не подчинились нововведениям святителя Евфимия, который хотел назначить наместника и печатника не из псковитян, а из новгородцев (1, с. 209, Новгор. IV летопис.: 5, с. 28, Соф. I летопис.).

*** 11 марта 1441 г. митрополит Исидор торжественно въехал в Москву. За богослужением в Успенском соборе Кремля он огласил текст папского послания и Флорентийской Унии, вызвав возмущение Василия II, который взял его под стражу и отправил в Чудов монастырь. Митрополиту Исидору удалось бежать в Рим, где он стал одним из ближайших сотрудников Папы Римского Евгения IV.

(вероятно, и не без его участия) перомонах Симеон начал писать свое историческое повествование «Исидоров Собор и хождение его» (более полное название: «Повесть Симеона Суздальского об осьмом [Флорентийском] Соборе. Исидоров Собор и хождение его».

Рассказывая о Ферраро-Флорентийском Соборе, перомонах Симеон приводит о нем фактические данные, характеризует общую атмосферу и отдельных участников Собора, воссоздает картину полемики на Соборе, изображает ее наиболее яркие эпизоды, сообщает и о том, как он, находясь на Соборе в Ферраре и Флоренции, вел записи соборных прений, которые позднее обработал в Новгороде, при дворе святителя Евфимия: «дошедши ми святаго владыки Еуфимия богоспасаемого Великого Новаграда, списах снѧ, яже видех и слышах, како во Фрязской земли во граде Флорентии...» (цит. по 129, с. 64); «героем [перомонаха] Симеона,—отмечает современный исследователь,—является [преподобный] Марк Эфесский [† 23 июня 1444], непримиримый противник унии и борец за независимость Православной Церкви... Идея мирового господства папства Симеон противопоставляет идею независимости Русского государства» (129, с. 65) *.

Из «Повести...» мы узнаем о том, какие притеснения терпел перомонах Симеон в Италлии со стороны митрополита Исидора из-за своего отрицательного отношения к Унии, что и вынудило его к бегству в Новгород, к святителю Евфимию. Почему именно в Новгород? Естественно предположить, что еще в 1437 году, во время пребывания в Новгороде, перомонах Симеон в лице святителя Евфимия нашел такого же убежденного противника Унии, каким был сам.

Высокое благочестие и мужество святителя Евфимия, оказавшего в 1440 году беглому перомонаху покровительство, вызвали у автора «Повести...» чувство преклонения и благодарности; не случайно он называет новгородского владыку святым (см. вышеприведенную цитату).

* * *

В 1435 году великий князь Василий II, утвердившись в Москве после смерти князя Юрия Дмитриевича, вступил в переговоры с Новгородом и «целовал к Новгороду крест», сохранив право считаться новгородским князем, как и его предки. Отношения между Москвой и Новгородом, ко взаимному удовлетворению, были, казалось, урегулированы.

Через два года, в 1437 году из Москвы в Новгород прибыл от великого князя боярин Юрий Патрикеевич с требованием «черного бора» (бор с пашни) с Новоторжской волости. Новгородцы, вняв благоразумному совету святителя Евфимия, «без сопротивления всем вечею согласились дать князю черный бор с Новоторжской волости, тогда как в прежнее время одно заявление князя о черном боре служило поводом к войне» (48, с. 474).

Зимой 1440—1441 г. великий князь Василий II, однако, тем не менее, выступил против Новгорода; он «искал в богатом Новгороде добавочных доходов, не ограничиваясь «черным бором»...» (96, с. 247). Нарушив мирное соглашение 1434 года, в этом походе приняли участие и псковичи.

Верный долгу миротворчества, святитель Евфимий стремился уладить конфликт мирным путем. Во главе новгородского посольства он поспешил к Деману, где стоял Василий II, и заключил мир «по старине», выплатив великому князю 8000 рублей и обязавшись не мстить принявшим участие в походе псковичам и тверитянам. «После чего Московские, Псковские и Тверские войска немедленно очистили Новгородские владения, и великий князь остался князем Новгородским на прежних условиях» (48, с. 475).

Примерно в то же время святителю Евфимию удалось урегулировать отношения с новым великим литовским князем Казимиром, вступившим на престол после смерти князя Сигизмунда (убит весной 1440 г.). Сохранилась «Договорная грамота Литовского великого князя Казимира с Великим Новгородом» (1440 г. или позже), в которой сказано: «Се яз великий князь Казимир, королевич, всея Литовское земли и Жомойтское и многих Руских земель, докончал семи мир вечный со владыкою Новгородским с Евфимьем, и с посадником с Федором с Олшесевичем, и с тысяцким Семеном Тимофеевичем и с Великим Новым-городом» (74, с. 37).

В 1442 году в Новгороде произошло три больших пожара («грехов ради народа,— по словам летописца,— чтобы покаяться от своих злоб и неправд»); от пожаров сильно пострадали Плотницкий конец и часть Славенского конца. «Пожары сии, сосредоточенные в одной местности, естественно навели на мысль о поджогах...» (48, с. 478).

* О преподобном Марке Эфесском см.: Архимандрит *Амвросий*. Святой Марк Ефесский и Флорентийская Уния. Джорданвилль, 1963.

Когда в 1442 г. великий князь Василий II разгневался на своего двоюродного брата Дмитрия Юрьевича Шемяку и стал его преследовать, Шемяка бежал в Бежецкий Верх, откуда прислал в Новгород своего посла с просьбой принять его. Новгородцы довольно невозмутимо ответили: «хочешь, княже, и ты приезжай к нам, а не хочешь ино как тебе любо». Получив такой ответ, Шемяка не стал искать помощи в Новгороде и примирился с Василием II, у которого тем временем возникли осложнения с Литвой и с Ордой.

В том же 1442 году началась новая распря между великим князем Василием II и князем Дмитрием Шемякой. В союзе с князем А. В. Чарторыйским Дмитрий Шемяка совершил поход к Москве, но, не доходя до столицы, заключил мир с Василием II в Троице-Сергиевой Лавре (при посредничестве игумена Зиновия) (93, с. 49). Мир этот оказался, к сожалению, весьма неустойчивым. Через три года смута в великом Московском княжестве достигла апогея. Роковую роль сыграла при этом татарская агрессия.

7 июля 1445 года в бою под Суздалем русское войско потерпело поражение от татар, великий московский князь Василий II и несколько русских князей были взяты в плен. 14 июля в Москве вспыхнул страшный пожар, уничтоживший Кремль. Все это вызвало народное волнение в столице, которое приобрело антифеодалную и антиордынскую направленность. Москва казалась беззащитной перед татарской угрозой, но Промысл Божий сохранил первопрестольный град Русский: татарское войско двинулось от Суздаля через Владимир и Муром к Нижнему Новгороду. В октябре 1445 года татарский хан Улуч-Мухаммед за огромный выкуп освободил Василия II и других взятых с ним в плен русских князей. 17 ноября 1445 года возвратился в Москву великий князь вместе с множеством ордынских князьков. «Василий II был встречен населением настороженно, а скоро он утратил точку опоры во всех общественных кругах. Его блок с татарскими феодалами и основанная на этом блоке политика, — отмечает акад. Л. В. Черепнин, — вызвали всеобщее осуждение. Поддерживать великого князя скоро стало некому» (93, с. 789). В этой ситуации князю Дмитрию Шемяке удалось без особого труда привлечь сторонников и свергнуть Василия II. По свидетельству летописей, Василию II были предъявлены следующие обвинения: «Чему еси татар привел на Русскую землю, и города дал еси им, и волости подавал еси в кормление? А татар любишь и речь их паче меры, а крестьян томниши паче меры без милости, а злато и серебро и именем даешь татаром» (9, с. 443). Летописи называют ближайших единомышленников князя Дмитрия Шемяки: великокняжеских бояр Никиту Константиновича Добрынского с братьями, Ивана Старкова и ряд других, князя тверского Бориса Александровича, Можайского князя Ивана Андреевича, влиятельных московских гостей (купцов) и, что особенно важно, старцев Троице-Сергиева монастыря (93, с. 791; см. ПСРЛ, т. XVIII, с. 196).

Оппозиция Василию II, по-видимому, выражала в тот момент национально-патристические устремления, так как пользовалась широкой поддержкой народа.

Но после того как Василий II был ослеплен (в Москве) и сослан в Углич, а мать его заточена в Чухломе, нравственное чувство народа возмущилось.

Дмитрий Шемяка прибегнул к посредничеству Церквы и послал в Муром (здесь укрылись сыновья Василия II) рязанского епископа (впоследствии московского митрополита) Иону, с поручением привезти сыновей Василия II в Москву, которым обещал предоставить «отчину... доволну». Шемяка нарушил свое обещание и сослал княжичей в Углич (заступничество святителя Ионы спасло их от казни). В июне 1446 года враждебные Шемяке бояре составили заговор, поставив задачу освободить Василия II из угличского заточения. Попытка освободить Василия II в конце июня окончилась неудачей, заговорщики ушли через Новгородскую землю в Литву.

В сентябре 1446 года князь Дмитрий Шемяка созвал в Москве представителей высшего духовенства по вопросу о дальнейшей судьбе Василия II. По совету иерархов, Василий II был освобожден в сентябре того же года, дав присяжную запись довольствоваться предоставленной ему в удел вотчиной — Вологодой. Летописи сообщают, что князь Дмитрий Шемяка устроил в честь Василия II большой пир, на котором присутствовали представители высшего духовенства и феодальной знати. В их присутствии было закреплено «крестное целование» Василия II Дмитрию Шемяке: Василий II дал князю в верности за поручительством спископов (93, с. 799; см. ПСРЛ, т. V, с. 269; т. XVIII, с. 201; т. XX, с. 260).

В условиях социально-экономического кризиса и недовольства широких масс, вызванного двадцатилетней феодальной войной, Дмитрий Шемяка не мог привлечь народных симпатий и укрепить свое положение. Очень быстро Вологда стала центром оппозиции, куда съезжались недовольные политикой Москвы. В конце 1446 года в Москве произошли волнения. Был выдвинут лозунг восстановления на великокняжеском престоле Василия II как законного правителя. Благодаря этому Василию II

удалось почти без сопротивления вернуться к власти и вступить в Москву в феврале 1447 года.

Утвердившись в Москве, Василий II поспешил вступить в сношения с Великим Новгородом и встретил здесь взаимопонимание. Святитель Евфимий и новгородские посадники отправили посольство в Москву, которое признало Василия II своим князем по старине. Из договорной грамоты видно, что Василий II «целовал к Новгороду крест» на тех же условиях, на каких были новгородскими князьями его предки: князь Иван Калита (1325—1341), сын его Семен Гордый, прадед, и отец Василия II. «Великий князь по этой грамоте не налагает на Новгород никаких новых обязанностей, не требует никаких уступок...» (48, с. 488).

В июле 1447 года Василий II заключил перемирие с бежавшим в Галич князем Дмитрием Шемякой, а в сентябре — мир. Но в начале 1448 года он выступил в поход к Галичу. В Костроме было вновь достигнуто мирное соглашение, оказавшееся весьма недолгосрочным.

* * *

Смута в Москве (после пленения Василия II в июне 1445 г.) «чрезвычайно сильно ударила по жизненным интересам Новгорода и Пскова» (96, с. 248). Почти сразу же произошло вторжение в Новгородские владения вооруженных сил Ливонского ордена (у города Ямы), переросшее в большую войну (1445—1448 гг.). Вскоре магистр Ливонского ордена Динке вступил в союз с великим магистром Немецкого ордена в Пруссии; в 1447 г. оба вступили в союз со шведским королем (12, с. 48; 48, с. 486). Воспользовавшись этим, предъявил свои притязания на Новгород литовский князь Казимир, но получил решительный отказ. В этих условиях Новгород и Псков пошли на незамедлительное сближение; их союз был скреплен совместными действиями по отражению немецкой агрессии. «Новгородцы не только защитили свои границы и обрели Новгородскую землю от неприятельского опустошения, но и нанесли значительный урон немцам и шведам... так что ливонские немцы и их союзники принуждены были отступить» (48, с. 487). Под руководством талантливого полководца князя Александра Чарторыйского война была доведена до успешного конца. В июле 1448 года произошло решающее военно-морское сражение у устья реки Наровы, в ходе которого новгородские ратники, находившиеся в легких ладьях, сумели нанести поражение немецкому флоту (см. 86). В 1448 году в Нарове был заключен мирный договор, по которому немцы возвратили захваченные земли; обе стороны гарантировали свободу торговли и взаимную безопасность купцов (12, с. 49).

В 1445—1450 гг. новгородскую землю поразил неурожай и голод, цены на хлеб страшно возросли, многие новгородцы вынуждены были искать спасения в других краях... «Щедрой милостыни святителя Евфимия не доставало для пропитания убогих» (62, с. 252). В начале 1447 г. в Новгороде произошло народное волнение, вызванное обесцениением монеты в связи с понижением ее веса.

Богатое Заволочье (входившее в состав Новгородской земли) оказало Новгороду в эти годы помощь. Оно не только твердо держалось Новгорода, но и сумело отразить в 1446 году набеги шведов и норвежцев. Большое значение для укрепления тесных дружественных отношений Заволочья и Новгорода имела поездка святителя Евфимия в Заволочье. Он выехал из Новгорода 7 августа 1446 года, чтобы благословить тамошних посадников «и всех заволочан, своих детей; чего в прежнее время не делал ни один Новгородский архиепископ» (48, с. 483).

Во время этой поездки святитель Евфимий посетил Коневец, где подвизался преподобный Арсений Коневский († 1447), и в знак духовной дружбы подарил ему свой белый клубок (4, с. 125): «дал носить белый клубок свой Арсению Коневскому, ради многой любви к нему» (цит. по: 73, с. 83), как повествуется в Житии святителя*.

В память о святителе Евфимии, залив, где встречали и провожали Владыку, был назван «Владычиной лахтою» (этот залив, давно занесенный песком и поросший травой, сохранил свое историческое название еще в начале нашего столетия) (62, с. 262). Из Заволочья в Новгород святитель Евфимий возвратился 23 января 1447 года.

В начале 1449 года Василий II вновь нарушил мирное соглашение с князем Дмитрием Шемякой. В сражении под Галичем, в 1450 году, князь Дмитрий был разбит Василием II и бежал в Новгород, откуда отправился в Устюг и Вологду. «Повоевав» вологодские земли, Дмитрий Шемяка вернулся в Устюг, где прожил два года.

В 1453 году он бежал из Устюга, к которому подступила великокняжеская рать, в Новгород, и вскоре скончался в Новгороде, где и был похоронен в Юрьевом монастыре, которому благодетельствовал. Многие летописи свидетельствуют, что смерть его была насильственной: Шемяку отравил его собственный повар по имени Погага, подкупленный Василием II (ПСРЛ, т. V, с. 208, 271; т. XX, с. 262; т. XXIII.

* О преподобном Арсении Коневском см.: «Журнал Московской Патриархии», 1974, № 12, с. 19.

с. 155), «который таким образом разделался со своим давним противником» (93, с. 808; см. также 48, с. 489—490).

Такова печальная летопись русской смуты XV века.

«В этой войне новгородцы, обыкновенно не любившие вмешиваться в княжеские междоусобия, не принимали никакого участия и не помогали ни той, ни другой стороне: они только по своему старому обычаю два раза не отказывали побежденному Шемяке искать у них убежища» (48, с. 487—488).

В 1456 году Василий II предпринял поход на Новгород, очень кратко описанный в летописях (Софийской I и II-й, Новгородской IV-й и др.). Причиной похода летописцы называют желание Василия II наказать новгородцев «за неисправление», имея в виду, очевидно, связь новгородского боярства со сторонниками Дмитрия Шемяки. В походе на Новгород принял участие полк служилых татар во главе с сыном хана Мамотяком. Заняв Старую Руссу, ратники Василия II «много зла учиниша, сребра, и злата, и порт, и всякого товара много пограбиша, а рушан [жителей Старой Руссы] почаша имати и бити и животов у них сочити» (ПСРЛ, т. XVI, с. 194, Летопись Абраамки). Новгородское войско во главе с В. В. Шуйским выступило на помощь жителям Старой Руссы, но было разбито (татары стали стрелять в коней, опрокинув таким образом новгородскую конницу) (93, с. 819).

В Новгороде, куда бежали разбитые под Старой Руссой воины, было собрано вече, единодушно принявшее решение отправить к Василию II святителя Евфимия для переговоров.

В местечке Яжелбичах, в 150 верстах от Новгорода, в результате переговоров святителя Евфимия с Василием II был заключен Яжелбичский договор, ставший поворотным моментом в истории московско-новгородских отношений. Новгородцы (помимо большой контрибуции в 10 000 рублей) приняли условия, ограничивающие новгородскую «старину» в интересах великокняжеской власти: отмену вечевых грамот и замену новгородской печати печатью великокняжеской (то есть, по существу, ограничение законодательных прав и права самостоятельного ведения внешней политики) (93, с. 821); кроме того, Новгород отказывался от старинного, можно сказать, традиционного права — давать убежище побежденным и изгнанным... За все эти уступки Василий II возвратил Новгороду Торжок со всеми волостями и те волости, которые он занял в Заволочье, и отпустил всех старых и новых новгородских пленников (новгородцы, в свою очередь, отпустили всех московских пленников). Следует отметить, что по Яжелбичскому договору (заключенному в двух грамотах), «Новгород» еще удерживал свою самостоятельность и самоуправление, его старое устройство еще оставалось большей частью неприкосновенным, даже границы Новгородских владений от Московской стороны получили твердое определение и (были) восстановлены во всей прежней полноте... (48, с. 494).

Псковские войска, подоспевшие на помощь новгородцам, полмесяца простояли в Новгороде (до Яжелбичских переговоров), но не приняли участие в военных действиях и вернулись к себе «все добры, здоровы».

Таким образом, несмотря на то, что в Новгороде были сторонники активных военных действий против Василия II, политика умиротворения, которую проводил святитель Евфимий, одержала верх.

Интересно отметить, что в Договорной грамоте 1456 года между Новгородом и Василием II, составленной «по благословиению Преосвященного архиепископа Великого Новгорода и Пскова Владыки Евфимия» (74, с. 34—35), рядом с именем Василия II стоит имя его сына Ивана Васильевича (Ивана III), будущего покорителя Новгорода, который также назван великим князем.

Глава 5

Святитель Евфимий: — храмоздатель

«Священныя и пречестныя храмы, в славу святых воздвигл еси: темже и многия святыя имел еси ходатаи, промышляющия тебе полезная...»

Из службы святителю Евфимию, архиепископу Новгородскому

Ревнуя о славе Божией, святитель Евфимий «имел особое усердие» (62, с. 250) к построению, восстановлению и украшению храмов. Пахомий Логофет с воодушевлением свидетельствует об этом: «Начат же и Божим церквам прилежати и обветшав-

ших обновляя шных же от основания новых в славу и честь святых воздвизая. Не одну или две, но много множество...» (21, л. 404—404 об.).

Исследователи древнего Новгорода, основываясь на летописных сообщениях, единодушно отмечают: почти каждый год святительства архиепископа Евфимия был ознаменован сооружением или реставрацией храмов. «Чуть ли не каждый год в Софийском Доме [владения Новгородского Владыки] что-нибудь строится, ремонтируется, расписывается. Дом растет и украшается. Это расцвет благосостояния Софийского Дома», — считает академик Б. Д. Греков, имея в виду деятельность святителя Евфимия (94, с. 24). Профессор Н. Г. Порфиридов сравнивает ее со строительной деятельностью некоторых выдающихся римских пап (85, с. 263). Академик Д. С. Лихачев отмечает, что, кроме храмовых сооружений, святитель Евфимий возводил «здания светского характера, промышленного назначения, правительственные палаты» (88, с. 65). В общей сложности святитель Евфимий построил и реконструировал около двадцати храмов, о которых упоминают летописи. Некоторые из храмов возводились им, несмотря на стихийные бедствия и вопреки неожиданным препятствиям. Так, например, в 1435 году на месте сгоревшей церкви во имя святителя Иоанна Златоуста Владыка Евфимий воздвиг на том же основании новый каменный храм у себя на дворе, при участии немецких мастеров. Как только мастера сошли с лесов, своды храма упали. Святитель Евфимий должен был заново созидать храм, и закончил его в 1436 году (3, с. 112, Новг. I лет.; 3, с. 238—239, Новг. III лет.). Следует подчеркнуть, что в период святительства Евфимия, судя по летописям, «мы не имеем прямых известий о какой-либо разнице новгородцев между собою; по-видимому, там будто бы не было партий и все действовали заодно» (48, с. 476).

Такое общественное единство, безусловно, явилось необходимым условием для осуществления тех огромных строительных начинаний, инициатором которых был святитель Евфимий. Ближайшим его помощником стал инок Феодор, «истинный раб Божий, который все свое стяжание раздавал нищим» (62, с. 254). Зная его как безукоризненно честного человека, опытного в зодчестве, святитель Евфимий приблизил его к себе, назначил казначеем и «вверил [сму] строение церковное» (там же).

Новгородская церковная архитектура XV века отличается неповторимой самобытностью, зрелостью форм и классической ясностью пропорций.

В зодчестве Новгорода еще в XI—XII вв. сложился тот тип севернорусского храма, который производит величественное впечатление своей суровостью и ясностью и в то же время не лишен тонкого изящества. «Связь с Константинополем позволила новгородцам использовать лучшие традиции эллинистического мира, охватывавшие некогда обширные территории Передней Азии, в том числе Армению и Грузию. И сочетание византийских и русских элементов дало поразительные результаты» (100, с. 36). Особенностью новгородских храмов является членение их гладких стен широкими лопатками, накладные кресты и бровки на стенах, узкие окна и ниши, кирпичный орнамент на барабанах куполов, трехлопастные арки. В середине XIV века господствующий тип церкви устанавливается четырехстолпный, одноглавый, с полукоробовыми сводами в глазах, с открытой лестницей на хоры. Строят храмы преимущественно из плиты и булыги, иногда с добавлением кирпича (118, с. 223; 80, с. 212). Этот тип сохранился без перемен на протяжении более полутора веков. Тесные культурные и торговые связи Новгорода с Западной Европой в XV веке привели к отдаленным заимствованиям из опыта европейских мастеров. Трудно согласиться с К. К. Романовым, что «призыв в XV в. (в 1433 г.) архиепископом Евфимием мастеров «немцев из Заморья» не внес нового в местное новгородское строительство» (80, с. 213). В декоративном уборе апсид новгородских храмов, например, чувствуется влияние романской архитектуры Германии, но оно не вступает в противоречие с чисто новгородскими архитектурными традициями. С другой стороны, «не подлежит сомнению, что новгородское зодчество оказывало и обратное воздействие на архитектуру прибалтийских стран» (97, с. 33).

Важнейшая Часозвоня («часы звонящи»), возведенная святителем Евфимием в 1436 году, по мнению проф. А. И. Некрасова, также была сооружена с помощью зарубежных мастеров. Часозвоня представляла собой высокий столп. «прародитель знаменитой колокольни Московского Кремля, Ивана Великого, и других столпообразных колоколен» (79, с. 79). Часозвоня, дошедшая до нас (граненый столп, сужающийся кверху, увенчанный шлемовидным куполом), является более поздним строением: в Новгородском хронографе XVII века сообщается, что каменный «евфимиев столп» в 1671 году «в маети месящи в третьем часу дни паде... и часы спали и разломилися» (М. Н. Тихомиров. Новгородский хронограф XVII в.— «Новгородский исторический сборник», вып. 7, 1940; цит. по: 85, с. 265). Восстановлены они были митрополитом Новгородским Иоакимом через два года, в 1673 году, для чего снова «учиниша столп высок добре и часы боевые устроиша» (85, с. 265)¹¹. Первоначальная же с

Часовня, построенная святителем Евфимием, имела шатровый верх, ее архитектура предвосхитила некоторые особенности русской национальной шатровой архитектуры второй половины XV—XVI веков; с другой стороны, в ней можно видеть аналогично западноевропейским готическим башням.

Часовня не предназначалась для церковного звона, ее часы лишь отбивали суточное время. Поэтому в 1439 году святитель Евфимий воздвиг напротив Софийского собора звонницу, на месте разрушившейся старой. Звонница, сохранившаяся доныне, имеет вид стены, на которую поставлен ряд коротких толстых столбов, перекрытых арками, где висят колокола (79, с. 81).

Святитель Евфимий «осуществлял несобычайно широкое строительство, для которого были тесны рамки города: оно распространялось на загородные монастыри — Вяжицкий, Хутынский и даже на другие города Новой [Новгородской] земли, как, например, Старую Руссу» (85, с. 263).

Вяжицкий монастырь, где святитель сподобился принять иноческий образ, где духовно возрастал в годы юности, «в нем же второе духовне породися» (21, л. 407), был ему особенно близок: «Часто посещал он обитель чудотворца на Вяжишах, усидяся там от молвы житейской» (62, с. 253); «вера же его ко святому тому месту [была] zelo превелика» (21, л. 407 об.).

В Житии преподобного Михаила Клопского рассказывается о встрече святителя Евфимия с преподобным Михаилом в Вяжищской обители в 1440 году, когда преподобный открыл святителю, что в этот день в Москве родился великий князь Иоанн III, которому суждено присоединить Новгород к Москве (52, с. 24—25).

Святитель Евфимий желал, чтобы тело его после кончины было погребено именно в Вяжищском монастыре, под сенью великого чудотворца Николая Мирликийского. «И помысли церковь каменну воздвигнути еже и сотвори. Воздвиг бо церковь zelo красну во имя того же чудотворца Николы, и всяческими добротами и подписанием украсити и иконами» (21, л. 407 об.).

Церковь во имя святителя Николая в Вяжищах была заложена, как сообщает летопись, в 1436 году, но на другой год пала (3, с. 112; 4, с. 239). Это обстоятельство не остановило святителя. В том же 1437 году он воздвиг в Вяжищах величественный каменный храм «в другой ряд» и сам освятил его во имя святителя Николая Чудотворца (3, с. 239). В том же году на владычьем дворе была расписана надвратная церковь во имя святителя Иоанна Златоуста и заложен каменный храм во имя святителя Петра, митрополита Московского (3, с. 112; 4, с. 122).

Через два года работами святителя Евфимия в Вяжищском монастыре была построена трапезная палата с различными служебными пристройками (4, с. 121—122). В 1441 году храм святителя Николая в Вяжищах расписали прекрасными фресками (3, с. 113, Новг. I лет.). «Нельзя исчислити все те сокровища, которые употребил святитель Евфимий на украшение монастыря; туда он жертвовал большую часть святительских доходов и все приносимые ему дары; бояре великого Новгорода, видя его усердие к обители Вяжищской, туда же приносили богатые вклады, а боярам подражал и народ, по любви к своему добродетельному пастырю» (62, с. 253).

Начиная с того времени Вяжицкий монастырь занял прочное место среди так называемых «больших» новгородских монастырей, и в XVII веке числился четвертым по степени после Юрьева, Хутынского и Антониева монастырей (44, т. I, с. 598)¹².

Софийский собор был главным храмом Новгорода. Церковь во имя Архангела Михаила на Прусской улице, церковь во имя святого Власия на Волосовой улице, церковь во имя святых 40 мучеников на Щерковской улице, церковь во имя святого Якова на Яковлевой улице, церковь в честь Рождества Богородицы на Опоках и церковь в честь Успения Богородицы на Ильине улице (последствия этот порядок изменился) считались главными храмами (соборами) в своих округах, в ведении их настоятелей находились другие церкви. Настоятели шести названных соборов (можно считать их благочинными) обязаны были периодически, в определенном порядке совершать богослужения в Софийском соборе, а старосты лично отчитывались правящему епископу: «И те старосты вся шесть соборов били челом и сказывали прежним архиепископам: Евфимию, и Ионе, и Феофилу» (44, с. 34). Порядок этот, по-видимому, был заведен святителем Евфимием.

В. Л. Янин на основе scrupulous анализа и подсчета установил, что в Новгороде второй половины XV в. было «82 больших храма, 79 придельных церквей, 2 загородные мирские церкви — всего 163 престола»; «определение штата по вседневным службам дает внушительную цифру в 220—250 клириков» (121, с. 116—117).

В 1439 году святитель Евфимий произвел внешний ремонт Софийского собора, его штукатурку и побелку. На месте старой звонницы, развалившейся от пожара Волхова, была поставлена новая (3, с. 112, Новг. I лет.; 3, с. 239, Новг. III лет.).

Кроме того, в самом соборе святитель Евфимий позлатил и подписал гробы святого благоверного князя Новгородского Владимира Ярославича († 1052) и матери его Анны (супруги великого князя Ярослава Мудрого) и положил на них покровы. В том же году в Новгороде совершилось обретение мошей святителя Новгородского Иоанна († 1186) (об этом подробнее в отдельной главе). По благословению святителя Евфимия было установлено творить им память 4 октября (3, с. 183, 239; 4, с. 122).

Новгородские храмы, как и везде на Руси, были холодными. «Первую теплую церковь в Новгороде построил архиепископ Евфимий в 1439 году» (110, с. 97): ею стал каменный храм во имя святого Иоанна Богослова, «со многими монастырскими потребами и хлебною» (3, с. 239).

В следующем, 1440 году святитель Евфимий возвел каменную церковь во имя святой Анастасии, а через год — церковь во имя святых страстотерпцев Борнса и Глеба в Околотке, причем возвел ее «на старой основе» (3, с. 113; 4, с. 122).

Преображенский собор в Старой Руссе святитель Евфимий построил при участии старорусских жителей в 1442 году и сам освятил с великим торжеством, описанным в летописи.

«Съвършена бысть церковь Спаса Преображения в Русе Септевриа месяца в 13 день. В той же день приеха из Новагорода архиепископ, и повеле быти бдению всенощному, Господьскаго ради праздника, и облечеся во вся священныя одежда, и с ним собор святыя Софиа, и повеле Рускым игуменом и попом с собою службу служити; и сваша ю сам, на праздник Воздвижения Честнаго Креста, и святую литургию свершил. Веселящеса блаженный душею и сердцем, взирая на храм святого Спаса и видя своего дела начаток добре съвершен, еже устроив себе память вечную, и на оставление грехов и всеми христианом прибежище и радость и веселие и похвала архиепископу от людей, приходящих в дом Св. Спаса и взирающих на церковь и глаголющих: благословен Бог, иже положи на сердце господину нашему създати храм Св. Спаса, высочайши первой, и добре ю украси, и иконы на злате добрым писанием устрои, и ины потребныя места добре съврши, якоже подобает церкви на красоту, и церковныя служебныя съсуды сребряныя сътвори, и иныя съсуды сребряныя устрои на потребу монастырю. А священа бысть при игумене Иване святого Спаса» (3, с. 114, Новг, I лет.)¹³.

В том же 1442 году попечением святителя Евфимия на владычном дворе была сооружена каменная церковь во имя святителя Николая Чудотворца, а также каменная поварня и комната (3, с. 114).

В 1444 году Новгородский Владыка построил на своем дворе каменную духовницу и каменную сторожню (4, с. 122), а через год теплую каменную церковь во имя своего Ангела святого Евфимия Великого († 473). Работы, по сообщению летописи, продолжались 4 месяца; сам Владыка освятил и благолепно украсил храм (3, с. 240).

Древнейшая из известных нам на Руси церквей во имя святых Жен мироносиц, возведенная в Новгороде в конце XI — начале XII века, была реконструирована при святителе Евфимии, в 1445 году, «на старой основе» (II, с. 425). Археологические раскопки, проведенные учеными на территории Ярослава дворища, в частности, исследование подклети церкви Жен мироносиц, подтвердили достоверность летописных свидетельств (см.: «Новгородский исторический сборник», вып. 6, 1939, с. 21).

Не забыл святитель Евфимий и Хутынского монастыря, где подвизался некоторое время до избрания в епископы. В том же 1445 году он построил в Хутынском монастыре каменный храм с колокольней во имя святителя Григория Великого, просветителя Армении († 325) (3, с. 240, Новг. III лет.), а на следующий год — каменную церковь во имя преподобного Варлаама Хутынского с колокольней на верху (4, с. 123).

Одновременно со строительством храмов святитель Евфимий не переставал заниматься об укреплении крепостных сооружений в Новгородской земле. Как уже отмечалось выше, по его благословению были проведены работы по укреплению Новгородского Кремля. В 1445 году была реконструирована Староладожская крепость. Ее сравнительно тонкие плитяно-каменные стены были утолщены обкладкой из крупной плиты и крупного булыжного камня и доведены до 7 метров толщины, что позволило крепости успешно выдерживать огнестрельную осаду (85, с. 119—120).

К этому времени, по всей вероятности, относятся работы по укреплению Изборской крепости, когда западная стена ее была украшена тремя православными крестами (выложенными из плитняка на местах бывших повреждений). Форма этих крестов напоминает декоративные кресты на фасадах новгородских храмов конца XIV — начала XV в. (в частности, церкви Феодора Стратилата на Ручье). «Они (кресты) образно свидетельствуют о тесной связи Пскова с Новгородом, о том, что псковичи

и повгородцы были связаны узами дружбы и в случае необходимости всегда оказывали друг другу военную помощь. И кто знает, не руками ли новгородских зодчих была сделана прикладка западной стены Изборской крепости...» (108, с. 60).

В следующем же году после укрепления Староладожской крепости святитель Евфимий заложил в Старой Ладоге монастырь во имя святого великомученика Георгия Победоносца, поновил и расписал в нем соборную церковь и «покры ю чешнею» (4, с. 123).

По повелению святителя Евфимия в 1450 году новгородские иконописцы расписали притвор Софийского собора у Корсунских ворот (3, с. 240). Через два года трудами Владыки была построена церковь во имя Трех Святителей в Отенской пустыни (3, с. 240).

Весьма существенная особенность строительной деятельности Евфимия заключалась в восстановлении древних церквей XI—XII веков «на старой основе», с воссозданием их первоначального облика, то есть с сознательным намерением воспроизведения их первоначальных форм, иначе говоря, с реставрационными задачами: «Можно говорить именно о сознательной линии, так как эта деятельность не исчерпывалась одним или двумя фактами, которые можно было бы считать случайными. Восстановление Спасо-Преображенского собора 1198 г. в г. Старой Руссе (1442), церкви Борна и Глеба и Жен мироносиц XII в. в Новгороде (1445), церкви Ивана на Опоках 1127—1130 гг. (1454), церкви Ильи пророка на Славне 1198 г. (1455), церкви Богородицы на Торгу (1458) — вот неполный перечень реставрационных предприятий Евфимия» (85, с. 263).

Исследования ученых в последние годы (1978—1981) подтвердили, что в период святительства Владыки Евфимия новгородские зодчие стали возвращаться к древнему типу храма о трех апсидах и шести столбах внутри, с покрытием по сводам, особенно когда приходилось строить на старом основании. Так был перестроен в 1453—1454 годах храм во имя святителя Иоанна Предтечи на Опоках*, построенный в 1127—1130 годах князем Всеволодом Мстиславичем (II, с. 21). Храм этот был приходским храмом купеческой «Иванской общины», торговавшей воском и медом; в нем хранились эталоны мер, при нем существовал общинный суд, разбиравший, в частности, тяжбы новгородских купцов с купцами иностранными (123, с. 44).

После двух сильных пожаров 1417 и 1442 гг., храм Иоанна Предтечи на Опоках сильно обветшал. В 1453 году по распоряжению святителя Евфимия он был разобран и в течение 3 месяцев возведен вновь. В 1454 году святитель Евфимий сам освятил новый храм (3, с. 240, Новг. III лет). Столь быстрое возведение новой церкви, — отмечает современный исследователь, — было произведено благодаря весьма рациональному использованию прежних стен и фундамента XII в. «Преследуя реставрационные цели [святитель] Евфимий в своей постройке повторил не только плановое решение сооружения XII века, но, по-видимому, и первоначальную композицию фасадов. В результате чего и теперь, несмотря на целый ряд позднейших переделок, памятник сохранил многие черты, характерные для княжеских сооружений XII века» (89, с. 11).

В 1454 году трудами святителя Евфимия была построена церковь во имя святого Михаила в Витковом переулке (3, с. 241), а в следующем году — Введенская церковь на Прусской улице (обе — вместо разобранных старых).

В том же 1454 году был построен каменный храм во имя 12 Апостолов на Чудинцевой улице (вместо деревянного, поставленного святителем Евфимием в 1432 г.). Этот храм воплотил в себе лучшие традиции новгородского зодчества XIII—XIV вв., и поныне поражает изяществом пропорций. «Архитектура церкви 12 Апостолов, — справедливо подчеркивает А. С. Хорошев, — проверяет мнение некоторых исследователей «о замирании творческого движения во всех областях новгородской культуры, в том числе и в зодчестве» (128, с. 98; имеется в виду мнение В. Н. Бернадского: 96, с. 244).

В том же 1455 году по распоряжению святителя Евфимия был возведен храм во имя святого пророка Ильи на Славне (первоначальное здание которого было сооружено в 1198—1202 гг.). Новая постройка восстановила характерные для второй половины XII века формы, известные по целому ряду памятников. В частности, ее план очень близок к плану церкви Воскресения Христова, что на Мячине. «Это — также четырехстолпная постройка с суженным восточным делением, с тремя апсидами, с позакומרным покрытием по коробовым сводам, одноглавая; с запада к ней примыкал притвор» (81, с. 121).

В 1458 году (в последний год жизни святителя Евфимия) была произведена

* Опоки — куски плитняка, окатанные водой. Гряда опок выходила из Волхова на берег около храма во имя святителя Иоанна Предтечи; отсюда и название храма «на Опоках». В. Н.

подобная же реконструкция церкви в честь Успения Божией Матери, что на Торговой стороне. Церковь эта была построена князем Всеволодом при святителе Нифонте (З. с. 27); впоследствии она неоднократно горела, восстанавливалась и перестраивалась. В 1458 году церковь была разобрана, и на ее основании построена новая, ныне существующая: «поставиша церковь каменну Святую Богородицю в Торгу, на старой основе...» (4, с. 127, Новг. IV лет.)¹⁴.

Наряду с расцветом храмового строительства, широкое развитие при святителе Евфимии получили в Новгороде и различные ремесла, в частности, серебряное дело. При Софийском соборе работала большая мастерская, объединявшая новгородских мастеров серебряников. К середине XV века мастерская значительно расширилась за счет мастеров меднолитейного дела, превратившись в крупнейшее ремесленное объединение древнего Новгорода. «По существу оно мало чем отличалось от западноевропейского цеха, не уступая ему ни в уровне, ни в количестве продукции» (105, с. 56). Из мастерской выходила различная богослужебная утварь, литые церковные врата, различные печати, произведения ювелирного ремесла и прикладного искусства¹⁵.

Рассмотрев очертания отдельных букв в русских надписях на знаменитых бронзовых (так называемых Сигтунских) дверях Софийского собора в Новгороде, в сравнении с графикой отдельных букв в памятниках новгородской письменности, современный исследователь пришел к выводу, что аналогии для некоторых букв «во всей своей совокупности присущи XV в.» (употребление фиты и ижицы, неизвестных в древнерусской письменности XIII—XIV вв., «ъ» с ером, «а» вместо «я» после гласного и др.), что позволяет датировать русские надписи Софийских дверей периодом святительства архиепископа Евфимия: «1435 и 1456 гг.—кажутся нам недалеко отстоящими от времени появления русских надписей на романских бронзовых дверях, а, быть может, и времени их появления в Великом Новгороде» (122, с. 198)*.

Жизнеописатель святителя Евфимия Пахомий Логофет воздает ему должную хвалу, как великому храмоздателю и строителю Новгорода. Прибегая к развернутой поэтической метафоре, он описывает, как новгородские храмы, ликуя, возносят святителю Евфимию свое славословие: «...храм великаго Иоанна Златоустаго, им созданный — высокий и красивый, как бы рукою самого Златоустаго святителя, благословляет его, зывая к нему от лица его; поелику воздвиг ты мне на земле храм, и я умолю Творца устроить тебе храмину на небесах. Соборный храм Премудрости Божией, как град Царя великаго, стоит посреди всех, многими веками обветшавший и им обновленный и, как бы перстом на него указуя, вещает: он возвратил мне прежнее благолепие и честными иконами меня украсил; он похвала моя и красота. И, как бы похваляясь святителем пред церковию ангела его великаго Евфимия, им же сооруженною, о прочих созданных им церквах, старец говорит: «се аз и дети, яже ми дал еси». Все же тут окрест стоящие церкви, воздавая соборной подобающую ей почесть как Матери и Царице, всех старшей и высшей, радуются, что Св. София стяжала такого архиерея на свою кафедру. И сам святитель Евфимий, как бы предстая в лице храма своего ангела, недоумевает смирения ради, что возгласить в ответ? и только подвемля руки горю, восклицает всладомски: «Господи, возлюбих благолепие дому Твоего и место селения славы Твоея!».. (Пс. 25, 8) (62, с. 254; 22, с. 19—20).

Глава 6

Евфимиевская канонизация и новгородские летописи

«Ученими твоими и дела Церковь Христову украсил еси, Евфимие святителю, отондуже в мире просия твоё добродетельное житие: в молитвах и пощених и бдених образ учеником был еси...»

Из службы святителю Евфимию, архиепископу Новгородскому

В 1439 году по распоряжению святителя Евфимия производился ремонт Софийского собора. Неожиданно в приделе святого Иоанна Предтечи сорвался камень. Это было 4 октября¹⁶. Камень пробил «велию скважину» в крышке находившейся

* Принято считать, что Сигтунские ворота (работа западноевропейских, по всей вероятности, магдебургских мастеров) попали в Новгород в конце XII в. из тогдашней шведской столицы берг-да Сигтуны (см. 119, с. 36—37).— В. И.

десь гробницы, из которой разлилось сильное благоухание. О чудесном происшествии доложили святителю Евфимию. По его повелению пробитая камнем доска была поднята. В гробнице оказались нетленные мощи, облаченные в ризы святительские. Никто, однако, не мог назвать имени этого святителя, «понеже от многих лет и многих повертнев старые памяти изволися» (13, с. 199).

Святитель Евфимий стал усердно молить в своей келлии Господа: «Да явит мня, кто естъ». Той же ночью явился пред ним муж, облаченный в святительские одежды, и сказал: «Я тот Иоанн архиепископ, которого открыт гроб и который послужил чудеси Богоматери, честному Ея знамени. Возвещаю тебе волю Божию... совершать память о лежащих здесь архиепископах и князьях 4-го октября, я же буду молиться Христу за весь Новгород» (3, сс. 112—113, 183, 239; 4, с. 122).

Святитель Иоанн (до принятия схимы Илия), представший святителю Евфимию, был тем самым владыкой Новгорода (первым его архиепископом), который по милости Божией удостоился обрести чудотворную икону «Знамения» Божией Матери и с помощью Царицы Небесной, явленной чрез эту икону, спас Новгород от нашествия суздальцев зимой 1169—1170 года (празднование в честь иконы установлено совершать 27 ноября)¹⁷. «Необъяснимый с точки зрения прямой логики уход из-под стен Новгорода многочисленного войска, — отмечает современный исследователь, — породил поэтическое повествование о «Чуде иконы Богородицы» (128, с. 92). Протоиерей П. И. Тихомиров подчеркивает, что напоминание святителя Иоанна о долге чтить прежних пастырей и князей было весьма благоприятно: «Новгороду, который часто засматривался на Запад, нужно было напомнить, что у него есть свое достоинство его уважения»... (62, с. 256—257).

Глубоко промислительно, что святитель Иоанн († 7 сентября 1186 г.) обратился с таким напоминанием к великому патриоту Новгорода — святителю Евфимию. Верный своему архипастырскому долгу, святитель Евфимий незамедлительно установил празднование в честь святителя Иоанна, а также заповедал совершать 4 октября поминовение всех почивающих в Софийском соборе (в Воскресенском монастыре Новгорода долгое время хранился устав 1440 г., где это заповедание было записано рукой самого святителя Евфимия; 62, с. 256)*.

«Факт торжественного и специального открытия забытой могилы первого Новгородского архиепископа при Евфимии II, — подчеркивает Л. А. Дмитриев, — свидетельствует об особом отношении в Новгороде к памяти этого человека, а это должно объясняться существованием в Новгороде легендарных преданий о нем» (113, с. 96). «Сказание об обретении мощей Иоанна», возникшее в 40-х годах XV в. в Новгороде, широко распространилось впоследствии и дошло до нас во многих списках.

В том же 1439 году, чтобы укрепить молитвенную память о ктиторе Софийского собора, святом благоверном князе Новгородском Владимире Ярославиче († 1052) и матери его святой благоверной княгине Новгородской Анне († 1056), владыка Евфимий позлатил и подписал их гроба и покрыл их покрывалами, «и память им сътвори поминати на всякое лето месяца октября в 4 день...» (13, с. 199). Внимание святителя Евфимия к подвигам своих предшественников, соблюдение им заповедания святителя Иоанна (Илии) было одобрено свыше особым откровением.

В III-й Новгородской летописи под 1439 годом значится «Сказание о видении софийского пономаря Аарона при архиепископе Новгородском Евфимии Вяжицком» (3, с. 239). В нем повествуется, как пономарь Софийского собора Аарон, в чреде своего служения, проводя ночь вместе с товарищами в храме, видел шестие погребенных в соборе святителей Новгородских. Лежа на одре своем и не смея разбудить спящих товарищей, пономарь Аарон видел не во сне, но въяве, как сами собой отворялись двери [Корсунского и Маргариевского] притворов перед прежде почившими и погребенными здесь святителями, которые исходили из притворов и шествовали в алтарь через царские врата. «И вот, немного спустя, святители все вышли из алтаря в полном облачении как бы на литию, чинно один за другим, по степеням старейшинства своего и, став пред Корсуною иконою Пречистой Богородицы, начали совершать молебное пение; голос их он слышал, но слов произносимых не мог уразуметь. С час времени молились святители пред иконою и потом возвратились все во святой алтарь, и Аарон более их не видел и не слышал их гласа» (62, с. 256).

Наутро Аарон посетил к святителю Евфимию, которому поведал свое видение, в присутствии многих клириков. Обрадованный святитель усмотрел в этом чудесном явлении подтверждение милости Божией к Новгороду: «Не оставил Бог места своего молитв ради всех святых архиепископов!», — воскликнул он. «Выходило так, что во

¹⁷ Собор Новгородских святителей празднуется также 10 февраля и в 5-ю Неделю по Пятидесятнице. Е. Е. Годубинский определяет дату установления их общего празднования всюю Русскою Церковью периодом после Московского Собора 1549 г. (70, с. 157).

Евфимий II насаждал почитание Новгородских святых и воскрешал память о забытых временах новгородского расцвета, а само прошлое как бы напоминало о себе... (88, с. 69). Святитель Евфимий в тот же день отслужил в соборе Божественную литургию, устроил трапезу для всех соборян и роздал обильную милостыню нищим (3, с. 239).

В том же 1439 году по благословению святителя Евфимия состоялось торжественное прославление (местное) Новгородских святителей, соборная память которым была установлена 4 октября и 10 февраля.

Сравнительно недавние научные изыскания позволяют считать, что пономарь Аарон является реальным историческим лицом, современником святителя Евфимия.

До нас дошла новгородская икона деисусного чина из Софийского собора «Архангел Гавриил», с датированной 1439 годом надписью «...написаны быша иконы сия повелением преосвященна[го архи]епископа [Е]уфимия... [Н]овагорода а писал сым икон многогреш[н]ый раб [Бож]ий ин[о]к Аарон Фе[...].анов сын»... (цит. по: 104, с. 66).

В. В. Филатов высказывает предположение, что пономарь Аарон был иконописцем, возглавлявшим артель мастеров в 1439 году. «Сочетание имен Аарона и Евфимия в подписи на одной иконе, — считает он, — может быть свидетельством их единомыслия, выразившегося не только в исполнении архиепископского заказа по написанию «Деисуса», но и в создании «Сказания». Только результатом их единения можно объяснить появление подписи с обоими именами на лицевой стороне иконы деисусного чина. Подпись эта должна была постоянно напоминать всем о «Сказании», о покровительстве небожителей новгородцам...» (104, с. 67)¹⁸.

Ревность святителя Евфимия о почитании Новгородских святых особым образом выразилась в освидетельствовании им святых мощей преподобного Варлаама Хутынского, о чем сообщается в распространенной редакции Жития преподобного Варлаама¹⁹.

По существу, это было первое на Руси освидетельствование («смотрение») святых мощей*.

Рассказ об этом начинается как летописная запись с обозначения года [«В лето 6948 (1440)»] и со слов о том, что в это время «правя престол Святыя Софии Премудрости Божия в Велицем Новеграде» архиепископ Евфимий.

Позвав к себе игумена Тарасия и старцев Хутынского монастыря, святитель Евфимий повелед им постыться три недели, причем игумену Тарасию он сообщил «свою мысль, что хошет известно видети своима очима преподобнаго Варлаама Хутынскаго чудотворца мощи». Через три недели, святитель Евфимий, взяв с собой игумена Тарасия и подьяка [пподнакона] Иоанна Карамана, приступил к раке прсподобного Варлаама. «Архиепископ Евфимий ста от главы преподобнаго Варлаама чудотворца, а игумен Тарасий ста у ног чудотворцовы раки» и начали, помолившись, «снимати сверху гроба чудотворца Варлаама каменну дску». Когда гроб был открыт, то все трое увидели мощи преподобного Варлаама «на верху земли лежаща целы и ничим же вреждены и не разрушмы, и весь образ его и браду его видеша, яко же на иконе написан» (рпк. Солов. библ. № 544/226, л. 83 об.—84). Смотря на мощи, святитель Евфимий с игуменом Тарасием и подьяком Иоанном случали их с иконой преподобного Варлаама, написанной «в деисусе», и нашли между мощами и изображением преподобного на иконе очевидное сходство.

Легко убедиться, судя по рассказу, с каким благоговением к памяти преподобного Варлаама Хутынского производилось освидетельствование его мощей, подготовленное трехнедельным постом и сугубыми молитвами²⁰. Преподобный Варлаам († 6 ноября 1192) принял постриг в том же Лисичком монастыре, игуменом которого спустя три столетия был святитель Евфимий. Освидетельствование его мощей, по видимому, было вызвано желанием святителя Евфимия усилить почитание преподобного Варлаама в Хутынском монастыре, содействовать духовному укреплению этой древней обители. Святитель Евфимий, надо полагать, достиг желаемого, ибо память преподобного Варлаама, как и память Новгородских святителей, прославленных владыкой Евфимием, свято чтится поныне — не только в Новгороде, но всей полнотой Русской Православной Церкви.

Архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский) указывает следующих Новгородских святителей, местная канонизация которых совершилась в 1439 году при святителе Евфимии: святитель Иоаким Корсунянин, первый епископ Новгородский (988—

* Месяц святой равноапостольной великой княгини Ольги, святых благоверных страстотерпевцев князей Бориса и Глеба, преподобного Феодосия Печерского и других русских святых, «нарочито изнесенные из земли», мощи святых Леонтия и Исана Ростовских и других святых, обретенные случайно, не были предварительно осматриваемы, а открывались прямо на основании богоугодной жизни этих святых и на основании бывших от этих мощей чудес.

1030); святитель Лука, епископ († 15 октября 1060); святитель Герман, епископ (1078--1096); святитель Аркадий, епископ (1157--1162, память 18 сентября); святитель Иоанн (Илья), архиепископ (1163--1186); святитель Гавриил (Григорий), архиепископ (1187--1193, † 24 мая 1193); святитель Мартирий, архиепископ (1193--1199, † 24 августа 1199); святитель Антоний, архиепископ (1212--1220, 1226--1228, † 8 октября 1231); святитель Василий, архиепископ (1331--1352, † 15 июня 1352); святитель Симеон, архиепископ (1416--1421, † 15 июня 1421) (47, с. 173)²¹.

«Евфимиевская канонизация была важной вехой в обосновании принципов новгородской независимости, составной частью идеологического фундамента новгородского боярства,— считает А. С. Хорошев.— Вызвав в памяти новгородцев наиболее яркие страницы истории города, подчеркивавшие отношение новгородцев «вольницы» к могущественному Северо-Востоку [имеется в виду Москва.— В. Н.], владыка как бы запово их «позлатил и подписал» (109, с. 60).

Здесь уместно подчеркнуть, вспоминая Житие святителя Иоанна, архиепископа Новгородского, что вся его подвижническая деятельность вдохновлялась стремлением смирить и утишить междоусобные брани, терзавшие Русь в XII веке. Чудесное Знамение иконы Божией Матери в 1170 году, участником которого был святитель Иоанн, привело к предотвращению страшного сражения, в котором должны были столкнуться многочисленные войска новгородцев, суздальцев, тверичан, рязанцев и других удельных княжеств тогдашней Руси. Через два года святитель Иоанн сам поехал во Владимир-на-Клязьме, чтобы примирить владимирского князя Андрея Боголюбского с новгородцами.

Следуя этому примеру, достойному подражания, святитель Евфимий был верен высокому долгу патриота-мировотворца, преданного служителя земли Новгородской как живой части Земли Русской. И в этом контексте ставить акцент на противопоставлении Новгорода и Москвы нам кажется, по меньшей мере, историческим анахронизмом.

* * *

Дорожа верою предков и свято их чтя, владыка Евфимий ревностно заботился и об умножении душеполезных книг, и о сохранении памяти народной, запечатленной в летописании. По его благословению в Новгороде усиленно собираются исторические и агнографические материалы, оживляются церковные предания, ведется интенсивная работа по переписке старых и созданию новых летописных сводов (113, с. 214).

Святитель Евфимий не жалел средств на собиране и хранение различных рукописей, особенно богослужебных сборников. По его инициативе значительно расширилось и обогатилось книгохранилище новгородской Софийской библиотеки, одно из древнейших русских книгохранилищ, основу которого составляли богослужебные книги Софийского собора.

Каждый храм в Новгороде должен был иметь и имел свои богослужебные книги: Евангелия, Апостол, Служебник, Псалтирь, Октоих и другие. Этим объясняется обилие церковных рукописей, дошедших до нас. «Еще и ныне целы книги, списанные по его (святителя Евфимия) воле и на его счет: а) Служебник и Устав святителя; б) служебные Миней: за ноябрь 1438 г., за июнь 1439 г., за февраль 1439 г., за апрель 1442 г., Миней праздничная и в) Октоих, писанный в 1437 г., по приказанию св. Евфимия для Софийского собора» (62, с. 257).

Сохранялись и другие рукописи из Софийской библиотеки, написанные по заказу святителя Евфимия: Миней февральская (1441 г., ГПБ, Соф. № 196), Миней апрельская (1441 г., ГПБ, Соф. № 200, обе написаны дьяконом Иваном); Богослужебный сборник (Канонник) (1441 г., ГПБ, Соф. № 399) и другие.

После изучения восемнадцати датированных рукописей Новгородского происхождения XIV—XV веков (ГПБ, отд. ркп.), А. В. Попов высказал предположение, что в области восприятия новых веяний в письменности Новгород был (иначе, чем в живописи) гораздо консервативнее Москвы и других русских земель: «До начала второго десятилетия XV в. в новгородской письменности (Канонник 1411 г., Парамейник 1413 г.) новые явления не наблюдаются... Новую орфографию содержит лишь приписка времен архиепископа Евфимия» (122, с. 198)^{*}.

Судя по припискам в некоторых книгах, святитель Евфимий не только поручал переписывание той или иной рукописи, но давал переписчикам свой материал, снабжал всем необходимым, и сам непосредственно наблюдал за ходом работы.

Так, например, Миней Служебная 1439 года была написана на пергаменте свя-

* Последнее обстоятельство заслуживает нашего внимания и нуждается в дальнейшем исследовании.

пиглея Евфимия и его чернилами: «хартисю и черниллом повелением и строением раба Божия архиепископа владыки Евфимия» (12, с. 77). Замечательное последствие писца Миши за ноябрь 1438 г.: «повелением господина моего архиепископа Евфимия писал в обители Богородицы на Перыне* игумен Дионисий»; «отцы, господа и братия, клир Св. Софии! пойте или читайте, по исправляя; а меня грешнаго не клените; если где описася я, говоря ли с другом или обучая детей или по затмению мыслей; не попишете на меня беднаго» (цит. по: 47, с. 72).

Отдельные книги рассылались по указанию святителя Евфимия для переписки в различные храмы и монастыри Новгородской епархии, в частности, в Лисичский монастырь. Так, например, перомонах монастыря Савва переписал в 1431 году «Почучения» преподобного Исаака Сирина (43, с. 176). Лисичский монастырь, игуменом которого святитель Евфимий был в 1424—1429 гг., являлся одним из значительных центров повгородского книгописания. Здесь в течение более двух столетий продолжала вестись своя летопись: «В лето 6958 (1450) написана бысть сея книга летописень во обители Пречистей Рожества на Лисьи гори, повелением раба Божия дьякона شوка Геронтея» (7, с. 53). Надо полагать, именно в Лисичском монастыре владыка Евфимий приобрел необходимые познания и навыки, чтобы возглавить новгородское летописание в период своего святительства.

Историки летописания отмечают, что в 30—50-х годах XV века в Новгороде создаются один за другим три больших летописных свода и несколько их редакций (см.: 18, гл. X—XVIII, XXIII; 19, с. 447—449; 82, с. 113—149).

«Итесивная работа по составлению громадных летописных сводов XV в., проходившая во владимирском дворе под непосредственным наблюдением Евфимия II, возродила интерес к старине, создала возможность выделения основных этапов национальной истории Новгорода» (128, с. 91)²².

Около 1432 года (святитель Евфимий был тогда еще нареченным владыкой) в Новгороде возник летописный свод «Софийского Временника» (так называлась летопись, ведшаяся при дворе архиепископа). «Однако вскоре после составления этого свода, — отмечает академик Д. С. Лихачев, — стал ясен его основной недостаток, не позволявший ему конкурировать с обширными московскими летописными сводами начала XV в. В то время как московское летописание было в подлинном смысле этого слова общерусским, объединяло в своем составе известия самых разнообразных областей и освещало историю всего русского народа в целом, новгородский свод 1432 г. по составу своих известий оставался узко местным» (88, с. 66—67).

Здесь надо отметить, что новгородские «евфимиевские» летописи (впрочем, как и исковские, тверские или ростовские) содержали по преимуществу местную хронику: сообщения о постройках храмов и крепостей, о поставлениях епископов и игуменов, о выборах посадников и тысяцких, о стихийных бедствиях, торговых ценах и т. п. Интерес к событиям в других княжествах новгородский летописец проявлял сравнительно редко, да он и не ставил перед собой такой задачи.

После летописного свода 1432 года святитель Евфимий предпринял составление нового свода. По всей вероятности, это произошло после поездки владыки в Смоленск, Москву, Псков и другие русские города, откуда он мог привезти много ценных рукописей, в том числе летописи (например, московский летописный свод 1408 года митрополита Кириана).

По мнению академика Д. С. Лихачева, новый новгородский летописный свод (относящийся к концу 30-х годов) «уже далеко не узкая, местная летопись, редко выходящая за пределы родного города. Свод 30-х годов описывает судьбы русского народа в целом, хотя преимущественно по-прежнему отдает Новгороду и, следовательно, в нем видит центр событий русской истории. Замечательно, что свой общерусский характер свод 30-х годов получает в результате заимствования основной массы записей из московских летописей» (88, с. 67). Стиль этого летописного свода по-прежнему латиндарен и деловит, но становится более церковным; в нем встречаются также различные иностранные (шведские, немецкие и итальянские) термины, как церковные, так и из области архитектуры и строительства: «дегатов», «канлан», «мештер», «кумештер», «шипека» и другие. Невольно возникает предположение о непосредственном участии святителя Евфимия в составлении этой летописи. Кто, в самом деле, кроме него, мог с достаточной осведомленностью и уверенностью в точности слововопределения рассказывать и о строительстве новгородских храмов, и о прославлении Новгородских святителей, и о поездках в Псков, и о смуте в Московском княжестве.

По мнению А. С. Хоросева, «имя Герасима митрополита Киевского и всея Руси, посвятившего владыку Евфимия в Смоленске († 1435), единственный раз употребле-

* Перыньский монастырь с храмом в честь Рождества Пресвятой Богородицы был основан в 905 г. на холме при восточном берегу озера Пальмени; на холме был некогда псукап Перуна, отсюда и выходящее название обители (18, Общереше обителей городовых, № 0).

но в составе Новгородской Первой летописи младшего извода, безусловно, не без участия новгородского владыки» (128, с. 90).

Академик Д. С. Лихачев отмечает, что, «описывая народные волнения или неурядицы новгородской жизни, вызванные плохим судом и «неправым поклемом», летопись оглядывается на «соседей», скорбит за своих сограждан, *воспринимает удобства: как провинность всего новгородского населения и нередко противопоставляет современности старине*» (88, с. 67).

Можно с достаточной уверенностью утверждать, что только «с церковной колокольни» была возможна такая точка зрения, и выражать ее в то время в Новгороде мог, пожалуй, лишь один человек — святитель Евфимий (или близкие к нему лица, находившиеся под его духовным влиянием).

Созданием летописного свода 30-х годов новгородское летописание не ограничилось. «Со времени составления в Киеве в начале XII в. «Повести временных лет» работа русской исторической мысли никогда еще не была так интенсивна, как в Новгороде в середине XV в. Летописные своды с чрезвычайной последовательностью создавались здесь один за другим...» (88, с. 68).

Наиболее значительным письменным памятником той поры, оказавшим влияние на все последующее новгородское и общерусское летописание, стал свод, условно называемый в научной литературе сводом 1448 года или Новгородско-Софийским сводом (в первоначальном своем виде до нас не дошел). Он был составлен во время междоусобной войны в Московском княжестве, когда шла борьба за великокняжеский престол между Василием II и его двоюродными братьями. Именно эта борьба побудила составителя свода, — считает Я. С. Лурье, — «особенно решительно выступить против межкняжеских распр — «братоненавидения», призывать к единству и борьбе с еще не свергнутым монголо-татарским игом, широко содействовать в своем своде летописания Новгорода и Северо-Восточной (Владимиро-Московской) Руси» (127, с. 254)²³.

В свод 1448 года были включены различные повести и сказания, впоследствии заимствованные из него общерусским летописанием XV—XVI вв.: «Повесть о победнице на Дону» (1380), «О Московском взятии от царя Тохтамыша и о пленении земли русской» (1382), «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» (конец XIV в.), псковская повесть о святом князе Довмонте, новгородские повести о посаднике Шиле, о посаднике Добрыне, о битве на Липице, житие Михаила Клонского, тверская повесть о святом князе Михаиле Ярославиче и другие. «Составитель свода 1448 г. по-настоящему сил новгородское и владимиро-московское летописание, добавив большие вставки из летописей Твери и Пскова, суздальские и ростовские известия» (127, с. 254).

В названных выше новгородских повестях (о посадниках Шиле и Добрыне, о преподобном Михаиле Клонском) можно проследить одну общую мысль: о неотвратимости возмездия за грехи и о спасительности заукоийных молитв. Это традиционные воззрения христианской Церкви, которые приобрели особую актуальность в Новгороде того времени и были ответом на еретические воззрения «стригольников». Идейная задача произведений не ограничивается этим. А. С. Хорошев отмечает, что названные повести отличаются откровенной антипосаднической направленностью. «Это могло случиться лишь в эпоху утраты новгородским боярством своего авторитета. Обличая злоупотребления боярства, авторы повестей возвышают архиепископа, который противопоставляется предоставителям посадничества, и тем самым подчеркивается мысль о некоем единстве архиепископа и народа» (128, с. 101).

Интересно отметить, что составитель свода 1448 года ввел в рассказ о расселении славян легендарную фигуру новгородского старейшины Гостомысла, по совету которого были призваны на княжение варяги. Этот факт сам по себе свидетельствует об объективном стремлении составителя свода к максимальной полноте, к беспристрастному освещению исторических преданий. Во всем остальном безусловно чувствуется подлинно патристический пафос, проходит одна мысль — о необходимости отказа от междоусобных распр, об объединении Русской державы против внешних врагов. В обстановке феодальной войны того времени, когда еще не было окончательно сброшено татарское иго, летописный свод 1448 года имел огромное историческое значение, его смело можно приравнять по значению к «Слову о полку Игореве».

Свод 1448 года был составлен в разгар междоусобной войны, и вскоре после своего появления стал подвергаться различным изменениям. Ближе всего текст этого свода передан Софийской I летописью, за исключением последней части свода, повествовавшей о феодальной войне Василия II и его соперников. После победы Василия II весь конец свода 1448 года был отброшен (старшая редакция Софийской I-й летописи) или сильно сокращен (младшая редакция) (см. 6). По всей вероятности, эти изменения были внесены уже после кончины святителя Евфимия. В Нов-

городской IV-й Летописи, наиболее полной из Новгородских летописей XV века, к основному тексту свода 1448 года было сделано много добавлений о новгородских посадниках и событиях в Новгороде, а большие общерусские повести сокращены (см. 8 и 9). Эта летопись создавалась в последние годы святительства владыки Евфимия.

Составителем Новгородской IV-й летописи академик А. А. Шахматов считает гражданина Великого Новгорода Матвея Кусова (18, с. 182—188). Известно, что Матвей Кусов [по поручению святителей Иоанна († 1415) и Евфимия II, к которым был близок] «курировал» работы новгородских переписчиков: «написаны бысть книги сия Святией Софiei повелением владыше Иоана и изсканием Матфия Кусова» (42, с. 65). Может быть, и сам он писал книги, — предполагает Б. Д. Греков, — во всяком случае имел их немало и иногда дарил владыке Новгородскому: «а ся книга дана бысть от Матфея до Кусова Святией Софiei владыши Еоуфимью» (42, с. 81). По всей вероятности, М. Кусов был ученым книжником того времени, доверенным лицом святителя Евфимия и его идейным приверженцем. Вместе с виднейшими представителями новгородского духовенства, прежде всего, с игуменами монастырей, М. Кусов, надо полагать, непосредственным образом участвовал в составлении новгородских летописных сводов 30-х—50-х годов. Духовным вдохновителем и руководителем этой огромной работы был, безусловно, святитель Евфимий.

Глава 7 Вечная память

«Кроток и незлобив во всей жизни твоей был еси, святителю Евфимие: сего ради обрел, якоже желал еси, на Небесех со святыми покой... Благоухает честная рака мощей твоих, всем верным исцеление душам и телесем дарующи».

Из службы святителю Евфимию,
архиепископу Новгородскому

Приближаясь к пределу своей земной жизни, святитель Евфимий по милости Божией продолжал весьма плодотворную деятельность, сохранял ясный ум и твердую волю: «В старости разум обострил еси, душу пресветлу сотворил еси... Умная очеса, святителю, яко всегда имея к Богу простерта» (28, с. 12, 21).

К этому времени относятся поездки святителя Евфимия в Псков в 1453 и 1457 годах. Во время пребывания во Пскове святитель Евфимий служил в Троицком соборе, совершал на третий день соборование, читал синодик и с великою честью выезжал из города (4, с. 215 и 217, Новгород. IV летоп.; 6, с. 31 и 32, Соф. летоп.). По ходатайству псковского князя и посадников, святитель Евфимий благословил построить в Пскове еще несколько храмов (4, с. 215; 6, с. 31).

В 50-е годы XV века стала благоустроиться далекая Соловецкая обитель, основанная по благословию святителя Евфимия в 1436 году преподобными Германом и Зосимой. Из Жития преподобного Зосимы известно, что святитель Евфимий перешел антимис для Преображенской церкви Соловецкой обители и назначал в обитель трех игуменов: Павла, Феодосия и Иону. Но они не могли выдержать суровых условий отдаленного северного острова, и братья обители избрали игуменом преподобного Зосиму. Тогда святитель Евфимий, по ходатайству братии, вызвал в Новгород преподобного Зосиму († 17 апреля 1478) и сумел убедить его принять на себя сан священства и игуменства (преподобный Зосима ранее отказывался от этого) (62, с. 268—269).

За два года до своей кончины святитель Евфимий почтил память блаженного Михаила Клопского († 11 января 1456). Узнав о его преставлении, святитель Евфимий прибыл в Клопский монастырь со всем освященным собором, чтобы воздать последний долг почившему. При этом святитель Евфимий стал свидетелем чудесного знамения к прославлению угодника Божия Михаила. Когда начали копать могилу, земля оказалась окаменевшей от мороза. Тогда игумен Клопского монастыря указал место, где блаженный Михаил незадолго до кончины имел обыкновение молиться. Как только стали копать на этом месте, земля оказалась удивительно податливой и мягкой. Видя это, святитель Евфимий воздал хвалу Господу, прославляющему своих святых (см. 52, с. 26—27).

С особенной любовью описывает Пахомий Логофет подвижническую жизнь святителя Евфимия, свидетелем которой он был, его участие к горестям ближних, его христианское сострадание и милосердие:

«Богу Единому известна была,— пишет он,— его тайная милостыня, но ежедневно видима была и всенародная; наипаче же имел он попечение о странных и пришельцах из чужих стран, всех с любовью упокоивал по примеру страннолюбия Авраамова; никто не отходил от него скорбным, ибо щедрый владыка говорил сам себе: «не мое все сие, но Божие», и потому всем обильно подавал» (цит. по: 62, с. 257). «И не токмо сия милостыня едина в Новгороде бываху,— подчеркивает жизнеописатель святителя,— но паче рука его бяше простерта повсюду даянием, не токмо до Константинограда или Святыя Горы, но и до самого Иерусалима и далее. И прострши бяше бо око слепым по Иову, и ухо глухим, и нога хромым, и всем всяко» (21, л. 403 об.).

Следует подчеркнуть, что во всех доступных нам редакциях и списках Жития святителя имеется отдельная глава «О милости блаженного Евфимия».

При редкой душевной доброте и отзывчивости святитель Евфимий был весьма строг во всем, что касается соблюдения заповедей Господних и церковных установлений. Он твердо помнил о своем пастьерском долге и ревностно следовал словам святого апостола Павла: «Проповедуй слово, вовремя и не вовремя настой, обличй, укори, увещай со всяким долготерпением и поучением» (2 Тим., 4, 2; цит. новый перевод с греч., издание Библийского Общества).

Святитель Евфимий увещивал согрешающих с кротостью и запрещал только непослушных, обличал устами, а сердцем молился о виновных, чтобы вразумил их Господь. Для него не было разницы между немущим и богатым, ибо все должны ответить Господу за свои грехи: «Если кто сильный властью и богатством хотел сделать что-либо законопреступное, с твердостью сопротивлялся владыка Евфимий; если же опять кто-либо думал молением и дарами или молвою народною его преклонить, чтобы не обличал и не запрещал, никогда не мог обрести в нем послабления, доколе сам не исправлялся; когда же видел святитель закоснение в грехе, на Господа возлагал он праведный суд, и Господь исправлял непокорных, как изведали то на опыте многие, дерзнувшие состязаться со своим архипастырем» (цит. по: 62, с. 258).

Личное благочестие святителя Евфимия, его постнические труды и молитвенные бдения вызывают у Пахомия Логофета невольное удивление: «Но кто опишет пост его и воздержание? Заботы житейские никогда не препятствовали ему исполнить все иноческое правило, и чего не успевал сделать днем, то довершал ночью. Блаженный имел обычай за час до утрени довершать ночное славословие в келлии и прежде всех являлся на службу церковную; во всю первую седмицу великой четыредесятины не принимал он никакой пищи, в прочие же недели вкушал однажды в день, кроме субботы и воскресенья, и то же правило соблюдал и в прочие посты, с великим опасением разрешая себе на пищу во дни праздников. Святая же Церковь особенно восхваляет ревность его против незаконных браков и блуда» (62, с. 258).

Заветным желанием святителя Евфимия было довершить устройство Вяжищского монастыря и еще при жизни поставить в нем теплую трапезную церковь во имя святого апостола Иоанна Богослова. С ревностью приступил он к делу: «и вскоре зодьчии събрав, делу касатися веляше» (22, с. 21). Господь благословил это доброе начинание: в течение Великого поста (по всей вероятности, в 1457 году) храм был воздвигнут, и хотя еще не был расписан фресками, но святитель собрал в нем братию для пасхальной трапезы в праздник Воскресения Христова: «пришедшу же пресветлому всего мира Воскресению Господа нашего Иисуса Христа празднику, братия тогда ядоша в трапезе той...» (21, л. 408; 22, с. 21).

Предчувствуя приближение кончины, святитель Евфимий поспешил примириться со святителем Иной, Митрополитом Московским.

За несколько лет до этого, когда князь Дмитрий Шемяка в ссоре с Василием II принужден был искать убежища в Новгороде, митрополит Иона послал святителю Евфимию требование, чтобы повгородцы не имели с князем Дмитрием никакого общения, как с отлученным от Церкви. «Конечною целью этого требования было удаление Шемяки из Новгорода, а такое дело владыке Евфимию было далеко не под силу [он не мог принудить к этому бояр] и могло повести только к ссоре его со своими согражданами. Понятно поэтому, что он предпочел остаться в мире с последними...» (53, с. 119). Отвечая митрополиту Ионе, святитель Евфимий в 1452 году оправдывал свой образ действия тем, что и прежде нередко приезжали в Новгород опальные русские князья, находя там пристанище и ирнем (по обычаю христианского странноприимства), однако Московские митрополиты никогда не присылали в подобных случаях никаких запретительных грамот (36, т. I, с. 465).

Несмотря на смягчающие обстоятельства, святитель Евфимий так тяготился этой своей виной перед святителем Ионой, что незадолго до кончины отправил к нему слугу Феодора с прощальной грамотой, прося прощения во всем, в чем согрешил в жизни пред Богом, и благословения в век будущий, и воздаяния о своей тяжкой болезни. В ответ святитель Иона послал со своим духовником Евмием обычное отпущение, но просил, чтобы владыка Евфимий, если поправится, сам приехал в Москву для личного объяснения и сугубого прощения (37, т. I, с. 501). На тот случай, если болезнь воспрепятствует этому, святитель Иона дал распоряжение отцу Евмению, чтобы он «благословил его, как бы от своего лица и во всем простил, как сына возлюбленного; но, если бы не застал его в живых, повелено было тогда прочесть отпустительную грамоту над гробом усопшего» (62, с. 264; см. 37, т. I, № 209, с. 500).

Пахомий Логофет повествует о кончине святителя Евфимия следующее.

При наступлении Великого поста 1458 года, святитель Евфимий почувствовал крайний упадок сил. Он имел обычай в первую седмицу святой сорокадневницы уходить для молитвенного уединения и безмолвия в Вяжицкий монастырь, но на этот раз остался в Новгороде.

В Прощеное воскресенье к святителю Евфимию пришли его духовные дети -- новгородцы, смиренно прося у него прощения: «Тогда бо дети его посадник и бояре и все множество человек нарочитых игуменних и священниких и прочии... вси цело ваху того и вси прощения прошаху. Вкупе же и той яко чадолюбивый отец всех прошае и милостивно ушае елико мощно в чистоте проводити святыи пост» (21, л. 410).

Вечером святитель Евфимий покинул Новгород и направился в Лисичский Рождество-Богородицкий монастырь, который находился в 7 верстах от Новгорода (ближе, чем Вяжицкий, на 5 верст). Народ провожал его с любовью и кланялся до земли, прося прощения, как бы расставаясь навеки. Святитель Евфимий всех разрешал и благословлял, и сам просил у всех прощения. Достигнув Лисичской обители, святитель угостил братию трапезой, простился с ними и отошел в свою келью.

Несмотря на недуг, святитель Евфимий во все дни первой седмицы Великого поста ходил на соборное служение. Братия видели его немощным и скорбели о том, но в нем самом никто не замечал никакой скорби, только радость, как это случается с возвращающимися на родину странниками, после долгого пребывания на чужбине: «И не быше тогда в нем в исхода видети что скорбно, но тако радостно, якоже пещи, иже мога времена в чуждых странах бывше и пакы хотяще преити в свое отечества, радуются, тако же и сей, еже разрушится телесный съюз, радовашеся» (22, с. 22).

Перед самой кончиной святитель Евфимий призвал братию обители, простился со всеми. Приобщившись Святых Божних Тайн, он воздал благодарение Спасителю и тихо предал ему свою душу, 11 марта 1458 года*. Летописец, сообщив о преставлении святителя Евфимия, добавляет: «покой, Господи, со святыми душу его» (3, с. 241, Новгород. III летоп.; 4, с. 127, Новгород. IV летоп.).

В час блаженной кончины святителя Евфимия келья его наполнилась благоухания. На труженическом теле его были обретенны тяжелые вериги и схи́ма, которых при его жизни никто не замечал: «многажды всю ночь без сна пребыл еси, удручая плоть твою, преблаженне: вериги же, яже на тебе, не познаны быша даже до исхода, еже отсюду» (28, с. 12).

Как только горестная весть о кончине святителя достигла Новгорода, в городе поднялся неутешный плач, кончину любимого владыки оплакивало «всенародное множество» (62, с. 274); «граждане Новгорода, подобно речным волнам, устремились в обитель на Лисичью гору, чтобы воздать последний долг усопшему; все тужили, все рыдали о вечной разлуке с таким отцом» (62, с. 266).

Тело почившего святителя с великою честью и надгробными песнопениями было перенесено в Новгород. Торжественное отпевание совершилось в Софийском соборе в присутствии всего городского духовенства, при необычайно большом стечении народа. После отпевания гроб с телом святителя Евфимия был перенесен в Вяжицкую обитель, в соборный храм во имя святителя Николая. Святитель Евфимий желал, чтобы именно здесь покоилось его честное тело. Тяжелые вериги, которые он тайно носил на теле, были повешены при гробе.

27 марта 1458 года в Новгород из Москвы прибыл духовник святителя Ионы отец Евмений. Он сразу же поспешил в Вяжицкий монастырь, чтобы исполнить волю митрополита Московского и прочесть прощальную грамоту над гробом почившего. Когда открыт был гроб, все изумились, видя, что тление не коснулось тела святителя, он лежал как уснувший от житейских забот: «обретоша тело блаженного отца светла суца и цела и ничтоже истления пострадаваша, но яко жива или спяща пока-

* Святитель Димитрий, митрополит Ростовский, указывает 10 марта (27, с. 256).

за душевную его чистоту» (21, л. 412 об.). Пальцы правой руки святителя были сложены как будто для благословения оспротевшей паствы. «Ныне воистину уразумея, что хранит Бог еще великий Новгород и место сие святое, молитвами святителя Евфимия»,— воскликнул Евмений и прочтя грамоту митрополита Ионы о прощении и благословении, как бы живому вложил ее в руку усопшего» (62, с. 206; см. также: 22, с. 22).

Вскоре после кончины святителя Евфимия от раки с его святыми мощами стали истекать многие чудеса.

К этому времени (начало 60-х годов XV века) относится составление службы святителю Евфимию²⁴, а несколько позднее—приведенной ниже молитвы. Имя святителя и поныне окружено глубоким молитвенным почитанием в Новгороде.

Празднуя 525-летие со времени преставления святителя Евфимия, Русская Православная Церковь чтит его светлую память, помнит о его подвижнических трудах, ставит его кротость, миролюбие и милосердие, призывает его молитвенную помощь и заступничество:

«Отче Святителю Евфимие! Ты от юности твоя Христа возлюбил еси, и близодатию Его укрепляем, вся плотская мудрования умертвил еси, чистым житием и кроткими правами угодил еси Госнодеви, и по благодати Его на престоле святительстве был еси, и явился еси пастве Христове Великаго Новаграда пастырь изряден, предлагая душу твою о стаде твоём. Темже и Пастыреначальник Христос и по смерти прослави тя подаянием чудес, от тебе истекающих, подая нам тебе образ добродетельнаго жития, и теплаго молитвенника.

Темже и аз грешный и унылый, припадая к раце мощей твоих, молюся тебе усердно: угодниче Христов, дайждь ми руку помощи, воздвигни мя молитвами твоими из глубины греховныя, се бо волнами страстей плотских и уныния, и пными тмоченными житейскими тревожениями обуреваюся и погибваю. Буди убо мне многогрешному предстатель и молитвенник, да и аз от потопления греховнаго избавлен, ко пристанищу благоутишнаго жития благодатноу Христовою достигну, и чистым, поне наконец, житием прославолю Спасителя моего, кровию Своею мене искупившаго: и тако житие скончав, получу живот вечный, в славу Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков. Аминь» (25, с. 41—42).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Святитель Макарий, архиепископ Новгородский и Псковский в 1526—1542 гг. (с 1542 г. — Митрополит Московский и всея Руси), был выдающимся деятелем Русской Православной Церкви и русской духовной культуры в XVI веке.

В Новгороде он собрал воедино «все чтимые на Руси» жизнеописания святых и другие памятники в огромное двенадцатитомное собрание «Великие Четьи-Минеи», ставшее с тех пор излюбленным чтением благочестивых православных людей.

На Земском Соборе 1542 г. в Москве, с участием Митрополита Макария, был принят сборник законов «Судебник», ликвидировавший судебные привилегии удельных князей, что способствовало усилению единого Русского централизованного государства.

По инициативе и благословию Митрополита Макария было установлено празднование новым русским святым, канонизированным на Московском Соборе 1547 г., проходившем под его председательством.

Под председательством Митрополита Макария знаменитый церковно-земский Стоглавый Собор 1551 г. утвердил церковные, хозяйственные и социальные реформы общегосударственной важности, а также принял решение об исправлении богослужебных книг. «Святитель Макарий по объему, направленности и самому характеру своей деятельности принадлежит всей Русской Церкви, всему русскому народу, его государству, его культуре, его столице — Москве» (Никита Волнянский [И. Н. Шабатин]. Митрополит Макарий — светоч русской культуры XVI века. — «Журнал Московской Патриархии», 1947, № 6, с. 27).

См. также: Дякон Петр (ныне игумен Макарий) Веретенников. Святитель Макарий, архиепископ Великого Новгорода и Пскова (1526—1542). — «Журнал Московской Патриархии», 1979, № 8, с. 69—79).

² Митрополит Евгений (Болховитинов) и архиепископ Филарет (Гумилевский) относили начало литературной деятельности Пахомия Логофета ко времени святителя Новгородского Ионы (1458—1470) (33, с. 154; 58, с. 112), ввиду чего В. О. Ключевский считал, что Пахомий поселился вначале в Москве (49, с. 119). Но это мнение ошибочно.

Еще И. Некрасов высказал предположение, что Пахомий до 1460 г. был в Нов-

городе, так как сам Пахомий в предисловии к Житию преподобного Варлаама Хутынского прямо указывает, что пришел в Новгород с Афона. Кроме того, о пребывании Пахомия в 1449—1457 гг. в Москве или в Троице-Сергиевой Лавре каких-либо сведений мы не имеем. Новгород же, безусловно, должен был привлекать Пахомия, как «самый важный пункт литературной деятельности, особенно же во время известного покровителя книжному делу (архиепископа Новгородского) Евфимия» (50, с. 41). (Правда, И. Некрасов при этом считал, что своим указанием на приход с Афона в Новгород Пахомий хочет лишь показать, «в каком важном для славянского, а, следовательно, и русского просвещения месте он жил».)

Определенную ясность в этот вопрос внес священник В. Яблонский (73, с. 13—15). На основании сравнительно-исторического анализа свидетельств самого Пахомия Логофета, приводимых им в Житии святителя Евфимия и в предисловии к Житию преподобного Варлаама Хутынского (написанных Пахомием в Новгороде), он сделал вывод: «Пахомий Серб приехал с Афона в Новгород, в Москву же он пришел уже из Новгорода. Вот почему в житиях, написанных в Москве и на Белозере, нет указаний на Афон, при наличии указаний на иноземное происхождение автора» (73, с. 15).

³ В «Повести о Ионе, архиепископе Новгородском» об этом сообщается следующим образом:

«Прииде же Московский князь в Великий Новъград Василей, сын Василев, и с ним сыновие его Георгии и Андрей мирно, и архиепископа [Иону] посещая, и дани своя приемля. Преже бо двократы при блаженнем Еуфимии ратию приходив беаше, тогда же миром прииде, и часто с архиепископом беседоваваше и вся по прошенню его творяще князь...».

(Тогда же совершилось чудо исцеления отрока Григория Тумгена, постельничего великого князя Василя II, у святых мощей преподобного Варлаама Хутынского.)

«И сие умысли архиепископ Иона и вечная память вписати на увидение последним родовом, еже и сотвори, Пахомию тогда попу Сербину, от Святыя горы пришецу, живушу у него, книжным слогням искусну, сему повеле втсписати чудо сие преподобного Варлаама, одарив его множеством сребра, куны же и соболми почтив зело Пахомна; повеле же и житие с похвальным словом и канон преподобному Варламу списати...; повеле же и каноны и жития списати и еще блаженныя княгини Олги..., и преподобному Саве, создавшему монастырь на Веше реке [то есть, Саве Вишерскому], и преж его бывшему архиепископу блаженному Еуфимию...» (22, с. 31).

⁴ По всей вероятности, это была церковь во имя святого великомученика Феодора Стратилата († 8 февраля 319), издревле почитаемого на Руси.

В период с 1240 до начала 90-х годов XIII в., вследствие татаро-монгольского нашествия, в Новгороде почти прекратилось строительство храмов (летописи упоминают за этот период о строительстве лишь трех, да и то деревянных церквей).

Возобновленное в самом конце XIII в., храмостроительство в Новгороде достигло наибольшего размаха в середине XIV в. Во второй половине XIV в. сложился классический тип новгородского храма, представленный церковью святого Феодора Стратилата на Ручье (на Торговой стороне), построенной в 1360—1361 гг. новгородским посадником Семеном Андреевичем.

В Новгороде существовала по меньшей мере еще одна церковь во имя святого Феодора Стратилата, возведенная в 1292—1294 гг. на Софийской стороне. Оба храма сохранились до наших дней (см. 83, с. 65—68; 117, с. 29, с. 34—35; 119, с. 86—87).

⁵ Святитель Фотий, Митрополит Киевский и всея Русн, был поставлен митрополитом 1 сентября 1408 года в Константинополе, Патриархом Константинопольским Матфеем (1397—1410) и через год прибыл в Киев.

С сентября 1409 по февраль 1410 года он занимался устройением церковных дел южных епархий Русской Церкви, входивших тогда в великое княжество Литовско-Русское. По примеру прежних русских митрополитов, перенесших свое местопребывание сначала во Владимир, а затем в Москву, святитель Фотий в день Святой Пасхи 1410 года прибыл в Москву.

«22 года подвизался Святитель († 2 июля 1431) в многотрудном служении Предстоятеля Русской Церкви. В тяжелых условиях войны, междоусобных браней, грабительских набегов татар он сумел высоко поднять духовное значение, материальную обеспеченность и благосение храмов Московской кафедры... Стараниями святого митрополита Фотия было восстановлено молитвенно-каноническое единство Русской Церкви: отдельная Литовская митрополия, учрежденная по настояниям князя Витовта для южных и западных русских православных епархий, в 1420 году была упразднена... («Настольная книга священнослужителя», т. 3, М., 1979, с. 503).

Добавим, что митрополит Фотий своими посланнями 1416, 1422 и 1425 гг., обличающими ересь стригольников, распространившуюся в Новгороде, способствовали пресечению ереси; санкционировав отлучение еретиков от Церкви, он в то же время призвал к переубеждению еретиков и ограничивал гражданские санкции против них (см. 92, с. 121—124, 167—176).

⁶ Вот что сообщается о хиротонии святителя Евфимия в «Повести о Михаиле Клопском»: «Времени же мало прешедшу [после смерти Евфимия I Брататого, по пророчеству святого Михаила Клопского], возведен бысть на архирейский же престол блаженный, чудный Евфимий, иже последи велик чудотворец явися, якоже и до днесь самая того чудеса, паче трубы вопиюща, проповедают. Сему же чудному Евфимию возведену бывшу на престол, случи же ся тогда нестроение во граде: овни же от граждан прилежаху по древнему преданию Российским царем, глаголюще, яко от Владимира, святого царя нашего, сии суть владеющии нами; вельможи же града, все старейшины от научения дьявола хотяху Латыни приложитися и сих крало повиноватися. И тако нестроению велику сущу, и тогда блаженному Евфимию по совершившуся архирейства саном три лета*, в та же времена случися святому Евфимию приити во обитель святыхя живоначалныя Троицы учреди братию. Егда же видоша в трапезу, Евфимий же лача молити святого, глаголя: моли, отче, Бога обо мне, да восприиму рукоположение от святейшего нашего митрополита Владимирскаго и всея Руси, по повелению самодержца и царя нашего Василия Васильевича. Блаженный же Михаил изменися духом пророчества и яко Саллос творящеся, исторг убрус из рук блаженнаго Евфимия и возложи на свою главу, образом яко буй творящеся, духом же пророческим вещаще, глаголя: Смоленского града достигнеш и тамо архирейства сан совершен приимши. Святому бо сия духом вещащу, Богу же слово блаженнаго в дело приводящу, Евфимий же ко граду Смоленску отходит и тамо архирейства сан восприемляше от митрополита Киевского Герасима, и паки ко обители приходит и святому поклоняется и благодарствне тому приносит, яко того ради молитв совершение сана прият. Святыи же любезно того приемлет и к славнейшему граду Москве ити тому повелевает, и в нем царствующаго благочестиваго царя Василия гнев на ся утолити. Архиепископ же по словесе святого паки пути емлется, и царствующий град Москву достижает, и царский гнев укроти, и от первопрестольника благословению и разрешению сподобляется...» (Из ркп. XVI в. библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря, № 632; цит. по: 22-б, с. 42—43).

Житие преподобного Михаила Клопского дошло до нас в 3-х редакциях. Поздняя редакция произведения точно датирована. Эта редакция написана сыном боярским Василием Михайловичем Тучковым по поручению митрополита Макария в 1537 г. для Великих Четьев Миней (см.: 103, с. 185).

Об изображении исторических лиц в Житии преподобного Михаила Клопского В. О. Ключевский писал: «Евфимий Брататый и преемник его Евфимий II, посадники Григорий Кириллович Посахно и Иван Васильевич Лошинский, Дмитрий Шемьяка... являются здесь с живыми чертами, с своими ежедневными отношениями» (49, с. 215—216).

⁷ В. Л. Янин датирует эту грамоту 1424 годом (98, с. 265), А. А. Зимин в своей рецензии возражает против подобной датировки, относя составление грамоты к периоду с 25 апреля по 28 сентября 1433 г. и до 20 марта 1434 г. («Советская археология», 1963, № 3, с. 275).

А. С. Хорошев подчеркивает, что в таком случае «священноничество» — это официальная титулатура владыки Евфимия до хиротонии, «а не показатель скромности» (128, с. 89).

В «Памятниках истории Великого Новгорода» (74, с. 34—35) «Договорная грамота Новгорода с великим князем Василием Васильевичем» датируется 1434 г. Грамота гласит: «По благословению преподобного священноинокка Евфимья, от посадника Ноугородского Михаила Ивановича, от тысяцкаго Новгородского Алянья Васильевича и от всего Великога Новгорода...» (74, с. 34). Между тем, в грамоте 1435 г. упомянуты новгородские посадники Офонас Федорович и Михаил Оканыч («Грамоты Великога Новгорода и Пскова», М.—Л., 1949, № 19). Возможно, речь идет о разных грамотах, этот вопрос требует выяснения.

⁸ «Повесть Симеона Суздальского...» издана в кн.: А. Павлов. Критические опыты по истории древней греко-русской полемике против латинян. СПб., 1878, с. 198—210.

Вторая редакция повести («Инокка Симеона иерея суздальца повесть, како римский папа Евгений состави осмый Собор с своими единомышленники») возникла

* Здесь неточность: святитель Евфимий оставался без посвящения не 3 года, а более 4-х лет; впрочем, в контексте речь идет о посещении святителем Клопского монастыря, которое могло быть и в 1431—1432 гг. — В. Н.

позднее 1440—1447 гг. под пером московских книжников, внесших некоторые изменения и дополнения, не посягающие, впрочем, на принципиальный характер. Издаю А. Н. Поповым в его книге «Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV вв.)». М., 1875, с. 344—359.

⁹ Мы знаем из «Повести...», что впоследствии, в Смоленске, куда приехал затем перемонах Симеон, он не нашел такого покровительства: смоленский князь Юрий Лугвенович, нарушив свое слово, заключил отца Симеона в оковы и выдал митрополиту Исидору, который держал его своим узником, пока не был низложен сам; освобожденный перемонах Симеон ушел в Троице-Сергиеву Лавру, где, по мнению Л. В. Черепнина и Н. А. Казаковой, закончил свою «Повесть...» в 1447 году (129, с. 64; Л. В. Черепнин. К вопросу о русских источниках по истории Флорентийской унии. — «Средние века», вып. 25, М., 1964, с. 178—179).

¹⁰ После долгого перерыва, в 1935—1936 гг. в Новгороде были проведены ремонтно-реставрационные работы, охватившие 17 памятников, в том числе Софийский собор, Грановитую палату и Евфимьевскую Часовню. В Грановитой палате произвели штукатурку внутренних и наружных стен, побелку фасадов; были устроены бетонный пол в коридоре и деревянный пол в западной комнате. На Часовне была восстановлена выветрившаяся часть штукатурки, произведена побелка наружных стен, ремонт и окраска крыши и шпиля (81, с. 131).

После окончания Великой Отечественной войны подобные работы в Новгороде проводились неоднократно и периодически возобновляются.

¹¹ Сотрудники Центральной научно-реставрационной мастерской архитектор М. Х. Алешковский и археолог А. В. Воробьев пришли к выводу, что Часовню святытеля Евфимия, рухнувшая в 1671 г., не сохранилась. Ныне существующую Часовню поставили через два года на новом месте. Проведенная в 1969—1970 гг. реконструкция Часовни закрепила ее более поздний облик (XVII в.) (119, с. 41).

¹² В конце XVI в. в Вязицком монастыре было четыре храма: во имя святытеля Николая Чудотворца, во имя святытеля Евфимия, архиепископа Новгородского, во имя святого апостола Иоанна Богослова и в честь Благовещения Богородицы. Они были вместе с другими новгородскими святынями «ограблены, разрушены и сожжены» шведами, во время шведско-польской интервенции в начале XVII в. (31, с. 88). В годы Великой Отечественной войны новгородские храмы подверглись варшавскому разрушению со стороны германских фашистов.

В послевоенные годы многие храмы восстановлены героическим трудом советского народа. В статье В. М. Дворянина, генерального директора объединения «Реставрация», сообщается о реставрации Вязицкого монастыря (1974—1978 гг.), помещены фотографии монастыря до и после реставрации. Здесь же сообщается, что к концу нынешней пятилетки намечено открыть специализированные реставрационные училища в Москве, Новгороде, Пскове и Томске (131, с. 47 и 50).

¹³ Преображенский собор в Старой Руссе был построен святытелем Евфимием на «старой основе» здания 1198 г. Храм был вторично перестроен в XVII в., но нижняя часть его стен (кладка 1442 года) осталась нетронутой; «по ней можно судить, что в 1442 г. были воспроизведены формы древней церкви» (81, с. 121).

См. также: Архимандрит Макарий. Описание г. Старой Руссы. 1865, с. 42—43.

¹⁴ В 1978 г. был создан новгородский отряд архитектурно-археологической экспедиции Ленинградского отделения Института археологии (ЛОИА) АН СССР, который начал систематические раскопки памятников новгородского зодчества.

В 1979 году экспедиция ЛОИА провела раскопки вокруг Новгородской церкви Ивана на Опоках, а в 1980 г. у церкви Успения на Торгу. [Ранее, в 1952—1953 гг., подобные исследования и работы по консервации были проведены Новгородской специальной научно-реставрационной производственной мастерской. (См. 89, с. 6)]. Итоги раскопок позволили уточнить данные о процессе сложения новгородской архитектурной школы. Выяснилось, что церковь Ивана на Опоках, построенная в 1127—1130 гг., просуществовала относительно недолго и уже в конце XII в. была снесена, а на ее фундаменте возведена новая (в 1184 г.). При перестройке церкви в 1453 г. это новое здание (конца XII в.) и часть позднейшей постройки XIV в. были разобраны, на остатках их стен положен фундамент из одного ряда булыжников, а над ним — новая кладка стен (132, с. 39—40).

Церковь Успения на Торгу была реконструирована в 1458 г., когда на старое основание XII в. была поставлена новая церковь. Там, где кладка сохранилась достаточно прочной, стены XV в. поставлены прямо на стены XII в.; там же, где кладка оказалась более слабой (в западной стене), на нее, под стену XV в. был подведен ряд валунов, как своеобразный фундамент. Перестройка производилась с учетом уже существующих пристроек XIV в. В кладке 1458 г. в большом количестве использованы плинфы, а местами даже целые блоки кладки первоначальной

постройки. В последующие века церковь претерпела значительные изменения, о чем свидетельствуют четырехскатная кровля и барабан XVII в., колокольня XIX в. и другие детали. В настоящее время северная и западная пристройки, а также колокольня снесены (132, с. 42).

В 1981 г. проводились раскопки у церкви Ильи на Славие, под руководством Л. Н. Большакова. Раскопки подтвердили, что церковь, построенная в 1198—1202 гг., была полностью перестроена в 1455 г. При этом кладка XV в. была положена непосредственно на древние стены и полностью совпала с ними. «Это дает основания полагать, что план церкви XV в. достаточно точно соответствует плану древнего храма» (133, с. 194).

¹⁵ До нас дошли ковш (Москва, Оружейная палата), тарел и сосуд для освященного хлеба (панагир) (Новгородский гос. музей) 1435 года, сделанные по заказу святителя Евфимия. Особую художественную ценность представляет панагир: две скрепленные друг с другом тарелки на высокой подставке с четырьмя колесо-преложенными ангелами, которые поддерживают тарелки руками. Ангелы стоят на четырех львах, под которыми — восьмилепестковый поддон с бордюром в виде готических трилистников (восьмь лепестков символизировали вечность). Верхнюю створку тарелки украшает композиция на тему «Вознесения Христа». Вокруг нее надпись: «В лета 6000-ное 9 сотное 44-е индикта 14 мся сентября 14 днь на възнесе-женье чстного крста створена быс панаги си повелением пресвищго архиеписпа Великого Нова город влди Еоуфимия при великом кизе Василье Васильевич всея Роуен, при кизе Юрье Лоувеньевич, при посаднике Велика Нова город Борисе Юрьевич, при тысяцком Дмитрее Васильевич, а мастер Иван» (104-б, с. 298; 105, с. 50).

Интересно расположение ангелов на панагире, как бы расластанных по мнимому цилиндру, так что их ноги никогда не обращены к нему перпендикулярно. Складки платья имеют характер параллельных штрихов и как в них, так и в структуре несколько готических лиц, сказывается уже влияние иконописи. Новгород, таким образом, взяв западный мотив, стал создателем особого чисто русского «иконописного рельефа» (79, с. 81).

В духовной грамоте XVI в. угличкого князя Дмитрия Ивановича по прозванию Жилка (сына Ивана III) в числе 90 серебряных ковшей, принадлежавших новгородским архиепископам (вывезены из Новгорода после 1480 года) упоминается 15 поднесенных ковшей святителя Евфимия («ковш гладок, а внутри писано имя Гоуфимьева»), один из них весом в 16 фунтов с «образной» на ручке и четырьмя кругами, в которых «писаны царства» (105, с. 56).

См. также: «Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв.». М.—Л., 1950, с. 411—413.

¹⁶ Л. Е. Белянкин в своем «Описании Новгородского Софийского собора...». М., 1862, с. 28—29, датирует это чудесное происшествие 4 октября 1436 года. Современная исследователь А. С. Хорошев (128, с. 91), не указывая источников, придерживаясь этой же даты. Между тем, летописи сообщают об обретении мощей святителя Иоанна под 6947 (1439) годом (3, с. 112—113, I Новг. лет.; 3, с. 183, прибавл. к II Новг. лет. и др.). На 1439 год указывает и протоперей П. П. Тихомиров, автор монографии «Кафедра Новгородских святителей...» (62, с. 256).

¹⁷ Житие святителя Иоанна, архиепископа Новгородского, в большинстве дошедших до нас списков состоит из трех частей: рассказа о чуде иконы «Знамения» Преподобной Богородицы («Сказание о битве новгородцев с суздальцами»), «Сказания о путешествии Иоанна Новгородского на бесе в Иерусалим» и «Сказания об обретении мощей Иоанна» («О проявлении мощей святого Иоанна»). К этим трем эпизодам часто присоединяется «Сказание о Благовещенской церкви» (о построении церкви святителем Иоанном и его братом Григорием-Гавриилом).

Мотив зачатого крестом и служащего человеку беса, отмечает Л. А. Дмитриев, нашел отражение в повести П. В. Гоголя «Ночь перед Рождеством». «совпадения Гоголя с идеями об Иоанне Новгородском свидетельствуют о сюжетности, литературной занимательности «Слова о путешествии Иоанна Новгородского» (113, с. 160).

¹⁸ Икона Аарона «Архангел Гавриил» поступила во Всесоюзную центральную научно-исследовательскую лабораторию по консервации и реставрации музейных ценностей в конце 1964 года.

Приведенная надпись на иконе с 1528 года была закрыта серебряным вызолоченным окладом. Не этим ли объясняется неизвестность автора иконы, которого, судя по письму, можно считать выдающимся мастером?

Художник, Аарон судящими средствами выразил легкое, парящее движение архангела... Нежность ритма, предельная чистота цвета выгодно выделяют художника

Аарона как большого колориста и незаурядного мастера новгородской школы живописи первой половины XV века. Только полное раскрытие из-под позднейших записей всех пяти средних икон денусного чина может создать более полное представление об индивидуальных особенностях досель неизвестного художника Аарона и, возможно, позволит выявить «руку» других «товарищей», работавших с ним в одной дружине» (104, с. 68).

¹⁹ Распространенная редакция Жития преподобного Варлаама Хутынского является сводом, объединившим Пахомиевскую редакцию Жития со всеми рассказами о преподобном Варлааме, большая часть которых возникла впоследствии (вплоть до середины XVI в.). В конце рассказа о «смотрешии» мошей преподобного Варлаама Хутынского сообщается, что иподьякон Иоанн Караман (в монашестве Иона) скончался в 1526 г. «в старосте глубоче» и был погребен в Хутынском монастыре.

Основной список распространенной редакции Жития преподобного Варлаама Хутынского находится в отделе рукописей ГПБ, Ф. I. 730. (См. также: ГИМ, собр. Шукина, № 440 (XVII в.); ГБЛ, собр. Оптиной пустыни, № 227 (XIX в.); ГПБ, собр. Погодина, № 650 (XVII в.); ГИМ, Музейское собр. № 1347 (XVII в.) и др.).

²⁰ «Скрытность, с которой осматривалась могила Варлаама Евфимием II, могла привести к тому, что предание об этом факте сохранялось у очень немногих и оно не был своевременно зафиксирован письменно» (103, с. 58). По преданию, в 1471 г. великий князь Иван III Васильевич, находясь в Новгороде, дерзнул вскрыть гробницу преподобного Варлаама Хутынского без подобающего благоговения. Когда сняли плиту с могилы и стали копать землю, внезапно повалил дым, и Иван III в страхе покинул монастырь.

«И вот уже после легенды об Иване Васильевиче, для того, чтобы рассеять всякие сомнения, записывается со ссылкой на единственного очевидца, оставшегося в живых, бывшего иподьякона Иоанна Карамана, вероятно, самого древнего старца монастыря, предание об освидетельствовании мошей Варлаама архиепископом Евфимием» (103, с. 58).

²¹ Впоследствии, в период между Собором 1549 г. и учреждением Святейшего Синода при Петре I, были канонизированы еще два новгородских архиепископа: святитель Геннадий († 1505) и святитель Пимен († 1571).

См.: 70, с. 157.

²² По мнению академика А. А. Шахматова, новгородское летописание можно считать едва ли не древнейшим на Руси. Новгородская первая летопись младшего извода отразила более ранний, чем киевская «Повесть временных лет» (XII в.), летописный свод, который А. А. Шахматов предложил назвать «Начальным сводом» (около 1095 г.)

См. 127, с. 64—67.

²³ Я. С. Лурье, развивая гипотезу М. Д. Приселкова, пришел к заключению, что летописный свод 1448 года представляет переработку московского свода митрополита Киприана (1408 г.); он является общерусским летописным сводом, который составлен при митрополичьем дворе в Москве в конце 40-х годов XV века (Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976, с. 67—121).

В более поздней (и более популярной) работе «Литература второй половины XV века» (127, с. 250—286), рассматривая свод 1448 г. в разделе «Летописные своды XV века» (127, с. 253—261), Я. С. Лурье вопрос о месте создания этого свода оставляет открытым.

²⁴ Рукописные уставы XVI в. называют автором службы святителю Евфимию Пахомия Логофета (ркп. Софийской библиот. № 1137, л. 134).

Служба святителю Евфимию написана Пахомием, вероятно, в то же время, когда составлено житие, т. е. во 2-й период пребывания Пахомия в Новгороде (конец 1459 — начало 1462 гг.).

Списки службы довольно многочисленны. Старший и сравнительно исправный из списков в рукописи Казанской духовной академии, — Солов. собр. № 616 (318); довольно исправен и список в ркп. Соф. библиот. № 409.

Служба вошла в печатные Минен, изд. СПб. Синод. типогр., 1895, март, лл. 50—55.

См. 73, с. 169—171.

В мартовской Минее служебной, подаренной Иваном Грозным († 1584) Соловецкому монастырю, имеется служба святителю Евфимию (отд. ркп. ГПБ. Соловецкое собрание № 527/574, ед. хр. 4; см.: «Библиотека Ивана Грозного. Реконструкция и библиографическое описание». Л., 1982, с. 42).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Русская летопись с Воскресенского списка. СПб., 1793.
2. Софійскій временник. Ч. I и II. М., 1820.
3. Три Новгородские летописи (I-я, II-я и III-я).— «Полное собрание русских летописей» (далее ПСРЛ), т. 3. СПб., 1841.
4. Четвертая Новгородская летопись.— ПСРЛ, т. 4. СПб., 1848.
5. Псковская летопись.— Там же (I-е издание: М., 1836).
6. Софійская I-я летопись.— ПСРЛ, т. 5. СПб., 1851.
7. Новгородские II-я и III-я летописи.— СПб., 1879.
8. Новгородская IV-я летопись. 2-е изд., вып. 1.— ПСРЛ, т. 4, ч. 1. Пг., 1915.
9. Новгородская IV-я летопись. 2-е изд., вып. 2.— ПСРЛ, т. 4, ч. 1. Л., 1925.
10. Новгородская (I-я) летопись по Синодалныи хараетейному списку. СПб., 1888.
11. Новгородская I-я летопись старшего и младшего изводов. М.— Л., 1950.
12. Псковские летописи. Под ред. А. Н. Насонова. Вып. I. М.— Л., 1941.
13. Новгородская (II-я) архивная летопись.— ПСРЛ, т. 30. М., 1965, с. 147—205.
14. Владимирский летописец.— Там же, с. 7—146.
15. Вольнская краткая летопись.— ПСРЛ, т. 35. М., 1980, с. 118—127.
16. *Аристов Н. Я.*, проф. Первые времена христианства в России по церковно-историческому содержанию русских летописей. СПб., 1888.
17. *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908 (о новгородских летописях: главы 6—11, 15, 19, 20).
18. *Шахматов А. А.* Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М.— Л., 1938. (Синодальный список I-й Новгородской летописи: с. 128—132; Комиссионный список I-й Новгородской летописи: с. 161—172; Троицкий список Новгородской I-й летописи: с. 173—175; Академический список Новгородской I-й летописи: с. 176—181; Новгородская IV-я летопись: с. 182—188; Карамзинский список Новгородской летописи: с. 189—195; Новгородская V-я летопись: с. 196—207; Летописный свод 1448 года: с. 151—160).
19. *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.— Л., 1947 (о Новгородских летописях: с. 202—215, 308—320, 440—453).
20. *Азбелев С. Н.* Новгородская III-я летопись. Время и обстоятельства возникновения.— Институт русской литературы. Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ), т. XII, 1956, с. 236—262.
21. Житие иже во святых отца нашего Преосвященного архиепископа Великого Новаграда Владыки Евфимия. Рукопись конца XVI—начала XVII в. в сборнике житий.— Отдел ркп. ГБЛ, ф. № 256 графов Румянцевых, ед. хр. № 154, лл. 395—419.
22. Житие иже во Вяжизша нашего преосвященного архиепископа Великого Новаграда Владыки Евфимия.— Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 4. Повести религиозного содержания, древние поучения и послания, извлеченные из рукописей Николаем Костомаровым. СПб., 1862, с. 16—26.
- 22 а. Повесть о Ионе, архиепископе Новгородском.— Там же, с. 27—35.
- 22 б. Повесть о Михаиле Клопском.— Там же, с. 36—51. [См. также: 87.]
23. Житие св. Евфимия, архиепископа Новгородского. СПб., 1869.
24. Житие св. Евфимия, архиепископа Новгородского. СПб., издание журнала «Мирской вестник», 1875.
25. Житие иже во святых отца нашего Евфимия, архиепископа Новгородского, чудотворца. Изд. 2-е. Новгород, 1887. (Молитва святителю Христову Евфимию, архиепископу Новгородскому, чудотворцу: с. 41—43.)
26. Евфимий св., архиепископ Новгородский.— «Православная Богословская Энциклопедия». Под ред. проф. А. П. Лопухина. Т. V, СПб., 1904, с. 258—260.
27. Память святого отца нашего Евфимия, архиепископа Новгородского.— «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Честных-Миней св. Димитрия Ростовского, с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых. Месяц март. Книга 7-я. М., 1906, с. 252—257.
28. Служба и житие иже во святых отца нашего Евфимия, архиепископа Новгородского, чудотворца. Изд. редакции журнала «Кронштадтский маяк», СПб., 1907 (служба св. Евфимию: с. 3—22; житие св. Евфимия: с. 23—40; молитва св. Евфимию: с. 42—43).
29. *Уржумцев П. В.*, кандидат богословия. Св. Евфимий, архиепископ Новгородский.— «Журнал Московской Патриархии», 1958, № 4, с. 60—63.
30. Святитель Евфимий, архиепископ Новгородский.— «Настольная книга священнослужителя», т. 3, издание Московской Патриархии, 1979, с. 58—60.
31. *Евг. Болховитинов.* Исторические разговоры о древностях Великого Новаграда. М., 1808.

32. Карамзин И. М. История государства Российского. Т. V. СПб., 1817; т. VI. СПб., 1819.
33. [Митрополит Евгений (Болховитинов).] Словарь исторический о бывших в России писателях духовнаго чина Греко-Российской Церкви». Т. II, изд. 2. СПб., 1827.
34. Митрополит Евгений (Болховитинов). История княжества Псковского. Киев, 1831.
35. Словарь исторический о Святах, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. СПб., 1836.
36. Акты Археографической Экспедиции, тт. I—IV. СПб., 1836—1838.
37. Акты Исторические, собранные и изданные Археографической Комиссией, тт. I—V. СПб., 1841—1843.
38. Краткое историческое описание святыни повгородской. СПб., 1850.
39. Толмачин Р. Великоновгородская святительская кафедра в историческом значении. СПб., 1851.
40. Муравьев А. П. Жития святых Российской Церкви. Также Иверских и славянских и местно чтимых подвижников благочестия. Тт. 1—18. СПб., 1855—1868.
41. Архимандрит Макарий. Описание Новгородского архиерейск. дома. СПб., 1857.
42. Курбизов П. Обзорные пергаменные рукописи Новгородской Софийской библиотеки. СПб., 1857.
43. Горский А. и Певоструев К. Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. М., 1859.
44. Архимандрит Макарий (Миролюбов). Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Тт. I—II. М., 1860.
45. Костомаров Н. П. О значении Великого Новгорода в русской истории (публично читано в Новгороде 30 апреля 1861 г.).— «Собрание сочинений». Кн. 1-я, т. I. СПб., 1906, с. 199—214.
46. Белякин Л. Е. Описание Новгородского Софийского собора, основанное на examination древних летописцев. М., 1862.
47. Филарет, архиепископ Черниговский. Русские святые, чтимые всю Церковью или местночтимые. Изд. 2-е. Кн. 1. Чернигов, 1865.
48. История Новгорода Великого от древнейших времен до падения. — Рассказана на русской истории. Сочинение Ивана Беляева. Кн. 2-я. Изд. 2-е. М., 1866.
49. Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
50. Некрасов Иван. Пахомий Серб, писатель XV века.— «Записки Императорского Новороссийского университета». Т. VI. Одесса, 1871, с. 1—99.
51. Никитский А. Очерк внутренней истории Пскова. СПб., 1873.
52. Житие преподобного Михаила Клоцкого. 1875.
53. Никитский А. Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879.
54. Костомаров Н. П. Рецензия на: А. Никитский. Очерк.. СПб., 1879. Отд. отт.
55. Срезневский П. П. Древние памятники русского письма и языка. СПб., 1882.
56. Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. [Приведены в порядок и изданы под редакцией акад. А. Ф. Бычкова]. СПб., 1882.
57. Митрополит Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Тт. I—VI. СПб., 1857—1870; т. VII, 1891.
58. Архиепископ Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. Кн. 1. Изд. 3-е, СПб., 1884.
59. Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. История Русской Церкви. Первые три столетия, от разделения митрополии до учреждения патриаршества (1410—1588). М., 1888.
60. Подегас Н. Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории Русской Церкви. Казань, 1889.
61. Архимандрит Леонид (Кавелин). Святая Русь или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII в.) обще и местно чтимых. СПб., 1891.
62. Протоиерей П. П. Тихомиров. Кафедра Новгородских святителей со времени введения христианства в Новгороде до покорения его Московской державе. Т. I. Новгород, 1891.
63. Васильев Василий. История канонизации русских святых. М., 1893.
64. Исторические очерки Крещения Руси, присоединение Новгорода и жизнедеятельность преподобного Сергия. Составил М. Ф. Писенчиков. Казань, 1894.
65. Здравомыслов К. Я. Иерархи Новгородской епархии от древних времен до настоящего времени. Новгород, 1897.
66. Великие Мисии Четвы. Ноябрь. СПб., 1897.

67. *Бриллиантов С.* Заслуги духовенства в древний период русской истории (от Владимира Святого до Иоанна Грозного). Саратов, 1900.
68. Архиепископ *Сергий* (Спасский). Полный Месяцеслов Востока. Т. I. Изд. 2-е исправленное и много дополненное. Владимир, 1901.
69. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Изд. 2. Тт. I—II. М., 1901.
70. *Голубинский Е. Е.* История каиноизации святых в Русской Церкви. М., 1903.
71. Архимандрит *Никодим*. Святые Новгородского края и вопрос о церковно-народном их почитании в современной исторической литературе. (Агиологические заметки).— «Новгородские епархиальные ведомости», 1903, № 18, с. 1072—1078.
72. *Родников В. П.* Духовенство и политические партии в древнем Новгороде. Киев, 1907 (оттиск из сборника «Труды Киевской Духовной Академии», 1907, кн. 7).
73. Священник *В. Яблонский*. Пахомий Серб и его агнографические писания. Бюрографический и библиографический-литературный очерк. СПб., 1908.
74. Памятники истории Великого Новгорода. (В серии: Памятники русской истории). Под ред. С. В. Бахрушина. М., 1909.
75. *Гневушев А. А.* Господин Великий Новгород.— В книге: «Русская история в очерках и статьях». Т. I, М., 1912.
76. *Гедевский А. В.* Историческая справка о монастырях Новгородских.— «Труды Новгородского церковно-археологического общества», т. I, Новгород, 1914.
77. *Покровский А. А.* Древнее псково-новгородское письменное наследие.— «Труды XV Археологического съезда», т. II, 1916.
78. *Платонов С. Ф.* Вече в Великом Новгороде. Новгород, 1916.
79. *Некрасов А. И.*, проф. Великий Новгород и его художественная жизнь. М., 1924.
80. *Романов К. К.* Псков, Новгород и Москва в их культурно-художественных взаимоотношениях.— «Известия Российской Академии истории материальной культуры». Т. IV, Л., 1925, с. 209—241.
81. *Дмитриев Ю. Н.* К истории новгородской архитектуры.— «Новгородский исторический сборник». Вып. 2. Под общей редакцией акад. Б. Д. Грекова. Л., 1937, с. 116—123.
82. *Приселков М. Д.* История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940.
83. *Каргер М.* Новгород Великий. М., 1946.
84. *Лазарев В. Н.* Искусство Новгорода. М.—Л., 1947.
85. *Порфиридов Н. Г.* Древний Новгород. Очерки из истории русской культуры XI—XV вв. М.—Л., 1947.
86. *Клейнберг И. Э.* Военно-морские действия новгородцев при отражении орденской агрессии 1443—1448 гг.— «История СССР», 1958, № 4.
87. Повести о житии Михаила Клопского. Подготовка текстов и статей Л. А. Дмитриева. М.—Л., 1958.
88. *Лихачев Д. С.* Новгород Великий. Очерк истории культуры Новгорода XI—XVII вв. М., 1959.
89. *Гладенко Т. В.* Памятники архитектуры Новгорода. Церковь Иоанна на Опоках. Новгород, 1959.
90. Новгород в русской литературе XVIII—XX веков. Составил А. З. Жаворонков. Новгород, 1959.
91. *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X—XV веках. М.—Л., 1959.
92. *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960.
93. *Черепнин Л. В.* Образование русского централизованного государства в XIV—XV веках. Очерки социально-экономической и политической истории Руси. М., 1960.
94. *Греков Б. Д.* Новгородский Дом Святой Софии. Избранные труды, т. IV, М., 1960, с. 5—338.
95. *Прохоров Евгений.* Новгородская епархия в домонгольский период. Курсовое сочинение по кафедре истории Русской Церкви. Ркп. Троице-Сергиева Лавра, Московская Духовная Академия, 1960.
96. *Бернадский В. Н.* Новгород и Новгородская земля в XV веке. М.—Л., 1961.
97. *Каргер М. К.* Новгород Великий. М.—Л., 1961.
98. *Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 1962.
99. *Лихачев Д. С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV — начало XV в.). М.—Л., 1962.
100. *Тихомиров М. Н.* Великий Новгород в истории мировой культуры.— В сборнике статей: «Новгород. К 1100-летию города». М., 1964, с. 23—37.
101. *Тагищев В. Н.* История Российская в семи томах. Т. V. М.—Л., 1965.
102. *Тихомиров М. Н.*, акад. Средневековая Россия на международных путях (XIV—XV вв.). М., 1966.

103. *Карамзин Н. М.* Избранные произведения. М., 1966.
104. *Филатов В. В.* Иконостас Новгородского Софийского собора.— В кн.: «Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода». М., 1968, с. 63—82.
- 104 а. *Рындина А. В.* Особенности сложения иконографии в древнерусской мелкой пластике.— Там же, с. 223—236.
- 104 б. *Бочаров Г. Н.* Торевтика Великого Новгорода XII—XV веков.— Там же, с. 267—306.
105. *Бочаров Г. Н.* Прикладное искусство Новгорода Великого. М., 1969.
106. *Раппопорт П. А.* Древнерусская архитектура. М., 1970.
107. *Брук Л. Я.* Золотой век Великого Новгорода.— В книге: Живое наследие. Беседы о древнерусской живописи, М., 1970, с. 55—64.
108. *Косточкин В.* Тропой легендарного Трувора. М., 1971.
109. *Хорошев А. С.* Из истории борьбы Новгорода против Москвы (местная канонизация 30—40 годов XV в.).— «Вестник Московского университета», серия IX. История. 1971, № 6, ноябрь—декабрь, с. 54—61.
110. Священник *Георгий Подгорнов.* История Новгородской епархии от татаро-монгольского нашествия до Синодального периода. Курсовое сочинение по кафедре истории Русской Церкви. Ркп. Троице-Сергиева Лавра, Московская Духовная Академия, 1972.
111. *Водовозов Н. В.* История древней русской литературы. М., 1972.
112. *Казакова Н. А.* Даняя и Новгород в 20-х годах XV века — Скандинавский сборник. Вып. XVII. Таллин, 1972.
113. *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973.
114. Хрестоматия по древней русской литературе. Сост. Н. К. Гудзий. М., 1973.
115. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973.
116. *Голенищев-Кутузов И. Н.* Славянские литературы. М., 1973.
117. Новгород. Памятники архитектуры XI—XVII веков. Автор вступительной статьи и составитель альбома М. К. Каргер. Л., 1975.
118. *Тяжелов В. и Сопоцинский О.* Искусство средних веков. В серии: Малая история искусств. М., 1975.
119. Новгород. Путеводитель. Изд. 3-е, исправленное и дополненное. Составитель В. В. Горнин. Л., 1975.
120. *Горский А. В.*, проф. История Русской Церкви.— «Журнал Московской Патриархии», 1976, № 1, с. 62—70; там же, 1976, № 2, с. 61—70; № 3, с. 68—76; № 4, с. 69—76.
121. *Янин В. Л.* «Семисоборная роспись» Новгорода.— В сборнике статей «Средневековая Русь», М., 1976, с. 108—117.
122. *Поппэ А. В.* К истории романских дверей Софии Новгородской.— Там же, с. 191—200.
123. *Горнин В. В.* Ярославово двориче и древний Торг. Л., 1976.
124. Археологическое изучение Новгорода. Сб. статей под общей редакцией Б. А. Колчина и В. Л. Янина. М., 1978.
125. *Никитин В. А.* У древних святынь Новгорода.— «Журнал Московской Патриархии», 1979, № 7, с. 5—7.
126. *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России.— В книге: И. В. Киреевский. Критика и эстетика. М., 1979, с. 248—293.
127. История русской литературы X—XVII веков. Под редакцией Д. С. Лихачева. М., 1980.
128. *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., изд. МГУ, 1980.
129. *Казакова Н. А.* Западная Европа в русской письменности XV—XVI веков. Из истории международных культурных связей России. Л., 1980.
130. *Творогов О. В.* Литература Древней Руси. М., 1981.
131. *Дворяшин В. М.* Рубежи пятилеток. (О реставрации Вяжицкого монастыря).— «Памятники Отечества. Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры». М., 1981, № 1, с. 43—52.
132. *Пескова А. А., Раппопорт П. А. и Штендер Г. М.* К вопросу о сложении новгородской архитектурной школы.— «Советская археология», 1982, № 3, с. 35—46.
133. *Раппопорт П. А.* Археологические исследования памятников древнего Новгородского зодчества.— «Новгородский исторический сборник». Вып. I (XI). Л., Институт истории АН СССР, изд. «Наука», 1982, с. 189—202.

*Игумен МАКАРИЙ (Веретенников),
кандидат богословия (Москва)*

БЕРЕСТЯНЫЕ ГРАМОТЫ КАК ИСТОЧНИК РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ (К постановке вопроса)

В последнее время стал известен принципиально новый, чрезвычайно интересный источник русской истории. Это так называемые берестяные грамоты, впервые обнаруженные в Новгороде, т. е. кора русской березы с выдавленными, процарапанными на ней острым предметом текстами. Авторами таких берестяных грамот-посланий были русские люди самого различного положения.

С самого начала открытия (Новгород, 26.VI. 1951) берестяные письма привлекли к себе весьма пристальное внимание ученых различных специальностей и получили высокую оценку. Приведем некоторые высказывания по этому поводу. Первые издатели грамот — А. Арциховский и М. Тихомиров — отметили: «Грамоты на бересте, найденные в Новгороде, являются уникальным памятником русской письменности»¹. Академик Л. В. Черепнин справедливо сказал: «Берестяные грамоты по-настоящему завоевали право гражданства в исторической науке»². Д. А. Андусин о грамотах говорит: «Их дата — XI—XV вв., то есть они почти смыкаются по времени с древнейшей русской надписью и лишь на сто лет не доходят до книгопечатания. Впрочем, на бересте, видимо, начали писать в X в., так как древнейшие писала найдены в новгородских слоях этого столетия; может быть, грамоты на березовой коре дожили до печатных книг, но мы их не знаем, так как в новгородских слоях XVI в. береста не сохраняется. Важность берестяных грамот в том, что они освещают и те стороны жизни новгородцев, о которых молчат письменные документы»³. В. Л. Янин отмечает как важный фактор в сохранности текстов берестяных свитков своеобразие их начертания: «Процарапанность оказалась важнейшим свойством, предохранившим навеки тексты грамот от уничтожения. С письмами и записками в древности обращались не лучше, чем сейчас. Их рвали и бросали на землю. Их затапывали в грязь. Ими по прочтении растапывали печи. Но от брошенного в грязь современного бумажного письма уже спустя самый короткий срок не останется и следа, а процарапанное берестяное письмо, однажды попав в грязь, в благоприятных условиях пролежит в полной сохранности многие столетия»⁴. Так оно и есть по существу, так как самые «молодые» грамоты насчитывают более 400 лет.

Топография находок берестяных грамот со временем расширилась. Археологи обнаруживают их теперь не только в Новгороде, но и в Старой Руссе, Смоленске, Полоцке, Пекове. Известны обрывки надписей на бересте из Чебоксар первой половины XV в.⁵ Но наиболее богат находками крупный культурный центр Древней Руси — Великий Новгород. В 1981 г., в тридцатилетний юбилей их открытия, насчитывалось в начале археологического сезона 587 грамот⁶, а к концу — 594⁷.

Открытие и изучение берестяных грамот способствовало обращению должного внимания на давно имевшиеся различные свидетельства об их существовании. Самое раннее такое упоминание относится к древнерусскому каноническому памятнику

ку первой половины XII в. «Вопросы Кирика, Саввы и Илиц, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц». В нем можно прочитать: «Несть ли в том греха, аже по грамотам ходити ногами? — Аже кто изрезав помететь, а слова будут знати?»⁸. Я. Н. Шапов, обративший внимание на этот памятник, говорит: «Наблюдательный Кирик счел нужным обратиться к владыке с таким вопросом, несомненно, под влиянием тех явлений, с которыми ему приходилось сталкиваться. Очевидно, он видел, как новгородцы, изрезав «метали» на землю «грамоты», а затем ходили по ним. Что это могли быть за «грамоты»? Есть все основания думать, что здесь Кирик имеет в виду не что иное, как ставшие нам теперь хорошо известными берестяные грамоты»⁹. Прослеживая историю данного канонического памятника в рукописной традиции, тот же автор попутно замечает и о времени выхода из употребления писчего материала из березы: «Известно, что берестяные грамоты встречаются в новгородском культурном слое не выше 3-го яруса, т. е. не позже конца XV в. Является ли случайностью, что в переработках «Вопрошания», относящихся к концу XV—XVII в., вопроса Кирика о грамотах нет? Очевидно, отсутствие грамот в верхних ярусах объясняется не только плохой сохранностью дерева, но и тем, что к этому времени бумага в значительной степени вытеснила бересту. Тем самым отпала и необходимость в сохранении связанного с берестой вопроса: сырые куски бумаги на улицах Новгорода уже не вызывали недоумения — прочитать их было невозможно»¹⁰.

Об употреблении этой необычной для нас писчей «бумаги» упоминает преподобный Иосиф, игумен Волоколамский († 1515). Отмечая бедность Троицкого монастыря при его основателе — преподобном Сергии Радонежском († 1392), он говорит: «Толку же нищету и нестяжанье имеаху, яко во обители блаженнаго Сергия, и самая книги не на хартиях писаху, но на берестех»¹¹. Осужденному при императрице Екатерине II Ростовскому митрополиту Арсеню Мацневичу предписывалось не давать писчего материала, ни бумаги, ни бересты¹². Поздняя старообрядческая книжность также знает примеры использования коры русской березы для книг¹³. Один автор припоминает, как в детстве, в начале 900-х годов, в Твери (теперь Калинин) видел обрывки бересты с надписями в земле из вырытого котлована¹⁴.

Крупнейший русский палеограф В. Щепкин говорит о материале древнерусской письменности: «Но даже если пред нами факт, что с XI и до конца XIV века среди сотен русских рукописных книг мы не имеем ни одной датированной рукописи, писанной на бумаге, можем ли мы утверждать, что в эту эпоху в России писали только на пергаменте?»¹⁵. Сегодня мы не только априорно можем говорить об использовании на Руси иного материала, отличного от пергамента, но и более того — тщательно изучать берестяные грамоты, благодаря их последовательной публикации¹⁶.

Берестяные грамоты обстоятельно и всесторонне изучаются в наше время с точки зрения языка и языковых особенностей¹⁷, эпистолярного наследия¹⁸, торговли¹⁹, комплексного изучения грамот, найденных на одной усадьбе²⁰, и т. д.²¹ Но до сих пор они не рассматривались как источник церковной истории, духовной жизни, образования и просвещения наших предков и, преимущественно, жителей Новгорода, так как основная часть грамот найдена в этом замечательном центре русской культуры²².

У нас очень мало данных для суждения о системе древнерусского образования, хотя известно, что его истоки восходят ко времени Крещения Руси при великом князе Владимире († 1015). Лаврентьевская летопись повествует, как равноапостольный просветитель Русской земли после Крещения «послав нача поимати у нарочитое чади дети, и даяти нача на учење книжное... Сим же раздаяном на учење книгам, събъсться пророчество на Русьстей земли, глаголющее: во оны дни услышат гласиши словеса книжная, и ясьн будет язык гугнивых. Си бо не беша преди слышали словесе книжного, но по Божью строю, и по милости Своей помилова Бог»²³. Таким образом, просвещение у нас тесно связано с Крещением страны. Это очень симптоматично, тем более, что в древности Крещение понималось как просвещение не светом Христовой веры. Начавшееся при князе Владимире просвещение, широкая грамотность развивалась и в последующие времена. И нам известны имена замечательных древнерусских богословов, проповедников, писателей, агнографов, гимнографов: митрополит Иларион, преподобные Феодосий Печерский и Нестор Летописец, игумен-паломник Даниил, «русский Златоуст» — епископ Туровский Кирилл, Владимирские епископы Симон и Серапий, Московские святители Алексей и Кирилл, архиепископы Дионисий Суздальский и Феодор Ростовский, Епифаний Премудрый, Новгородские святители — Моисей, Евфимий, Иона, Геннадий и Макарий, иноки Зиновий Отенский и Григорий Суздальский и множество других. Многие из названных лиц причислены Русской Церковью к лику святых. Их жития, а также

жития других подвижников, содержат некоторые сведения о древнерусской школе и образовании. Указанный материал был рассмотрен в свое время В. Виноградовым²⁴, закончившим свое исследование следующим образом: «Так под кровом монастырских храмов, от пустынных келий подвижников тихо и незримо, но прочно развивался вековой исторический процесс религиозно-нравственного просвещения русского народа».

Обучение в древности велось по церковным книгам: Псалтири, Часослову и Апостолу. Это общеизвестно, а вот о том, как учились русские люди письму, могут рассказать берестяные грамоты.

В 1956 г. были найдены грамоты новгородского мальчика Anfима, датированные третьим-четвертым десятилетиями XIII в., временем начала монгольского ига на Руси, временем княжения святого благоверного князя Александра Невского в Новгороде. На двухсотой, согласно нумерации, грамоте изображен автопортрет мальчика на коне и подпись: «Онфиме, а в правом углу — начало алфавита (№ 200, с. 20—21). Другие его, дошедшие до нас грамоты посвящены школьным упражнениям, в частности, написанию алфавита, слогов (см.: № 199, с. 17; № 201, с. 22—23; № 204, с. 25; № 205, с. 25—26; № 206, с. 26—28)²⁵. На одной грамоте он написал: «Господи помози рабу своему Онфиму» (№ 203, с. 24). Отмечается, что это выражение «имело в Древней Руси значение подписи... Нет ни одного случая, когда такая формула не имела бы значения подписи. Мальчика Онфима тоже научили так подписываться, как только он научился писать» (там же, с. 24—25)²⁶. Но такая интерпретация значительно обедняет смысл того, что написано в грамоте. В Древней Руси к написанному и прочитанному относились с значительно большим вниманием, чем теперь. И если это подпись, то это еще — и прежде всего — обращение к Подателю всего — Богу и Творцу. Начав со слогов, юный новгородский ученик, таким образом, переходил к написанию целых фраз: «Господи, помози!..». Писал Anfим и тексты церковных песнопений: «Яко с нами Бог(г), услышите до послу, я(ко) же молочи твою на раба Твоего Бо...» (№ 207, с. 28). Начало данного текста взято из чинопоследования великого повечерия. Грамота, вероятно, написана по памяти «в классе» как задание, либо после Богослужения дома. Так от алфавита и слогов в процессе обучения письму ученик переходил к целым фразам и предложениям, старательно вдавливая, процарапывая их на дешевом писчем материале²⁷.

Употребление на раннем этапе обучения в качестве «пишущего» инструмента заостренного костяного или железного предмета своеобразно влияло на выработку почерка множества древнерусских писцов и сказалось на их продукции — рукописных книгах. На Руси очень долго в письменности сохранялся «полуустав», а скоропись, т. е. слитное написание слов и букв, появляется значительно позднее в связи с переходом на бумагу и гусиное перо. «Фигура новгородца, — говорит В. Янин, — к поясу которого пришеено неразлучное с ним орудие письма на бересте, стала известной в результате раскопок...»²⁸ «Только находка берестяных грамот сделала понятным загадочный консерватизм почерков на пергаменных рукописях: ведь они писались людьми, учившимися письму на бересте. Распространение же бумаги и гусиного пера убило письмо на бересте. Один интересный признак подтверждает это предположение. Выше было рассказано о привычке наших предков разных возрастов писать на церковных стенах... Так вот, задатней XV в. на штукатурке еще много, а в XVI в. на стенах не писали. Понятно почему: гусиным пером на стенке не напишешь, а железного писала у пояса уже нет»²⁹.

Такие писала, древнерусские «вторучки», в новгородской почве находят в небольшом количестве, начиная со слоев второй половины X в. А это также показатель распространения грамотности в новгородском обществе, что, в свою очередь, дает основание для пересмотра и новой интерпретации известного свидетельства архиепископа Новгородского Геннадия († 1505). Он писал: «Приведут кого грамоте горазда, и мы ему велим одны октени учти, да поставив его да отпушаю боржае, и научив как ему Божественная служба совершат; ино им на меня ропту нет. А се приведут ко мне мужика, и яз велю ему Апостол дати чести и он не умеет ни ступити, и яз ему велю Псалтырю дати и он и по тому едва бредет...»³⁰. Обращая внимание только на вторую половину приведенной фразы, некоторые ученые делали неутешительные выводы о состоянии образования на Руси в то время³¹. Между тем, Новгородский Святитель известен своей большой просветительной деятельностью³², и поэтому вполне может быть понятна его повышенная требовательность к духовенству. Кроме того, как отмечает Б. Санунов, речь идет о специфике выборности новгородского духовенства и о случаях, когда ставленники не получили признания Святителя³³. Факт широкого распространения грамотности увязывается также со всем комплексом достижений древнерусского человека в области литературы, храмового зодчества, иконописи того времени. Поэтому можно согласиться

с высказыванием Л. П. Жуковской, что «берестяные грамоты, найденные во время раскопок в Новгороде, совершенно безусловно свидетельствуют о широком распространении грамотности в Новгороде в XI—XV веках среди всех социальных групп населения, среди мужчин и женщин, а также о том, что грамоте древние новгородцы начинали учиться с самого раннего возраста и применяли при этом бересту»³⁴.

Таким образом, широкое распространение книжной и письменной культуры, можно сказать, было характерно для Древней Руси. И в этом отношении замечательной по своему содержанию является берестяная грамота, найденная в Новгороде в 1957 г., перевод которой гласит: «Поклон от Якова куму и другу Максиму. Купи мне, пожалуйста, овса у Андрея, если продаст, возьми у него грамоту. Да пришли мне чтения хорошего (Разрядка наша.— И. М.). Да возьми мне чтения доброго». С такой просьбой обращаются к сыну посадника — Максиму Онисифоровичу, жившему во времена преподобного Сергия, в эпоху Куликовской битвы (1380 г.). Максим, получатель грамоты, был ктитором новгородского Колмова монастыря, основанного, как предполагается, в 1392 г.³⁵ Мы не знаем о том, какая у него была библиотека, но возможность выбора «доброе чтение» говорит о многом: и о величине библиотеке, и о ее разнообразном содержании. В. Л. Янин замечает: «За строчками письма Якова, мы, вместе с ним жаждавшие «чтения доброго», увидели библиотеку Максима Онисифоровича, в которой среди дорогих пергаменных книг были, наверное, и дешевые берестяные»³⁶. Неизвестно, что было послано в ответ на просьбу, но мы знаем о книжных интересах русского общества того времени, о его духовном просвещении. Это было время особого подъема русского общества, осознания им своих духовных сил, истоки которых выдвигались в обращении к культуре Киевской Руси. Именно к этому времени относятся самые ранние списки различных произведений Киевского периода: Лаврентьевская летопись, содержащая труд преподобного Нестора Летописца; Киево-Печерский Патерик, «Слово о Законе и Благодати» митрополита Иларiona и др.³⁷ Это было время Возрождения, время обращения, как и на Западе, к античности с тою принципиальной разницей, что «русская античность» относится по времени к Киевскому периоду и имеет христианское содержание³⁸. В это же время древнерусская литература интенсивно пополнялась переводами аскетических произведений. «Когда переводываешь описание славянских рукописных собраний, бросается в глаза, что большинство сборников XIV в. (начиная с середины) и XV в. наполнено трудами Исаака Сирина, Аввы Дорофея, Симеона Нового Богослова, Иоанна Синайского (Лествичника), Филофея Синаита, Петра Дамаскина, Григория Синаита»³⁹. Одновременно наблюдается значительное увеличение числа основываемых монастырей на Руси⁴⁰. Ктитором одной из основанных в это время обителей был Максим Онисифорович. Конечно же, он послал «доброе чтение» обратившемуся к нему любителю книжной премудрости⁴¹.

Современником Максима был новгородец — автор берестяной грамоты № 128, написанной в четырех столбцах, из которых, в силу фрагментарности, можно прочесть первые три: «...чаем... Дево всяка слава тебе лепо, Дево песнь всяка духовная тебе лепо...; ...щим и грехов избавляющися тя величаем, сущую Матерь Сына Божия...; ...милость пребогатую и долгов избавляещи...» (№ 128, с. 62—63)⁴². Эта грамота — похвала Богоматери — также может являться школьным трудом молодого новгородца, жившего столетие спустя после Анфима. Но писали на бересте богослужбные песнопения не только дети, о чем может свидетельствовать первая берестяная книга, найденная в 1963 г., — давнишняя мечта археологов. Она содержит стихиры 1-го гласа на «Господи, воззвах» и на стиховне из Октоиха: «И(н)сус(у) Х(рис)ту як(о) особомь почиваемо. Г(оспод)и, благослови, от(че).

Вечерьная наша молитвы прими, Святы(и) Г(оспод)и, и подаже нам оставльное грехово, яко едино еси явльш во мирь воскресение.

Обидеть людие Сиона и обонить и дадить славу во Немьмь Воскресошьмоу п(з) мрт(в)ыхо, яко Ты еси Бogo наш избавльш ото безаконии нашихо.

Придть людие, поимо и поклонимся Х(рис)тоу, славящ Его святое Воскрсение, яко То еси Бo(го) наш избавляа ото безаконии нашихо.

Страстию Твоею о(т)ъ страсти свободихомося и Воскрсениемъ Твоимъ из пстления изыбхомъ. Г(оспод)и, слава Тобъ» (№ 419, с. 27).

Размеры берестяной книги невелики: 4,5×5,1 см; датируется она второй половиной XIII в. Издатели предполагают, что ее «текст был списан с достаточно ранней рукописи, палеографические особенности которой активно воздействовали на графику певшего... Найденная при раскопках книжечка была изготовлена, возможно, для священника, но вернее — для певчего» (там же).

К числу сравнительно целых текстов можно отнести следующую выписку из Священного Писания (XII в.): «Господи, услыши молитвою» (Пс. 101,2) (№ 462,

с. 57). Другие берестяные грамоты сохранили до нас церковно-богослужебные тексты относительно фрагментарно: «...го Слово Пло... чю аше на не азо... Господи, не ярости о...» (№ 331, с. 19)⁴³. В последних словах угадывается второй стих 6-го псалма пророка Давида. Еще более фрагментарен текст середины XIV в.: «...воему оспод...» (№ 182, с. 67). Издатели грамот пишут об этом: «Текст восстанавливается: «своему осподину» или (что менее вероятно) «твоему осподину». Исходных данных для интерпретации мало, но это может быть и текст песнопения, например: «Слава долготерпению Твоему, Господи!». Церковного содержания может быть грамота XII в.: «...ствъ с небесъ» (№ 518, с. 112).

Указанные примеры при всей своей фрагментарности и малочисленности по отношению к общему количеству грамот позволяют сделать некоторые обобщения. На бересте встречаются тексты Священного Писания, но исключительно те, которые имеют богослужебное употребление и по существу представляют собою песнопения служб. Сам же текст Священного Писания в то время писался на пергамене, позднее — на бумаге. В отличие от пергаменных Богослужебных книг для клиросного пользования, берестяные предназначались для индивидуального употребления⁴⁴.

Значительно больше материала дают нам берестяные грамоты о деятельности новгородского духовенства. Встречаются упоминания о новгородских святителях, причем самое раннее относится к XI в. А. Аршиховский и В. Борковский, издавая грамоту № 247, не отметили, что в ней упоминается о епископе (№ 247, с. 69—71). Но, как показал А. Горский, слово грамоты «епоу» имеет титул и означает новгородского епископа⁴⁵. Одна из ассоциаций, высказанных им в связи с данным текстом, есть предположение, что в грамоте может идти речь о восстании в Новгороде, поднятном волховом.

Неизвестный автор «бересты» первой половины XII в. в конфликтной ситуации объявляет, что он обратится к суду князя и владыки (№ 155, с. 34, 36). В грамоте XIV в. читаем: «...от попа ко Моисею. Воступися... я, хотя бы ти истеряти.. азо во томо. А дома пло...» (№ 489, с. 83—84). Отмечается, что имя Моисей очень редко употреблялось в Новгороде светскими людьми, принимая в этом случае, как правило, форму Мосей. Оно было преимущественно монашеским именем. Если Моисей умоляют о заступничестве, то надо думать, что он располагал для этого реальными возможностями и, следовательно, имел высокий сан. Во времена, к которым относится данная грамота, в Новгороде был один, известный летописцу, архиепископ Моисей († 1362; память 25 января), занимавший дважды Новгородскую кафедру (1326—1330 и 1352—1359 гг.). «Допустимо с некоторой степенью гадательности именно в нем видеть адресата грамоты № 489» (там же). В первой половине XV в. Новгородскую кафедру последовательно занимали архиепископы Симеон (1416—1421), Евфимий I (1424—1429), Евфимий II (1434—1458)⁴⁶. Кого-то из них имел в виду неизвестный автор, когда писал: «...слово за меня владыке ради Бога. А что я позвал...» (№ 244, с. 66—67).

Таким образом, все упоминания «берестяных» текстов о владыках связаны так или иначе с просьбами и, преимущественно, судебного характера. Как увидим ниже, подобные обращения делались и к представителям низшего духовенства, но чаще новгородское духовенство предстает в текстах берестяных свитков в свете своих бытовых нужд. В различных исторических трудах мы можем прочесть о церковных проблемах в той или иной епархии, но о повседневных нуждах приходского духовенства стало известно лишь благодаря находкам и публикациям берестяных грамот. В середине XIV в. один автор писал: «Се благослови, попе Максиме... село, а земля тому селу по зарубь (К)синофо... ему» (№ 368, с. 66—67). Этим же временем датируются сведения несколько конфиденциального характера: «Приказ (в смысле — наказ) от попадыи к попу. Что у тебя было, та пошло к Олани. А теперь распространяется Кирьяком. А теперь позаботься о том» (№ 538, с. 140)⁴⁷. Тексту грамоты № 293 предшествует знак креста. Грамота гласит: «От попа к Завиду. Десятнадцать гривнами на... две резаны это тебе. 5 гривен и 8 кун отдай жене Волотка... возми за себя. И кланяюся той гривне серебра» (№ 293, с. 123)⁴⁸. Упоминаются в берестяных грамотах сын священника — «Нъжилъ пълъвь» (№ 231, с. 54), «черница» Мария (№ 323, с. 13) и безымянный игумен: «Покло от Парфения к угумяну. Осподине, како есьмъ порядилесе, тако и живу. А Василке, село Пустош, вежу свезле, дворе 3 свезле. А Селоана вхыхъ се грозитье у Ладогу звати. Осподине, о всемъ томо понаболесе» (№ 359, с. 54). Более понятным для нас может быть следующее обращение к священнику: «Поклонь от Панфил к Мар(ни) и ко попу. Купите маслеца древняго да пришлите симь» (№ 173, с. 58). Имеется в виду один из сортов оливкового масла, употреблявшийся для горения в лампадах. Как теперь, так и в древности благочестивые люди возжигали лампы в храмах и дома перед святыми иконами. Иногда обращались к духовенству и с совершенно нежиз-

данной просьбой, например, за пшеном (№ 354, с. 44). Как наиболее авторитетным и уважаемым людям, представителям духовенства приходилось быть «послухами», т. е. свидетелями при написании «духовных» грамот-завещаний. Так, на рубеже XIV—XV вв. некий игумен Дномид был «послухом», когда его духовный сын, некий Моисей, писал свое завещание. Вместе с игуменом грамота называет «попа» Афанасия (№ 520, с. 115).

Древнерусские жилища, как правило, были деревянными; над ними возвышались каменные храмы — жилища Бога Живого. Храмы были сравнительно менее опасным местом во время частых пожаров. Это, а также святость места побуждали русского человека хранить некоторые свои вещи под церковным кровом. Чаше это осуществлялось благодаря сооруженной подклетей, «нижних полат» под храмом. Берестяные грамоты на примере конкретных текстов подтверждают наши представления о подобном значении древнерусских храмов. «Цолобите оть Смона к попу Ивану, — читаем мы в одной грамоте XV в. — Цобы еси моего москотьа моего перемострели, дадбы хорь не попортля. А я тоби, своему осподину, поломь бню в коробки. А послать есмь ключь Стопаномь. А помитка горносталь» (№ 413, с. 18). Иными словами, просителю нужно было в одном из новгородских храмов проверить коробку с изображением горносталя, чтобы ее содержимое не испортила моль. Несколько ранее датированная грамота гласит: «Приказ о(т) Сидора к Григории. Что оу подоклити оленнии, выдаи сторьжо в церквь. А что дви корьби Сидьрови...» (№ 275, с. 101). В силу всего сказанного неудивительно, что в грамотах к духовенству неоднократно упоминаются ключи (№ 177, с. 61; № 470, с. 65—66).

Предполагается, что грамота № 220 является записью покупки. В таком случае она свидетельствует, что около храмов могла совершаться торговля: «У попа на Черменце 2 горшка масла... А у Кирилла гороха четвертина, при церкви же святого Петра» (№ 220, с. 42). Имело духовенство в Древней Руси и непосредственное отношение к торговле. Не взирая на отрывочность текста следующей грамоты, в ней можно усмотреть основание такого утверждения: «Поклон... к попу. Послал... денег да... милотарского поллоктя, а... ского две трети. Омочи, пристригн, а краски послал. А пошли с теми же людьми. А пуговни на денгю сапожных. А я тебе кланяюся» (№ 536, с. 138). Здесь же нужно сказать о грамоте, написанной в конце XII — начале XIII в., которая, как предполагают, относится к переписке «кушцов складников»: «...ко Спирку. Если Матейка (еще) не взял пн, вложи ее (вместе) с Прусом ко мне. Я распродал олово, свинец и клепанье все. Мне уже не (нужно) ехать в Суздаль. Воску куплены 3 пн. А тебе (нужно) пойти сюда. Вложи олова красного примерно четыре безмена, (то есть) примерно два полотенца. А деньги собери поскорее» (№ 439, с. 44). Под словом «пн» в грамоте имеются в виду круги воска. Издатели отмечают: «Упоминание о покупке воска придает особую ценность грамоте, поскольку в ней речь идет об олове и свинце. В древней и средневековой цветной металлургии широко применялось литье по восковой модели» (там же, с. 43). Но возможна и другая интерпретация данного известия. Грамота найдена на усадьбе недалеко от храма святого Иоанна Предтечи на Опоках, вокруг которого жили купцы, торговавшие воском⁴⁹. Между тем, воск являлся экспортным товаром для древнего Новгорода, а в обмен получался цветной металл. В XVI в. архиепископ Новгородский Макарий (1526—1542), будущий Всероссийский митрополит, поставяя в Таллин в большом количестве воск, приобретает при этом серебро, олово⁵⁰. Получасмые им таким образом металлы могли использоваться во владычной мастерской на церковные нужды: изготовление окладов, крестов, украшений и т. д. Расцвет деятельности макарьевской мастерской в это время отмечается исследователями⁵¹. Указанный также в грамоте свинец употреблялся в древности на церковные нужды, а именно — для покрытия кровли храмов. Грамота датируется рубежом XII—XIII вв. Летописные свидетельства этого времени говорят: архиепископ Нифонт († 1156) «поби святую Софию свиньцем, всю прямь»⁵²; «покры владыка Новгородский Далмаг († 1274) святую соборную церковь Софию свиньцем, и дай ему Бог спасеная молитва и отпушение грехов»⁵³.

Таким образом, новгородский храм в древности наполнял все стороны жизни своих прихожан. Дом молитвы был также центром и повседневной жизни и деятельности новгородцев.

Все приведенные грамоты довольно фрагментарны; относятся они к разному времени и найдены в различных местах. Известно, например, несколько грамот конца XIII — первой половины XIV в. с усадьбы, где жило духовенство⁵⁴.

Наибольший же интерес представляет комплекс берестяных свитков, связанных с именем священника «Олисея Гречина», известного по новгородским летописям и которому в последнее время посвящено несколько опубликованных статей⁵⁵. Изве-

стно, что занимался он написанием книг, в мастерской при его доме не только писались иконы, но и делались оклады к ним, изготовлялась церковная утварь, шилось облачение. На его усадьбе найдено немало предметов языческого культа, что еще раз говорит о противодействии язычеству со стороны Церкви. Он дважды был одним из претендентов на Новгородскую кафедру, а впоследствии стал настоятелем Спасо-Хутынского монастыря.

Берестяные свитки говорят, что священник Елисей участвует в судебных разбирательствах и к нему обращаются за помощью (№ 502, с. 96—99)⁵⁶. К Гречину обращаются также с просьбой о написании икон: «Поклаянние от попа къ Грѣщину. Напиши ми шестокрилая анг(е)ла 2 на довоу икоунокоу, на верхю Деисусоу. И целоую тя. А Б(ог)ъ за мздою, или ладн всяя»; «От попа Минь ко Грѣщину. А бодн семо ко Петровоу денн съ икоунами с тримо»⁵⁷. Известны также грамоты, которые отображают композиции заказанных икон (552, 553)⁵⁸. По-видимому, к числу этих грамот следует отнести еще одну: «Петре-Евана, Маримьяна, Яна-Георгия, Федорь-Прокопия, Оводокья-Евана Рож(дест)во, Еоу...» (№ 506, с. 101). Издатели грамоты обратили внимание на различные падежи в именах и предположили, что в родительном падеже указаны новгородские храмы. В последней публикации данного текста обращено внимание лишь на имена, написанные в именительном падеже: «Петр празднуется 1 февраля, Мариамна — 17 февраля, Аппа — 3 февраля, Феодор — 8 и 22 февраля, Евдокия — 1 марта. Как кажется, имеются основания говорить в этом случае о системе февральских поминаний»⁵⁹. Но если это система поминаний, то непонятно, кто должен обращаться с молитвой к святой мученице Евдокии. Не проще ли, учитывая, что «Олсей Гречин» был художником, видеть в этом свитке запись имел заказчиков и соответственно названия икон?

«Гречин» известен был не только как иконописец, но и как фрескист, расписывавший храмы: Благовещения в Аркажах, надвратный храм в новгородском кремле, Спасский в Руссе и знаменитый Спасо-Нередицкий. Наиболее изучен последний из названных храмов, построенный и расписанный в конце XII в. Старшим мастером, расписывавшим его, является адресат вышеназванных грамот — грек Елисей. В храмовой росписи уникального памятника обращает внимание изображение святых, тезоименных пресвитеру, служившему тогда в этом храме, Новгородскому архиерею того времени и т. д.⁶⁰ Можно отметить еще такую интересную особенность. Чтобы поместить во всей полноте на западной стене небольшого по размерам храма изображение Страшного Суда, вместо непомешавшегося Сошествия во ад, рядом была изображена «Анастасия — носительница символического имени, которым восточное богословие обозначает Сошествие Христа во ад»⁶¹. Принадлежащее кисти Елисея изображение священномученика Петра Александрийского своим расположением в росписи алтаря предвосхитило иконографические образы, отраженные в «Эрминии» — позднейшем руководстве для иконописцев⁶². Сказанное не исчерпывает всех особенностей росписи данного храма, но и на основании этого мы вправе говорить об Елисее как замечательном живописце. Ему же принадлежит береста, на которой, как предполагают издатели, сохранился фрагмент проповеди (№ 507, с. 103)⁶³. Хотя, в силу значительной фрагментарности, текст грамоты не может представлять гомилетического интереса, но сам по себе факт написания проповеди на бересте весьма замечателен.

На усадьбе того же пресвитера Елисея найдено много поминальных записок, которые во время пожара на усадьбе могли попасть в землю, благодаря чему сохранились до нашего времени. Сохранились до нас и поминальные «разовые синодики», например, XVII в., написанные на бумаге⁶⁴. По форме они, можно сказать, напоминают берестяные, но тексты их оговаривают немаловажную особенность поминования, например: «усопших», «помянути заупокой», «помянути о здравии». Изучение поминальных записей священника Елисея позволило сделать заключение, что «в берестяных синодиках проявились специфические интересы черниц Людина конца и прежде всего Варварина монастыря. Надо полагать, что в конце XII — начале XIII в. живший на усадьбе А священник был связан с этим монастырем, а варваринские черницы относились к нему, как к своему духовному отцу, что могло случиться, если он священствовал в монастырском соборе»⁶⁵.

Остановимся на содержании некоторых берестяных синодиков, поскольку они могут дать материал для размышлений о русском благочестии. Грамота № 508 гласит: «Иосифъ, Онуфрию, милостивн на сна: София, Федосия, Улиана, Пелагия, Демитре(и), Павело, Оводокья, Офимно, Иоръги, Мирофа» (№ 508, с. 103). Исследователи отмечают, что память святых Иосифа и Онуфрия совершается 4 января и именно их имена написаны вначале, и к ним обращены молитвы за новгородцев, имена которых написаны затем. Не отрицая такого понимания смысла грамоты, нам, однако, представляется натянутой увязка ее с Месяцесловом. Обратимся к замеча-

тельному труду архиепископа Сергия (Спаского). 4 января совершается память святых апостолов, и среди них есть «Иосий, или Иосиф, прозываемый Варсавою, или Иустом (30 окт.)»⁶⁶. Но упоминаемый под этим числом ниже мученик Онуфрий — святой XIX века!⁶⁷ Все имена берестяных поминаний были суммированы исследователями и сведены в одну таблицу из следующих изображений: «При этом мы исходим из вероятности, что присущая Новгороду склонность к патрональным культурам побуждала прихожан обращаться чаще всего к святым, которые были тесно связаны с почитаемым ими современникам, живым или недавно умершим»⁶⁸.

Думается, однако, что в данном случае идет речь не о святых, тезоименитых «современникам». Русская агиология дает нам немало примеров обращения к святому или празднуемому священному событию, в день памяти которых произошло рождение или что-то знаменательное в жизни того или иного человека. Приведем некоторые из них.

В 996 г. равноапостольный князь «Владимер с малою дружиною изыде противу (печенегов.— И. М.), и съступившимся, и не мог стерпети противу, подъбег ста под мостом, ода укрыся противных; и тогда обещася Володимир поставити церковь Василеве свягата Преображенья, бе бо в ть день Преображенье Господня, егда еи бысть сеча»⁶⁹.

Когда митрополит Алексей († 1378) возвращался из Константинополя, на Черном море разыгралась сильная буря. Святитель усердно молился и дал обет: «Яко во ныже день аще в пристанище пристанемь и котораго аще прилучитъся свягата день в то имя създати церковь»⁷⁰. Данное обещание было исполнено строительством Спасо-Андрониковского монастыря. Куликовская победа, происшедшая на праздник Рождества Пречистой Богородицы, явилась причиной создания монастырей и храмов в честь этого праздника.

В Житии Московского митрополита Ионы читаем о том, как избавилась Москва от нашествия татар: «Скоро повеле (митрополит Иона.— И. М.) воздвигнути храм в память положения честныя ризы Пресвятыя Богородица на своем дворе в полате в едином угле в досках, и в той день смятошася погании от града побегоша, гоними неведомою силою Божию, а православнии христиане вси спасени быша»⁷¹.

Замечательное известие помещено в летописи под 1479 годом: «Того же лета июля месяца 11 заложил церкви камени Иоанна Златаустаго благоверныи и христоролюбивыи великии князь Иван, а прежебывшую древяную разбрав... поне же бо имя его наречено бысть, егда бывает праздник принесение Иоанна Златаустаго генваря 27, а в застенке тоа церкви повеле церковь другую учинити Тимофеа апостола, в той бо день родися»⁷².

Император Петр I родился в день празднования преподобного Исаакия Далматского, в честь которого сооружен был собор, украшающий набережную Невы.

В кафедральном Успенском соборе в Рязани 19 июля совершался молебен благоверному князю Роману, на день памяти которого пришла победа над французами в 1812 г.⁷³

Духовную связь с небом древнерусские летописцы очень четко ощущали и переплывали, отмечая, что то или иное событие совершилось такого-то лета, в такой-то день, на память такого-то святого. Так, выдающийся иерарх XVI в.— святитель Макарий был поставлен на Новгородскую архиепископскую кафедру «в неделю 4 поста, на память преподобнаго отца нашего Герасима, иже на Иордане»⁷⁴. Интересно, что из Макарьевской иконописной мастерской происходит икона «Герасим иже на Иордане со львом»⁷⁵.

В этом отношении замечательны и другие берестяные грамоты, в которых называются Ильин день, Проклов, Петров, Рождество и т. д.⁷⁶ Тем самым подтверждается наблюдение священника Павла Флоренского о культовом характере времени⁷⁷. Православная Церковь каждый день чтит память святых, обращаясь к ним во время богослужения.

Глубина новгородского благочестия, запечатленная в призывании святых, находила выражение и в других формах. Например, с приближением к концу земного бытия писалась духовная грамота: «Во имя Отца и Сына и Свягата Духа. Фетиния отход(я)...» (№ 28, с. 30); «...аго Духа. Се яз раб Б(ожий)» (№ 369, с. 67); «Се аз раб Божии Мосии пишу рукописание при своем животе...» (№ 519, с. 114). Подобные документы, как уже говорилось, составлялись в присутствии духовенства. При этом считалось долгом сделать вклад из своих имений на молитвенную память в монастырь или храм: «...А же нь будеть остатка детей моихъ, ино мои оучастокъ Зашело(н)скои земле с(вя)тому Николе на Струпини... А Кромеская и Вышекская земля с(вя)те(и) Б(огороди)ци на Дубровни», — читает в одной духовной грамоте на бересте (там же). Но вклады давались не обязательно при написании духовной грамоты. С таким фактом мы встречаемся, в частности, в грамоте первой поло-

вины XIV в.: «Покло(но) от Филкса ко Смену и ко Юргю. На Бозе полжено и на васо. Аже бу(дете) что прибытка во всяя будете, то вложи во церкове. А что буде надобе жене моеи, и ты, брате Смене, даи жене моеи. А азо тебе много кланяюся» (№ 414, с. 19—20).

Среди личного имущества новгородцев упоминаются в грамотах «чъстное древо» — крест (XI в.) (№ 246, с. 68)⁷⁸, «икона с гойтаном» (№ 500, с. 93). В грамоте XI в. автор говорит о возможности военных действий и просит молитв (№ 527, с. 128).

Многие исследователи отмечают светский характер содержания берестяных грамот. Например, академик Л. В. Черепнин говорит: «Бросается в глаза сравнительно ограниченное число записей на бересте церковного содержания. Большинство берестяных грамот носит светский характер и связано с землевладением, хозяйством, всевозможными гражданскими сделками, судебными спорами и т. д.»⁷⁹. Приведенный и рассмотренный выше материал позволяет нам высказать несколько иную точку зрения. Берестяные грамоты — это культурный срез, который существенно отличается от книжно-письменного, известного до этого. Его можно назвать бытовым по содержанию и потому, что его материал не предполагал длительного использования и употребление. Поэтому удивляться приходится не столько тому, что берестяные грамоты носят светский характер, сколько тому, что и в них мы находим немало сведений о духовной жизни новгородцев, о церковных событиях того времени и пр. Уместно вспомнить здесь высказывание Б. Сапунова: «Ошибка многих библиотечных и музейных работников заключается в том, что по степени сохранности той или иной книги, того или иного памятника они непосредственно судят о степени их распространения в древности. Скорее надо предполагать обратную картину: наиболее популярные, наиболее читаемые книги именно в силу своей распространенности и «читаемости» сохранились значительно хуже»⁸⁰. Можно думать, что береста с церковно-бogosлужебными текстами, в силу благоговейного отношения к ним, могла попасть в землю исключительно в чрезвычайных обстоятельствах: при пожаре, разорении и т. д. Поэтому утверждения исследователей, что в древности грамоты рвали и бросали, нужно принимать с известным ограничением.

Данная работа являет собою первую попытку осмысления содержания берестяных грамот в контексте русской церковной истории, и потому она не претендует на исчерпывающий охват материала и полноту интерпретации грамот. Дальнейшее всестороннее их изучение — дело будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ А. Арциховский, М. Тихомиров. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1951 г.). М., 1953, с. 13. А. В. Арциховский, руководитель археологической экспедиции в другом месте писал: «Чем больше будет раскопок, тем больше они дадут драгоценных свитков березовой коры, которые станут такими же источниками для истории Новгородца Великого, какими для истории эллинистического и римского Египта являются папирусы» (А. Арциховский. Новые открытия в Новгороде.— «Вопросы истории», 1951, № 12, с. 79).

² Л. Черепнин. Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М., 1969, с. 12. Там же (с. 4—14) библиография берестологин.

³ Д. Адамский. История новгородских открытий.— «Вопросы истории», 1971, № 6, с. 49.

⁴ В. Янин. Я послал тебе бересту... Изд. 2-е. М., 1975, с. 31.

⁵ И. Вайнер, В. Каховский, Ю. Криснов. Береста с надписью из Чебоксар.— «Советская археология» (далее: «СА»), 1971, № 3, с. 269—274; Л. Костюхина, М. Шенкина. Палеографическое описание фрагментов бересты из раскопок в Чебоксарах.— Там же, с. 275.

⁶ В. Трояновский. В глубину веков.— «Известия», 8.IV.1981, № 83 (19759), с. 6.

⁷ А. Левина. Поклон от предка к...— «Комсомольская правда», 21.VIII.1981, № 192 (17198), с. 4.

⁸ Русская историческая библиотека. Т. VI. Памятники древнерусского канонического права. Ч. I. Памятники XI—XV вв. Изд. 2-е. СПб., 1908, стб. 40.

⁹ Я. Шапов. Кирик Новгородец о берестяных грамотах.— «СА», 1963, № 2, с. 252.

¹⁰ Там же, с. 253.

¹¹ П. Казанский). Прендобного Носифа Волоколамского отвещание любозаорных и сказаше вкратце о святых отцех, бывших в монастырех, иже в Рустех земли сущих.— ЧОИДР, 1847, № 7, смесь, с. 4; Великие Мшени-Четыи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. 1—13. СПб., 1868, стб. 550; Сказания о рус-

ских и славянских святых, извлеченные из Великих Миней Четых. Ч. 1. СПб., 1868, с. 242.

¹² А. В. Карташев. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. Париж, 1959, с. 476.

¹³ См.: ГИМ, собр. П. Н. Шукшина, № 853. Слово о брадонебритии, купно и брадонебритии. XVIII в., 17,5×10,5 см. На последнем листе книги (л. 9 об.) конечная фраза обрывается на полуслове: «Исиде богине египтской не служим: в кашпцах их скверных жертв не приносим, молит...» Таким образом, в наличии сохранилась только первая тетрадь бывшей некогда целой книги. Там же в собрании А. П. Бахрушина имеется значительно большая по объему и формату берестяная книга (№ 28. Старообрядческий полемический сборник. XVIII в., (22×17 см), 48 л.+3 л., сохранившихся фрагментарно). Обе рукописи из бересты написаны чернилами, поздним полууставом. В Библиотеке Академии Наук хранится Псалтирь XIX в., написанная на бересте (БАН. I.1.45).

¹⁴ Н. И. Соколов. К вопросу о тверских берестяных грамотах.— «СА», 1971, № 3, с. 268—269.

¹⁵ В. Н. Щепкин. Учебник русской палеографии. М., 1918, с. 10.

¹⁶ Основная публикация: А. Арциховский, М. Тихомиров. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1951 г.). М., 1953, грамоты 1—10; А. Арциховский. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1952 г.). М., 1954, грамоты 11—83; А. Арциховский, В. Борковский. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1953—1954 гг.). М., 1958, грамоты 84—136; А. Арциховский, В. Борковский. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1955 г.). М., 1958, грамоты 137—194; А. Арциховский, В. Борковский. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1956—1957 гг.). М., 1963, грамоты 195—318; А. Арциховский. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1958—1961 гг.). М., 1963, грамоты 319—405; А. Арциховский, В. Янин. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1962—1966 гг.). М., 1978, грамоты 406—539. Далее цитация этих изданий сокращенно: номер грамоты и страница соответствующего издания.

¹⁷ Палеографический и лингвистический анализ новгородских берестяных грамот. М., 1955. Один зарубежный исследователь в своей статье, в которой, по его мнению, все вещи называются «своими именами» (?!), не отрицая важности берестяных грамот, считает, что они однако, дали «очень мало в смысле пополнения наших знаний о языке эпохи» (А. В. Исаченко. Если бы в конце XV века Новгород одержал победу над Москвой.— Wiener Slavistisches Jahrbuch, 1973, т. 18, S. 51).

¹⁸ Н. П. Панкратова говорит: «Наиболее ранними из имеющихся в нашем распоряжении частных писем являются новгородские берестяные грамоты. Из 405 опубликованных грамот с 1953 по 1961 г. частных писем — 205, включая отрывки» (Н. Панкратова. Из истории частной переписки на Руси.— В кн.: Изучение русского языка и источниковедение. М., 1968, с. 135).

¹⁹ Е. А. Рыбина одну из глав своей работы назвала: «Берестяные грамоты как источник по истории новгородской торговли» (Е. Рыбина. Археологические очерки истории новгородской торговли X—XIV вв. Изд. МГУ, 1978, с. 85—102).

²⁰ В. Буров. Заметки о новгородских берестяных грамотах.— «СА», 1979, № 1, с. 218—227.

²¹ В. Буров. Новгородские свадебные документы XIV в. на бересте.— В кн.: Археографический ежегодник за 1977 год. М., 1978, с. 86—87; А. Арциховский. Берестяная грамота № 526.— В кн.: Древняя Русь и славяне. М., 1978, с. 295—299; А. Куза, А. Медынцева. Заметки о берестяных грамотах.— В кн.: Нумизматика и эпиграфика. Т. 10. М., 1974.

²² А. Хорошев говорит: «В постоянно увеличивающемся объеме берестяной коллекции в последнее время приобретает значение группа грамот, связанных с деятельностью новгородских священников» (А. С. Хорошев. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. Изд. МГУ, 1980, с. 9). И действительно, по мере необходимости он ссылается на тексты грамот, но данная проблематика не является у него темой самостоятельного исследования.

Лишь частично данной проблематики коснулся Л. В. Черепнин. Один из параграфов девятого очерка его исследования о берестяных грамотах имеет название: «Язычество и христианство» (Л. Черепнин. Цит. соч., с. 389—393).

²³ Полное собрание русских летописей, т. 1. Лаврентьевская и Троицкая летописи. СПб., 1846, с. 51.

²⁴ В. Виноградов. Жития древнерусских святых как источник по истории древнерусской школы и просвещения.— «Богословский вестник», 1915, март, с. 522—590; апрель, с. 774—796; май, с. 110—123.

²⁵ Известны и «анонимные» берестяные грамоты, содержащие полностью или частично алфавит, слога, ряды цифр (№ 330, с. 17—18; № 342, с. 29—30; № 444, с. 46—47; № 460, с. 56—57; № 485, с. 78).

²⁶ Много подобного рода надписей, и также древних, имеется на стенах новгородского собора святой Софии, Премудрости Божией (А. А. Медынцева. Древнерусские надписи новгородского Софийского собора XI—XIV вв. М., 1978, с. 63, 67, 68, 79, 82, 87, 90), в киевских пещерах (Настольная книга священнослужителя. Т. 2. Месяцеслов (сентябрь—февраль). Изд. Московской Патриархии. М., 1978, с. 133), в киевском Софийском соборе (С. А. Высоцкий. Средневековые надписи Софии Киевской. (По материалам графики XI—XVII вв.). Киев, 1976, с. 25).

²⁷ В. Л. Янин отмечает, что «только две грамоты оказались чернильными. Одну нашли в 1952 году, и до сих пор она разделяет судьбу кремлевских грамот, с величайшим сопротивлением поддаваясь усилиям криминалистов прочитать ее. Эта грамота найдена тринадцатой. Другая чернильная грамота № 496 обнаружена в 1972 году» (В. Янин. Цит. соч., с. 29).

²⁸ Там же, с. 44.

²⁹ Там же, с. 226—227. См. также: В. Янин. Берестяная почта столетий. М., 1979, с. 77.

³⁰ Акты исторические. Т. I. СПб., 1841, с. 147; Н. Новиков. Древняя российская вивлиофика. Ч. 14. Изд. 2-е. М., 1790, с. 246.

³¹ Известен в этом отношении скепсис Е. Голубинского (см.: Е. Голубинский. История Русской Церкви. М., 1901, т. I, ч. 1, с. 701—727; т. II, ч. 2, с. 127—132).

³² См.: Свящ. Л. Веретенников. Святитель Геннадий, архиепископ Новгородский.— «ЖМП», 1981, № 6, с. 69—78.

³³ Б. Сапунов. Книга в России в XI—XIII вв. Л., 1978, с. 194, прим. 3. Срав.: А. Арциховский, В. Борковский. Новгородские грамоты на бересте. М., 1958, с. 8.

³⁴ Л. Жуковская. Новгородские берестяные грамоты. М., 1959, с. 85.

³⁵ В. Янин. Новгородская феодальная вотчина. (Историко-генеалогическое исследование). М., 1981, с. 17; Заметки о новгородских берестяных грамотах.— «СА», 1965, № 4, с. 112.

³⁶ В. Янин. Я послал тебе бересту..., с. 195.

³⁷ Д. Лихачев: 1) Национальное самосознание Древней Руси. М.—Л., 1945, с. 76; 2) Культура Руси эпохи образования русского национального государства. Л., 1946, с. 19—20, 45; 3) Культура русского народа X—XVII вв. М.—Л., 1961, с. 42—44.

³⁸ Г. Прохоров. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы.— В кн.: Куликовская битва и подъем национального самосознания. ТОДРЛ, т. 34. Л., 1979, с. 4.

³⁹ Г. Прохоров. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.— В кн.: Литературные связи древних славян. ТОДРЛ, т. 23. Л., 1968, с. 103. См. также: Д. Лихачев. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV — начало XV в.). М.—Л., 1962, с. 33—34.

⁴⁰ В. Иконников. Опыт исследования о культурном значении Византии в Русской истории. Киев, 1869, с. III.

⁴¹ Важным является и замечание, что эпоха, когда была написана данная грамота с просьбой о прислании «доброто чтения», известна «самым большим количеством грамот по сравнению с другими периодами» (А. Коновалов. Периодизация новгородских берестяных грамот и эволюция их содержания.— «СА», 1966, № 2, с. 66).

⁴² Л. В. Черепнин назвал текст этой грамоты «памятником церковной православной идеологии» (Л. Черепнин. Цит. соч., с. 391).

⁴³ На усадьбе, где была найдена эта грамота, обнаружен также небольшой сосуд для святого Мира, небольшие берестяные грамоты-ярлыки: «Еванове попове» (№ 319); «Марин черницы» (№ 323). Все это свидетельствует, что данная усадьба в Новгороде в конце XIII — начале XIV в. принадлежала духовенству (см.: В. Янин. Я послал тебе бересту..., с. 97).

⁴⁴ В грамоте конца XII — начала XIII в. есть такая фраза: «от отрошнна ко Гю(ргю)... оу Михалѣ отбаран... ло вшна Велеса... добра же мехе од...» (№ 225, с. 47). Издатели отмечают, что здесь «для толкования мало данных». Л. В. Черепнин же, сославшись на текст Евангелия от Матфея (9, 17) о невливание молодого вина в ветхие меха, предполагает, что «речь идет о языческом (?) празднестве» (Л. Черепнин. Цит. соч., с. 390).

⁴⁵ А. Горский. Некоторые итоги, задачи и перспективы изучения новгородских берестяных грамот.— «История СССР», 1970, № 6, с. 138.

⁴⁶ П. Строев. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877, стб. 35.

⁴⁷ Возможно, нечто аналогичное имеется в виду и в грамоте № 394 второй половины XIII в.

⁴⁸ Этот же отличается и грамота № 9 — письмо от Гостыя к Василию. «Интересной особенностью является крест, поставленный в начале письма, как в грамоте Мстислава Юрьеву монастырю 1130 г.» (№ 9, с. 40). Написание креста предшествует тексту и в некоторых других грамотах.

⁴⁹ А. Хорошев. Цит. соч., с. 137.

А. В. Куза и А. А. Медынцева, комментируя грамоту № 260, где упоминается священник («...у попа Михаила возми полорубря, 10 лососей...»), считают, что у новгородских рыбаков конца XIV в. также был патрональный храм (А. Куза, А. Медынцева. Указ. ст., с. 228—229).

⁵⁰ В. Дорошенко. Торговля крупного таллинского купца в XVI веке. (По торговой книге О. Элерса 1534—1541 гг.).— Известия АН Эстонской ССР. Т. 18. Общественные науки. 1969, № 4, с. 334—343.

⁵¹ Г. Бочаров, Н. Горина. Об одной группе новгородских изделий конца XV и XVI века.— В кн.: Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977, с. 303.

⁵² ПСРЛ, т. 3. Новгородские летописи. СПб., 1841, с. 11.

⁵³ Там же, с. 220.

⁵⁴ В. Янин. Я послал тебе бересту... с. 97.

⁵⁵ В. Янин: 1) На Черницкой улице — XII вк.— «Знание — сила», 1978, № 10, с. 24—26; 2) Открытие художественной мастерской XII века в Новгороде.— В кн.: Памятники Отечества. М., 1979, кн. 4, с. 299—309; 3) Его звали Одисей Гречин.— «Неделя», 1979, № 52, с. 20—21; 4) Открытие мастерской художника XII в. в Новгороде.— «Вестник АН СССР», 1980, № 1, с. 112—121; Б. Колчин, А. Хорошев, В. Янин. Усадьба новгородского художника XII в. М., 1981. См. также: В. Янин. Берестяные грамоты древнего Поволжья.— «Наука и жизнь», 1982, № 3, с. 36—38.

⁵⁶ См.: Б. Колчин, А. Хорошев, В. Янин. Указ. соч., с. 136—142; А. Хорошев. Цит. соч., с. 116. О судебной деятельности духовенства говорится и в других берестяных грамотах: №№ 87, 276 (Л. Черепнин. Цит. соч., с. 329).

⁵⁷ Б. Колчин, А. Хорошев, В. Янин. Цит. соч., с. 142, 143.

⁵⁸ Там же, с. 145, 147.

⁵⁹ Там же, с. 53.

⁶⁰ Там же, с. 162—163.

⁶¹ М. Мурьянов. К символике нердницкой росписи.— В кн.: Культура средневековой Руси. Л., 1974, с. 169. См. также: М. Мурьянов. Этюды к нердницким фрескам.— «Византийский временник». Т. 34. М., 1973, с. 212—213.

⁶² Дняк. П. Веретенников. Священномученик Петр, архиепископ Александрийский.— «ЖМП», 1979, № 10, с. 68, прим. 31.

⁶³ Отрывок проповеди содержит и следующая грамота, датируемая серединой XIV в.: «...хо слзы проливаюте предь Богомъ. За то гне Божии на васо меще, поганыи. А ныне покаетесь того безакошия. А на то дело окаенос немного поводити. А тых бы хотя и не постыдетися» (№ 317, с. 151; Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981, с. 522, 523). Л. В. Черепнин говорит об этом тексте: «Новгородский летописец отмечает в 40-х годах XIV в. проявление иконоборческого движения. Не против ли этих еретиков направлено рассмотренное выше поучение?» (Л. Черепнин. Цит. соч., с. 392). Если это так, то мы встречаемся с фактом живой проповеди, направленной на обличение современных проповеднику заблуждений.

⁶⁴ БЛН, 33. 15. 241—244.

⁶⁵ Б. Колчин, А. Хорошев, В. Янин. Цит. соч., с. 56.

⁶⁶ Архиеп. Сергей. Полный Месяцеслов Востока. Т. 2. Святой Восток. М., 1876, с. 3.

⁶⁷ Там же, с. 5.

⁶⁸ Б. Колчин, А. Хорошев, В. Янин. Цит. соч., с. 54. Обширный материал о почитании на Руси тезоименитых святых до сих пор ждет своего исследователя. Попутно хочется отметить, что общеринятое и распространенное поздравление именинников с «днем Ангела» в день празднования Церковью тезоименитого святого (!) является неверным по существу. Употребляя не то слово, мы тем самым подменяем и сами понятия. Между тем Церковь определила для прославления Небесных Сил в недельном круге пощедельник, а в годовом — Собор Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных.

⁶⁹ ПСРЛ, т. 1, с. 53—54.

⁷⁰ Н. Тихонравов. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892, отд. 2, с. 34; Памятники литературы Древней Руси. XIV—середина XV века. М., 1981, с. 378, 379; см. также: Прот. А. Глушаков. Московский святитель Алексей, вся Россия чудотворец.— «ЖМП», 1981, № 5, с. 69.

⁷¹ ГИМ. Син. № 790. Великая Макарьевская Четья Мишея, XVI в., л. 953 об.; см. также: ПСРЛ, т. 21, ч. 2. СПб., 1913, с. 422.

⁷² ПСРЛ, т. 25. Московский летописный свод конца XV века. М.—Л., 1949, с. 323. В этом смысле становятся понятными слова блаж. Михаила Клопского, когда он, провидев рождение Иоанна III, «внезапу начат звонити в колоколы, и мнози люди спидошася. Он же уродствуя бяше и всем людем Великого Новаграда и самому пастырю их, великому архиепископу Еффилию, явственно вопия и глаголаше сице: «Днесь во преславном граде Москве у великаго князя Василия Васильевича родися сын, князь великий Тимофей, суще же имя ему Иван» (ПСРЛ, т. 21, ч. 2. СПб., 1913, с. 528). Некоторые события из жизни Василия III, сына Иоанна III, нашли отражение в росписи кремлевского Благовещенского собора, в частности, в изображениях святых, на дщи памяти которых пришлось начало его княжения, и т. д. (Г. Соколова. Роспись Благовещенского собора. Л., 1969, с. 5).

⁷³ Симон, архиеп. Рязанский и Касимовский. Святой благоверный князь Роман, Рязанский страстотерпец.— «ЖМП», 1979, № 12, с. 66.

⁷⁴ ПСРЛ, т. 4, ч. 1, вып. 3. Л., 1929, с. 542.

⁷⁵ В. И. Антонова, Н. Е. Мнева. Каталог древнерусской живописи. Т. 2. М., 1963, с. 126—127, табл. 33.

⁷⁶ См.: № 62, с. 63; № 134, с. 73; № 144, с. 24; № 389, с. 90; № 417, с. 23; № 463, с. 59; № 496, с. 89; № 514, с. 110.

⁷⁷ Свящ. П. Флоренский. Из богословского наследия.— «Богословские труды», сб. 17. Изд. Московской Патриархии. М., 1977, с. 133.

⁷⁸ Л. В. Черепнин предполагает, впрочем, что в грамоте идет речь не о кресте, а о том, что перед святым крестом была произнесена клятва (Л. Черепнин. «Русская Правда» и новгородские берестяные грамоты.— «Вопросы истории», 1969, № 2, с. 64).

⁷⁹ Л. Черепнин. Новгородские берестяные грамоты как исторический источник, с. 393. Об этом же говорят А. Арциховский и В. Борковский — издатели берестяных грамот. См. также: В. Янин. Я послал тебе бересту..., с. 196—197.

⁸⁰ Б. Сапунов. Книга в России в XI—XIII вв. Л., 1978, с. 153.

ЦЕРКОВНО-ПЕСНОТВОРЧЕСКИЕ ТРУДЫ ИНОКИНИ КАССИИ

В последовании утрени Великой Субботы перед текстом канона дня имеется указание об авторской принадлежности этого замечательного произведения церковной письменности и сообщается, что ирмосы с первой по пятую песнь канона являются творением Кассии. «Ирмосы же, — читаем в этом указании, — творение жены некия, Кассии именуемая»¹.

С именем Кассии мы встречаемся не только на страницах Троицы Постной, обозначение ее трудов имеется и в различных службах Минеи, причем здесь указываются уже не ирмосы, а написанные Кассией стихиры. Обычно они обозначаются следующим образом: указание порядка стихиры (на «Господи, воззвах» на хвалитех и др.), глас, на который эти стихиры исполняются, и, наконец, имя автора, которое обычно содержит надписание: «Кассии монахини». Если стихир, принадлежащих творчеству монахини Кассии, в определенном разделе Богослужения несколько, они надписываются: «тояже Кассии».

В службе утрени Великой Среды на стиховне, на «Слава, и ныне» положен самогласен (гл. 8) — стихира, которая повторяется и на вечерни Великой Среды, на «Господи, воззвах»: «Господи, яже во многия грехи впадшая жена...». Стихира эта особенно выделяется в своем надписании как «творение Кассианы инокини»².

Из приведенных обозначений становится очевидным, что «жена некая, Кассия именуемая» была инокиней, посвятившей труды свои Богу, что труды эти приняла Церковь и обозначила их особо, усвоила им наименование «творение» — творчество, труд.

Торжественная стихира вечерни Рождества Христова на «Господи, воззвах» (на «Слава, и ныне») кратко обозначена как творение известной в песнотворческом делании Кассии всего одним словом — «Кассино»³.

Таковы те труды, которые сохранила церковная Богослужебная письменность и которые связаны с именем «жены некия Кассии». Впрочем, как указывает исследователь песнопевцев Греческой Церкви — архиепископ Черниговский Филарет⁴, кроме упомянутых, имеются отдельные труды инокини Кассии, которые не надписаны в наших богослужебных книгах.

Тот же Преосвященный Филарет, приводя разбор гимнографических трудов отцов Православной Церкви, дает несколько параллельных имен инокини Кассии, называя ее Кассианой, Икасией, и указывает, что она подвизалась в начале IX века⁵.

Анализируя период Византийской империи, в который жила инокиня Кассия, профессор Московской Духовной Академии А. П. Голубцов в своих чтениях по литургике⁶ говорит о нем как о времени, в которое наблюдалось чрезвычайно высокое развитие гимнографического церковного творчества. Он указывает, что в то время создавали церковные гимны не только монашествовавшие, но и миряне, имевшие церковное образование и владевшие даром слова. Упоминаются при этом императоры Лев Мудрый (866—912) и Константин Порфирородный (905—959) как известные церковные песнописцы. Свои труды вкладывали в дело церковного песнотворчества и образованные женщины того времени. Однако только труды инокини Кассии были удостоены того, чтобы быть принятыми Церковью в чин Богослужения. Этот исторический отрезок времени профессор Петербургской Духовной Академии И. А. Карабинов⁷ характеризует как начало второго периода византийской церковной поэзии, которому свойствен переход церковного творчества с Востока на Запад и, главным образом, в Константинополь, где и определялось к описываемому времени значительное количество церковных песнописцев.

Инокиня Кассиана, или монахиня Кассия, как она именуется в церковных произведениях, представляется замечательной личностью своей эпохи, человеком, выделяющимся по своему общественному положению, образованию и уму. О ней имеются упоминания у византийских историков Феофана, Зонары и других (см.: *Филарет*, архиепископ Черниговский. Исторический обзор песнопевцев...). Излагается историками событие жизни блаженной Кассии, в результате которого она, женщина из высших слоев общества, обладавшая красотой, умом и тонким воспитанием, избрала монашескую жизнь. Описывается, что в юности в числе одиннадцати девиц блаженная Кассия была представлена к двору Феофила для того, чтобы будущий император избрал из них себе невесту. Феофил, по преданию, держал при этом в руке золотое яблоко, которое должен был вручить своей избраннице. Подойдя к Кассии, он сказал: «От жены произошло все злое». Кассия с присущей ей смелостью, остроумием и находчивостью ответила Феофилу: «От жены же произошло все лучшее». Это замечание смутило императора, он отошел от Кассии и подал яблоко Феодоре, которая, таким образом, стала его супругой⁸.

Блаженная Кассия, пережив случившееся, нашла в себе силы стать выше своих мирских ожиданий. Она оставила мир, построила на имевшееся состояние монастырь, в котором приняла монашеское пострижение, и всю жизнь посвятила составлению церковных песней, стихир и канонов. Профессор И. А. Карабинов⁹ указывает, что Кассия была игуменней своего монастыря. Не имеется точных данных о том, дожила ли блаженная до 842 года, когда после смерти Феофила, последнего иконоборца, было восстановлено иконопочитание в царствование сына его Михаила. Во всяком случае имеются указания, что при императоре Феофиле и его сыне Михаиле блаженная Кассия писала каноны, стихиры и другие духовные произведения.

В статье С. С. Аверинцева и А. Я. Сыркина¹⁰ свидетельствуется, что «творчество поэтессы Кассии — интересное историко-культурное явление эпохи». Авторы указывают, что Кассия выступала в литературе с одностопными и двустопными ямбическими предложениями, признают также, что хотя Кассия и была светски образованной женщиной, однако она «чуждается классических реминисценций...»

В настоящее время в Богослужбных книгах (Триоди и Минеях) сохранилось относительно небольшое количество творений инокини Кассии. Имеются, между прочим, указания Феодора Продрома, что в каноне Великой Субботы блаженной Кассией первоначально были написаны не только ирмосы, но и тропари первых пяти песней. Однако позднейшие составители служб сочли неудобным оставить в церковном употреблении канон, написанный женщиной, поэтому было поручено Марку, епископу Идрунтскому (или Отрантскому) составить тропари указанных песней канона. Оставлены были в этом произведении только ирмосы блаженной инокини Кассии (см. цит. труд архиепископа Филарета).

Не исключено, что и с другими Богослужбными произведениями Кассии могло произойти подобное же, почему в настоящее время имеется относительно малое число ее творений. Это соображение тем более достоверно, что Преосвященный Филарет¹¹, ссылаясь на мнение Кодина, указывает, что в свое время блаженной Кассией было написано *много* канонов, стихир и других сочинений.

К произведениям инокини Кассии в настоящее время относятся:

1. Ирмосы первых пяти песней канона утрени Великой Субботы.

Профессор И. А. Карабинов¹² указывает, что на каждую из этих песней Кассией написано по одному ирмосу и по два неакростихованных тропаря. В своем первоначальном виде это произведение хранится в Пентикостарии Лавры святого Афанасия (X—XI вв.) и в Триоди Барберниновой библиотеки XI века.

2. Стихира на «Слава, и ныне», на «Господи, воззвах» вечерни Рождества Христова: «Августу единоначальствующую на земли...».

3. Стихира на стиховне утрени и на «Господи, воззвах» вечерни Великой Среды: «Господи, яже во многия грехи впадшая жена...».

4. Стихира на стиховне вечерни в день Рождества Предтечи и Крестителя Господня Иоанна — 24 июня.

5. Две стихиры на хвалитех утрени в день памяти пяточисленных мучеников — 13 декабря.

Преосвященный Филарет упоминает также стихиры в день памяти святых мучеников Гурия, Самона и Авива — 15 ноября, которые не надписаны именем Кассии в славянском тексте Минеи, но обозначены в греческой Минеи¹³.

У профессора И. А. Карабинова¹⁴ имеется указание, что инокине Кассии в стихирарях приписываются стихиры в Неделю мытаря и фарисея: «Вседержителю Господи, вем, колико могут слезы...» (на вечерни) и «От дел похваленьми, фарисеа оправдающа себе...» (на утрени).

Учитывая, что в рукописных стихирарях Ватопедского и Иверского монастырей относительно этих стихир нет указаний на авторство Кассии, И. А. Карабинов¹⁵ предполагает вместе с тем, что при переписке стихир могли быть допущены ошибки и склоняется к тому, чтобы считать их трудами блаженной Кассии.

Историки высоко оценивали богослужебные произведения инокини Кассии, говоря, что они «достойны полного удивления».

Пресвященный Филарет также свидетельствует, что в писаниях монахини Кассии содержатся «ученость и приятность». Он обращает особое внимание на стихиру блаженной Кассии в день праздника Рождества Христова («Августу единоначальствующу...») и стихиру Великой Среды и говорит: «Сколько первая торжественна и важна, столько другая полна глубоких чувств сокрушения...»¹⁶.

В исследовании содержания творений Троицы Постной профессор И. А. Карабинов¹⁷ упоминает, что стихирари приписывают блаженной Кассии значительное количество самогласных стихир на различные праздники. Тот же автор, ссылаясь на свидетельство хрониста Георгия Амартола, говорит, что «Икасия оставила многие сочинения...». Георгий Амартол также свидетельствует и о том, что стихира «Господи, яже во многия грехи...» принадлежит творчеству инокини Кассии.

* * *

В этом очерке нам представляется необходимым, по возможности, дать анализ трудов инокини Кассии, дошедших до настоящего времени, как со стороны их внешней формы, так и со стороны содержания их. Приходится высказать сожаление, что до нашего времени дошли не все труды блаженной, и потому наша попытка восстановить творческий облик этой единственной в своем роде инокини-гимнографа обречена на условную неполноту, тогда как ее современники, которые знали значительно большее число ее творений, могли свидетельствовать о них значительно целостнее.

Рассматривая внешнюю композицию трудов блаженной Кассии, следует указать, что стихиры, составленные ею, значительны по размеру. Таковы стихиры: на утрени Великой Среды¹⁸; в день памяти пятичисленных мучеников (хвалитная на утрени, на «Слава», гл. 4)¹⁹, на стиховне (на «Слава», гл. 8) вечерни праздника Рождества святого Иоанна Предтечи²⁰. Возможно, что блаженной инокине-гимнографу давалось ограниченное число песней, которые принимались к церковному употреблению, и она должна была вложить в одну стихиру все те мысли и образы, которыми хотела отметить то или иное церковное праздничное событие.

Наряду с указанной особенностью стихир, принадлежащих творчеству инокини Кассии, следует одновременно отметить, что созданные ею прмосы отличаются, напротив, чрезвычайной краткостью, легкостью и вместе с тем глубиной излагаемой мысли. Таким образом, блаженная Кассия, по-видимому, очень тонко чувствовала, к какому церковному гимну следует применить ту или иную форму внешнего выражения, почему, например, структура ее стихир Великой Субботы чрезвычайно отличается от созданных ею прмосов канона того же дня²¹.

К числу внешних приемов, которые были использованы блаженной Кассией в ее гимнографическом творчестве, следует отнести употребляемый ею метод диалектического противопоставления одних явлений другим. Этот метод наиболее отчетлив в ее знаменитой стихире на Рождество Христова, где блаженная, свидетельствуя о единоначалии Августа, говорит о прекращении многоначалия людей. Используемый метод необходим Кассии для того, чтобы, переходя к таинству Рождества Христова, тем глубже и проникновенней уверить

нас, что вочеловечением Христовым упразднилось многобожие идолов и мы стали единым царством, под единым владычеством Божества, иными словами, ей опять необходима диалектика.

Для заключения своего высокого богословствования блаженная Кассия в этой праздничной стихире дважды употребляет термин о написании. Но, признавая перепись — написание кесаря как внешнее событие, сопутствующее Рождеству Христову, она как христианка с радостью утверждает о духовном написании нашем именем вочеловечившегося Христа, то есть опять дает противопоставление.

Вот текст этой непревзойденной по своей красоте, высокому торжеству и прекрасной внешней форме стихире: «Августу единоначальствующу на земли, многоначальне человекоев преста. И Тебе вочеловечуся от Чистыя многобожие идолов упразднися, под едином царством мирским гради быша и во едино владычество Божества языцы вероваша. Написашася людие повелением кесаревым, написахомся вернии именем Божества Тебе вочеловечившаго Бога нашего. Велия Твоя милость, Господи, слава Тебе»²².

Не случайно стихира эта положена Церковью как заключительная на «Слава, и ныне», на «Господи, возвах» вечерни Рождества Христова, именуемого Малой Пасхой. Радости этой Малой Пасхи сопутствует, ее возвещает во всей полноте стихира блаженной Кассии.

Тот же прием противопоставления понятий инокиня Кассия употребляет и в другой своей знаменитой стихире — на утрени Великой Среды: «Господи, яже во многия грехи впадшая жена...». Значителен уже основной образ, который приводит в этой стихире Кассия. Жене, впадшей в многие грехи, усваивается чин мироносицы. Грехи многие — с одной стороны, им прямо противоположно действие милосердия, приношения мира Господу, готовящемуся к погребению, — с другой. А в целом — единый, сильный и цельный образ женщины, познавшей спасение и Спасителя своей души. В этой стихире и дальше будет тот же прием противопоставления противоположностей с тем, чтобы самое существо изображаемого стало единым, сильным. Женщина просит Того, Кто приклоняет небеса, приклониться к ее сердечным воздыханиям; множество грехов своих грешница противопоставляет бездне судеб Божиих: «грехов моих множества и судеб Твоих бездны кто изследит?...»²³.

Рассматривая далее творения инокини Кассии, мы можем, кроме указанного метода изложения, установить в ее произведениях выраженную склонность к синтезу. Этот синтез отмечается во всех дошедших до нас творениях блаженной Кассии, он скрепляет, как бы цементирует приводимые ею образы, в результате чего каждое ее произведение представляется законченным, единым.

Наиболее отчетливо эта устремленность блаженной инокини-гимнографа к синтезу выражена в ее стихире на Рождество святого Иоанна Предтечи (24 июня). Утверждая, что святой Иоанн Предтеча — «человек убо естеством, ангел же житием сый», блаженная Кассия свидетельствует, что ради чистоты и целомудрия великий Пророк и Предтеча «...нмяше убо по естеству, бежа же яже чрез естество, паче естества подвизався...»²⁴. В этом последнем утверждении блаженная Кассия изображает весь путь духовной жизни человека, анализирует звенья этой жизни и показывает, синтезируя эти звенья, как формируется внутренний, духовный облик подвижника. Естество, присущее че-

ловеку, есть исходное, есть его «по естеству»; далее следует подвиг, отметающий все то, что чрезъестественно, не присуще естеству человека. В итоге подвижник становится выше своего естества, паче естества.

Этот внутренний закон изучила инокиня Кассия на примере собственной жизни, через отказ от высокого и знатного положения в светской жизни, подвизаясь паче естества и трудясь во имя славы Божией в своей монашеской келлии, обретая в этом подвиге и трудах смысл своего бытия.

Характеризуя труды инокини Кассии со стороны их внешнего оформления, отдавая дань методу ее диалектического мышления, усматривая в ее произведениях отчетливый синтез, мы не можем пройти мимо того, что творения этой богомудрой монахини свидетельствуют также о знании ею канонических книг Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Это знание — насколько внешняя, настолько же и внутренняя сторона произведений инокини Кассии. Из текста ее стихир мы можем убедиться, что автору были известны также и произведения греческих философов. Таким образом, труды инокини Кассии позволяют сделать вывод, что, кроме собственных, присущих ей методов мышления и деятельности как творческой личности, она обладала глубоким знанием книг Священного Писания и современной ей литературы, что позволяло автору там, где это было необходимо, делать ссылки и указания на соответствующие источники.

Так, в стихире, посвященной прославлению подвига пяточисленных мучеников (13 декабря), блаженная Кассия с большой убежденностью утверждает, что лик этих мучеников равночислен лику мудрых Евангельских дев, и это утверждение заключает, печатлеет всю стихиру, не имеющую себе равных среди аналогичных произведений. «Радуйся, равночисленный лице мудрых дев, — восклицает Кассия, завершая прославление пяти страстотерпцев, и добавляет, — яже молим... неизреченныя ваша славы сопричастники сотворити, летнюю вашу память чтущия»²⁵.

На Евангельский сюжет написана Кассией и стихира Великой Среды о жене-грешнице. В той же стихире знаменательна ссылка на книгу Бытия, именно — на грех Евы в раю: «...в раи Ева, по полудни, шумом уши огласивши, страхом скрыся...»²⁶.

Стихира на Рождество Христово вся написана на основании Евангельских текстов, так же как и некоторые изречения замечательных ирмосов канона Великой Субботы.

В ирмосе третьей песни этого канона блаженной Кассии удалось очень образно сказать, согласно книге Бытия, о первых днях творения мира: «Тебе на водах повесившаго всю землю неодолимо...»²⁷. Воистину, земля была повешена Творцом всяческих на водах, была вызвана из воды, из воды явилась суша.

Используя ветхозаветные Писания, блаженная Кассия делает чаще всего ссылки на книгу пророка Исаии. Так, в стихире на Рождество святого Иоанна Предтечи текст начинается словами этого ветхозаветного провидца. «Исаии ныне пророка глас, — пишет Кассия в этом своем творении, — днесь в большаго от пророк рождении Иоанна исполнися...»²⁸. Здесь следует попутно заметить, как автор для усиления образа Предтечи сочетает имя этого пророка с именем пророка Исаии, причем в сложно построенном предложении подчеркивает, как



РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО

Икона XVI века, Новгород

велик Иоанн Предтеча, что он — больше всех пророков, по слову Господню, сохраненному в Святом Евангелии.

В ирмосах канона Великой Субботы блаженная Кассия, хотя и делает ссылку на пророков Аввакума (4-я песнь) и Иону (6-я песнь), вместе с тем более подробно и с большим внутренним расположением останавливается (в ирмосе 5-й песни) опять на словах пророка Исаии. «...Исаия свет виде в не вечерний, — пишет она, — из ночи утренавав взываше»²⁹, и далее излагает суть пророчества этого древнего тайнозрителя новозаветных законов.

Воистину, отцы Церкви не случайно оставили произведения инокини Кассии в Богослужбных книгах: они видели в них большие духовные сокровища, воплощенные в слове. И слово это питалось большой образованностью инокини-гимнографа, глубоким знанием Божественных Писаний, а также ее внутренним опытом монашеской жизни.

В заключение этого раздела исследования творчества инокини Кассии со стороны использования ею текстов книг Священного Писания необходимо отметить, что она приводит в своих творениях и указания на греческую философию. Блаженная Кассия, естественно, не дает изложения этих языческих мудростей, сразу же исповедуя высоту христианских истин, но считает необходимым в некоторых отделах своих творений подчеркнуть силу проповеди Христовой, противопоставляя ее истинам греческих ученых.

Так, в хвалитной стихире (глас 4) на память святых мучеников 13 декабря она пишет: «Паче еллинских наказаний апостольскую мудрость предпочтоша, святии мученицы, книги витийския оставльше и рыбарскую навывше... в некнижных же богогласиях Тройческому научахуся богоразумию...»³⁰. Для премудрой и образованной Кассии была отраднa мудрость апостольская, спасительны были для нее духоносные писания апостолов-рыбарей. В подвиге мучеников, многие из которых были некнижны и препросты, в их некнижных богогласиях искала премудрая Кассия обрести Тройческое богоразумие и молилась им о сохранении в мире души. «В мире сохранитися душам нашим», — так оканчивает Кассия стихиру. Возможно, что в этом последнем воззвании к святым мученикам сквозит тревога блаженной Кассии о переживавшемся в то время православными тяжелом периоде иконоборчества. Император Феофил, отвергший Кассию, оказался впоследствии мрачным иконоборцем, при котором происходили тяжелые испытания, ссылки, истязания и заключение в темницы многих христиан, защитников иконопочитания — как мирских, так и церковных деятелей. При нем тяжелым мучениям и заключению подвергался и святитель Мефодий, впоследствии патриарх Константинопольский, который по смерти Феофила вместе с супругой умершего, святой царицей Феодорой, участвовал в восстановлении почитания святых икон и утверждении для «Торжества Православия» (С. Булгаков)³¹.

Что дала блаженная Кассия песнотворческому достоянию Церкви? Каковы те истины, над воспеванием которых она особенно потрудилась? Каково место ее в ряду других церковных песнотворцев? Что особенно выделяет творчество ее как личности, как гимнографа-женщины, в оставленных ею произведениях? Вот те вопросы, которые встают особенно отчетливо после рассмотрения внешних принципов творений блаженной Кассии.

Самым главным в разборе внутренней сущности творчества блаженной Кассии нам представляется вопрос о том, каким основным таинствам нашей веры были посвящены ее труды.

Если вникнуть в содержание тех догматов, которые воспевала инокиня Кассия, мы можем убедиться, что более всего выражала она в своих гимнографических трудах преклонение перед таинством Богочеловечества Христова и что, таким образом, творчество ее представляется христоцентричным.



ПОКЛОНЕНИЕ ВОЛХВОВ

Фреска Успенского собора Московского Кремля, 1481 год

Если в творениях других песнопевцев, таких как преподобные Косма Мануумский или Иоанн Дамаскин, можно выявить ряд богословских истин, воспетых этими преподобными гимнографами, в творчестве Кассии, главным образом и почти исключительно, отображается догмат о двух естествах Христовых.

В самом деле, в ее творениях нам не удастся выделить ни Богородичных, ни Трончных песней, если не считать, что при изложении тех или иных стихир блаженная Кассия упоминает имя Пресвятой Девы и только косвенно свидетельствует в них о «Тройческом богоразумии».

Спасение человека от греха, проклятия и смерти подвигом Христовым, Крестной Его жертвой составляет основную мысль составленных блаженной Кассией ирмосов канона Великой Субботы. В этих ирмосах она сочетала свои размышления с творчеством святителя Космы, который в VIII веке составил четверопеснец на этот великий день. Кас-

сня дополнила этот четверопеснец с тем, чтобы создать полный канон. Как указывалось выше, тропари песней канона, написанные Кассией, были позднее заменены Марком, епископом Идрунтским, и в употреблении церковном оставлены только ирмосы ее творения.

В этих ирмосах отмечается большая внутренняя связь и полное единство с направлением, которое принято было в четверопеснице преподобным Космой Манумским. Во всех четырех ирмосах последних песней канона преподобный Косма повествует преимущественно о страданиях и смерти Христовой, ту же тему берет для своих ирмосов и блаженная Кассия³².

Начиная воспевание Господа в ирмосе первой песни канона, уже в ирмосе третьей песни Кассия говорит о распятии Его: «...тварь видевши на Лобнем висима, ужасом многим содрогашеся, несть свят, разве Тебе, Господи, взывающи». «На Лобнем висима» — это то, что приводит тварь в содрогание, что исторгает вопль у твари, но что и дает этой твари сознание, что нет на земле большей Святости, кроме Господа, что Он — Един спасение твари.

Ирмос четвертой песни является для Кассии кульминационным: здесь исповедуется не только Крестная смерть Спасителя, но и Его сошествие во ад. Здесь сердце человека Нового Завета вместе с пророком Аввакумом вопиет в ужасе и исповедует победу Христа над днаволом через сошествие Его во ад. «На Кресте Твое Божественное истощание, — восклицает Кассия, — провидя Аввакум, ужасся вопиаше: Ты сильных пресекл еси державу, Блаже, приобщаяся сущим во аде, яко всесилен»³³.

Сошествию во ад современные инославные богословы придают особое значение в понимании судеб современного человечества и очень близко подходят к традиции Православия в понимании греха, грехопадения. В труде монахини Марии-Авраамии (*s. Marie-Abraham*)³⁴ мы читаем: «Иисус сошел во ад, в бездну, где человек уничтожается. Он разделяет участь всех тех, кто познал смерть, окончательный опыт уничтожения... Ад, в который сошел Христос, — это смерть, пораженная в своем источнике... Первая бездна, ад, который мы обретаем вместе со Христом, — это открытие того, что мы собой представляем. В свете, который исходит от присутствия Божия, мы встречаем наш грех, вкорененность нашего греха в нас — счастливая встреча, которая нас ведет ко спасению, потому что увидевый грех свой больше того, кто воскрешает мертвых».

Изложенное — мысли людей, наших современников, а блаженная Кассия в начале IX века уже воспевала Христа как Всесильного Победителя смерти и ада, ради Его приобщения сущим во аде: «приобщаяся сущим во аде, яко всесилен»³⁵.

В ирмосе пятой песни канона блаженная Кассия уже говорит о грядущем воскресении подобно тому, как и святитель Косма Манумский в заключительном ирмосе девятой песни данного канона также говорит о Восстании Христовом.

Весь ирмос пятой песни (последний ирмос Кассии) озарен радостным ожиданием Христова Воскресения, и в нем словами ветхозаветного пророка Исаии дается надежда на воскресение всех мертвых, всех «сущих во гробех», проповедуется и радость всех земнородных. «Богоявления Твоего, Христе, к нам милостивно бывшаго, — так начинает блаженная Кассия этот ирмос, — Исаия... взываше: воскреснут мертвии,

и восстанут сущии во гробех, и вси земнороднии возрадуются». Блаженная Кассия еще не говорит прямо о Воскресении Христовом — этот день еще не настал; она называет пришествие Христово к нам на землю Богоявлением, которое так щедро милостями к нам, но она с большой подробностью и любовью останавливает внимание на том, что даст, что дает для людей это милостивое к нам Богоявление — пришествие Христа на землю и Его Крестная смерть. Воистину, блаженной Кассии удалось изобразить последствия Крестной жертвы. «...Воскреснут мертвии, — воспевает она, — и восстанут сущии во гробех, и вси земнороднии возрадуются»³⁶. Здесь радостен не только смысл слов, но прекрасна и сама лирика слога, вкладывающая надежду в душу человека.

Тот же спасительный догмат Богочеловечества Христова проповедуется блаженной песнотворицей и в ее стихире Великой Среды. В многие грехи впадшая женщина ощущает Божество Христово. Рыдания ее о грехах, ее пространная исповедь прегрешений, слезы о помиловании ее бессмертной души дают блаженной Кассии дерзновение назвать грешную жену мироносицей, а Христа, бездны судеб Которого невозможно исследовать, — Спасителем человеков, Спасителем душ человеческих. Душеспасом («Душеспасче Спасе мой») именуется Христос грешной женщиной в стихире блаженной Кассии. Поразительное именование! Нигде более не встречающееся в одном слове соединение основных понятий, знаменующих подвиг Христов! Спаситель душ человеческих, Богочеловек, «Душеспасче». Такое именование могла дать только чуткость женской души, женское естество, и оно, это именование, дано нам в творчестве блаженной Кассии.

Разбираемая стихира отличается, кроме того, и по форме своей большим и глубоким лиризмом, всегда пленяющим душу молящихся, наполняющим эту душу, вызывающим спасительные слезы.

«Господи, яже во многия грехи впадшая жена, — начинает Кассия стихирю обращением к Господу Спасителю, — Твое ощутившая Божество, мироносицы взявши чин, рыдаючи миро Тебе прежде погребения приносит; увы мне, глаголющи, яко ночь мне есть разжжение блуда неводержанна, мрачное же и безлунное рачение греха. Приими моя источники слез, Иже облаками производяй моря воду; приклонися к моим въздыханием сердечным, приклонивый небеса, неизреченным Твоим истощанием, да облобыжу пречистеи Твои нозе, и отру сия пакн главы моя влася, ихже в рай Ева, по полудни, шумом уши огласивши, страхом скрыся. Грехов моих множества и судеб Твоих бездны кто изследит; Душеспасче, Спасе мой, да мя Твою рабу не презриши, Иже безмерную имейя милость»³⁷.

Закон спасения человеков, образ обретения подлинной, непризрачной духовной жизни через покаяние подробно и правильно изложен блаженной Кассией в этом церковном гимне. Покаяние, смирение сердца перед Спасителем души, источники слез и вера в Могущего восстановить, потому что это — Бог, Богочеловек, принявший плоть нашу, взявший на себя грехи наши, — таков путь спасения, начертанный инокиней Кассией, опытно прошедшей этот путь.

В стихире на Рождество Христово, изложенной выше, инокиня Кассия опять воспевает вочеловечение Христово, дважды повторяя в этом возвышенном праздничном песнопении термин о вочеловечении Бога — так это понятие усвоено Кассией, так оно исповедуется ею и полагается

в основу бытия христианского. «И Тебе вочеловечшуся от Чистыя, — пишет в этой стихире блаженная Кассия, — ... во едино владычество Божества языки вероваша». В высоком восторге духа, оканчивая стихире, она восклицает: «... Написахомся вернии именем Божества Тебе вочеловечшагося Бога нашего...»³⁸

Христоцентричными являются и другие высказывания блаженной Кассии в ее церковных произведениях: везде благоговение перед подвигом Христовым, стезями Его, Его учением, Его Богочеловечеством.

Мы можем выявить далее в произведениях блаженной Кассии также и то, что наряду с основным направлением своего творчества в воспевании Богочеловеческого подвига Христова она была и тем человеком, которых в песнях церковных именуют «мучениколюбцами». Действительно, несмотря на то, что сохранилось относительно малое число стихир инокини Кассии, восхваляющих подвиг мучеников Христовых, эти стихиры необычайно богаты — как по внутреннему содержанию, так и по их внешней форме — выражением глубокой любви, удивлением и преклонением блаженной песнописницы перед подвигами страдальцев Христовых.

В стихире святым мученикам Гурию, Самону и Авиву (15 ноября), которая приписывается творчеству блаженной Кассии, мы можем услышать призыв ее как мучениколюбцы к празднованию их памяти. «...Приидите, мучениколюбцы, — зывает она, — просветитесь в памяти светлей; приидите убо, празднолюбцы, возвеселитесь, приидите и видите светила небесная, на земли жительствовавшая...» Но и всех этих определений не достает блаженной Кассии, чтобы воспеть подвиг мучеников. Она продолжает дальше: «Приидите и услышите, какову смерть горькую доблии адаманты подъяша, безконечныя ради жизни...»³⁹.

Так образно и сильно воспеваает подвиг мученический инокиня Кассия, так не устает изливаться ее славословие этого дивного подвига. Все силы наших чувств призываются, чтобы восславить святых мучеников: «Приидите, просветитесь ... возвеселитесь ... видите, услышите...». А сами Христовы страдальцы именуются «добрыми адамантами».

В других стихирах святым мученикам блаженная Кассия оказывается также непревзойденной в воспевании каждого из страдальцев Христовых, по глубине той любви, которую она изливает при этом прославлении и исповедании их подвига, по тонкости и тщательности того живописания, которым она отмечает отдельно каждого из исповедников Христовых.

Приведенный нами анализ ирмосов и стихир блаженной инокини Кассии отчасти отвечает и на другой вопрос — о вкладе Кассии в песнотворческое достояние Церкви.

Нам думается, что глубокое, богатое знанием души человеческой, проникновение блаженной песнописницы в сущность спасения этой бессмертной души и живое, опытное познание Христа распятого и воскресшего как Источника спасения есть то, что незыблемо лежит в церковном достоянии.

Здесь, однако, необходимо коснуться сущности церковной лирики блаженной Кассии, чтобы ответ на последний вопрос был более отчетливым.

Уже в упоминавшемся тексте отдельных ирмосов, составленных блаженной Кассией, а также в словах пространной стихире Великой Среды были очевидны как высокое мастерство, так и духовная поэзия, которые характеризуют ее творчество.

Легкость, изящность, предельная краткость строф вместе с выразительностью и силой основного образа есть то, что присуще ирмосам блаженной Кассии. «Волною морскою Скрывшаго древле, гонителя мучителя, под землю скрыша спасенных отроцы», — таково начало первого ирмоса канона Великой Субботы⁴⁰.

Анализируя творчество блаженной Кассии, мы касались отдельных положений ее ирмосов: в них всегда, наряду с глубоким богословским содержанием, сохраняется выразительность и лаконичность словесной формы. Здесь уместно привести для примера весь ирмос пятой песни канона Великой Субботы в развитие изложенного положения: «Богоявления Твоего, Христе, к нам милостивно бывшего, Исаия Свет видел невечерний, из ноши утреневав взываше: воскреснут мертвни, и востанут сущии во гробех, и вси земнороднии возрадуются»⁴¹. Вероятно, разъяснения здесь излишни.

В стихире на утрени Великой Среды⁴² следует остановиться на отдельных, очень сильных образах, которые дает Кассия в описании как видимой природы, так и состояния души человека. Говоря об источниках слез, она приводит образ облаков, которые производят моря: «Иже облаками производяй моря воду...». Вспоминая дальше пречистые стопы Христовы, она говорит о том, как, услышав шаги Бога в рай, согрешившая Ева скрылась со страхом: «Ихже в ран Ева, по полудни, шумом уши огласивши, страхом скрыся...». Для изложения состояния души грешника Кассия находит очень глубокие, чрезвычайно емкие выражения: грех, его рачение — мрачно и безлунно: «мрачное же и безлунное рачение греха», а блуд есть глубокая ночь: «яко ношь мне есть разжжение блуда невоздержанна». Здесь блаженная песнописица не умаляет и не преуменьшает глубины человеческого падения.

В осмыслении разбираемой стихире очень важны высказывания исследователя церковной письменности, приснопамятного архиепископа Филарета. «Чтобы так верно выразить чувства возлюбившей много... — пишет Преосвященный Филарет об этой стихире, — необходимо было Кассии ощущать в душе своей полноту горького сокрушения о растлении души нашей, надобно было самой ей быть полною той уповающей любви к Спасителю грешников, за которую люди осуждали и грешницу, и Спасителя грешников...». Преосвященный Филарет заканчивает разбор этой стихире словами: «Нельзя не сказать: не многие способны к такому глубокому сокрушению»⁴³.

В отношении духовной поэзии и одновременно глубин психологии особенно выделяется стихира блаженной Кассии на память пяточисленных мучеников (13 декабря) — «славная» на хвалитях. Слышание этой стихире или чтение ее настоятельно понуждает вспомнить имя ее автора — так образно и сильно, так разнообразно по своим определениям это замечательное церковное произведение, как бы вводящее людей церковных в предпразднование Рождества Христова.

В этой стихире блаженная песнописица дает подробное восхваление каждого из пяти мучеников и делает это с такой тонкостью и духовной любовью, что невольно, как указывалось выше, останавливает внимание и побуждает узнать творца этого высокого гимна святым страдать-

цам. Здесь почтен начальник пяточисленного собора мучеников — святой Евстратий; найдено достойное слово для святого Авксентия; святому мученику Евгению воздаются похвалы как «краснейшей ветви Божественного благородия» (что означает само имя Евгений); высокопревознесен подвиг святого мученика Ореста, а Мардарий, самый претпростой из всего пяточисленного собора, именуется «сияющим прозрачным бисером», который радостно терпит горькие муки.

Вот текст этой замечательной стихирь: «Пятострунную цевницу, и пятосветлый свещник Божия Церкви, богоносныя мученики тезоименне воспоим, и благочестне похвалим: радуйся, иже добре Богом ввоинствованный в Небеснем воинстве, и Ввоинвавшему тя угодив, иже в витиях витий Евстратие богомудре. Радуйся, иже талант от Бога тебе вверенный возрастив во множество, Авксентие блаженне. Радуйся, краснейшая ветвь Божественного благородия Евгение богомудре. Радуйся, красный образом, нравом же предобрый и обоюдозрядный, иже в Божественных горах пребывая весь, всеблаженне Оресте. Радуйся, сияяй прозрачный бисере, иже муки горькия радостне претерпевый, Мардарие непобедиме. Радуйся, равночисленный личе мудрых дев; яже моллим всякого гнева и скорби избавити, и неизреченныя вашей славы сопричастники сотворити, летнюю вашу память чтущыя»⁴⁴.

Подлинно, эта стихира является собранием таких высоких духовных поэтических достоинств и такого знания души человеческой, что сама она становится «сияющим прозрачным бисером» среди аналогичных творений и воистину является украшением в песнопевческом достоянии Церкви.

Из текста этой стихирь еще раз становится очевидным, каким мучениколюбцем была блаженная Кассия, что выше мы и старались отметить.

Если отвечать на вопрос о месте, которое занимает песнотворческое наследие блаженной Кассии в ряду произведений других гимнографов, следует указать на следующие положения.

Инокине Кассии принадлежит стихира на хвалитех в день памяти мучеников 13 декабря: «Паче еллинских наказаний...»⁴⁵. Другие стихирь этого дня на хвалитех отмечены именем святого патриарха Германа (первая) и Иоанна монаха (третья). Вторая хвалитная стихира не надписана. Четвертой является указанная стихира, отмеченная именем «Кассии монахини». Таким образом, церковное сознание не делало различия между творчеством блаженной Кассии и других прославленных песнописцев Церкви. Стихира Кассии хранится в Богослужебном тексте наряду со стихирами святого патриарха Германа и преподобного Иоанна Дамаскина.

Знаменитая стихира инокини Кассии на Рождество Христово «Августу единоначальствующу на земли» расположена в ряду других, также обозначенных стихир на «Господи, воззвах», первая из которых отмечена именем святого патриарха Германа, вторая — как творение Анатолиево, а заключительная стихира на «Слава, и ныне» — блаженной Кассии и обозначена как произведение «Кассинно». Здесь, таким образом, труд инокини Кассии сохранен также среди трудов именитых гимнографов церковных.

Следующим фактом является известное уже положение, что в создании канона Великой Субботы блаженная Кассия является соавтором такого непревзойденного церковного песнописца, как преподобный

Косма Маиумский⁴⁶. Выше указывалось, что первоначально блаженная Кассия составила не только ирмосы, но и тропари первых пяти песней канона. Ей, очевидно, принадлежит идея создания канона Великой Субботы, поскольку она восполнила ранее написанный преподобным Космою четверопеснец этого великого дня. Соавторство это утверждено Церковью в веках.

Из сказанного очевидно, что Святая Церковь почтила труды блаженной инокини Кассии, бережно сохранив надписание ее трудов и поместив их наряду с церковными гимнами песнописцев, причисленных к лику святых.

Последнее, на чем необходимо остановиться, заканчивая анализ творчества блаженного гимнографа — инокини Кассии, это ее отношение, ее прославление женского естества, возведение этого естества на ту ступень, «где нет ни мужского, ни женского пола» (Гал. 3, 28), где основное то, что «всяческая и во всех Христос» (Кол. 3, 11). Это в полной мере достигается только в христианстве.

Та смелая и открытая нравом девица, которая не смогла молчать на унижающие женское естество слова будущего императора, которая ответила ему с большим достоинством, защищая женский пол, не смогла умолчать об этом исповедании и в своем творчестве. Ведь реплика Кассии императору Феофилу стоила ей изменения всех ее жизненных планов: вместо императрицы (что было весьма вероятно) Кассия становится монахиней. В своих творениях она везде, где находит это возможным, говорит о естестве женщины.

В своих песнотворческих трудах, посвященных, в частности, Великой Субботе, блаженная Кассия как бы спешит поведать в первом же ирмосе, что женщины, «отроковицы» поют Господу песнь, прославляя Его: «...но мы, яко отроковицы, Господеви поим, славно бо прославися»⁴⁷. Это «мы, яко отроковицы» особенно отмечает в анализе творчества блаженной Кассии архиепископ Филарет, указывая, что в этих словах блаженная Кассия подчеркивает участие женщин в воспевании Христа. Разъясняя это песнопение, Преосвященный Филарет говорит, что при исходе израильтян из Египта было два хора — мужской и женский и что «Кассия, оставляя хор мужчин, как жена, сказала: яко отроковицы, поим»⁴⁸.

Мы указывали уже в подробном разборе стихиры Великой Среды как обстоятельно, с какой любовью, с каким болением сердца блаженная Кассия разворачивает в ней историю (и психологию) спасения души жены-блудницы; подобную стихиру могла написать только женщина, сострадающая глубине падения и силе восстановления женской души.

Наконец, нельзя пройти и мимо того факта, что в стихире на «Господи, воззвах» в день памяти святых мучеников Гурия, Самона и Авива, которую Преосвященный Филарет приписывает ее творчеству, говорится с особой теплотой о спасении святыми мучениками девицы: «...девицу спасоша, живу во гроб ввержену». В другой стихире, на стиховне, Кассия пишет, что святые мученики «...клятвы... не презреша представити отроковицу, но исполняюще прошение, девицу спасоша, пребеззаконному готфину мщение сотвориша...»⁴⁹.

Если принять, как считает профессор И. А. Карабинов, что некоторые стихиры в Неделю мытаря и фарисея принадлежат Кассии, мы могли бы также установить в одной из них особое участие в судьбе

женщины. «Вседержителю Господи, — слышим мы в этой стихире, — вем, колико могут слезы: Езекию бо от врат смертных возведоша, грешную от многолетних согрешений избавиша...»⁵⁰. Это последнее выражение с большим основанием можно приписать Кассии, так проникшей в состояние души грешницы в своей стихире Великой Среды. Замечательно здесь и начало стихире. С каким глубоким чувством и вместе с какой силой сказано: «Вседержителю Господи, вем, колико могут слезы...», последнее выражение наиболее присуще женщине.

Так блаженная Кассия остро сострадала страдающему женскому естеству и по-прежнему, как в дни своей юности, в ответе императору, исповедовала, что «от жены... произошло все лучшее». Здесь, в этих словах блаженная, несомненно, думала и поклонялась Пресвятой Деве Марии, от Которой произошел Христос Бог, вочеловечение Которого она с такой силой и любовью всегда изображала.

* * *

Наши последние слова в заключение краткого очерка относятся не столько к самой блаженной Кассии (поскольку о ней сказано то, что могло быть сказано на основании сохранившегося небольшого числа ее произведений), сколько к опыту Церкви Христовой.

Великую духовную свободу исповедует Христова Церковь, сохраняя в своих Церковно-богослужебных книгах творения женщины-гимнографа. Тот факт, что почти все дошедшие до нас церковные гимны блаженной инокини Кассии имеют надписание, означает, что Церковь ревностно сберегает ее творения в числе лучших, отмеченных именем, сохраненных для поколений и потомков, произведений.

То положение, что блаженная инокиня Кассия участвует своими песнопениями в двух величайших христианских праздниках: Христовом Рождестве и кануне Воскресения Христова — Великой Субботе, наполняет почитателей творчества блаженной большою радостью и торжеством: инокиня-гимнограф принята Святой Церковью как равная, наряду с великими творцами канонов, участвовать в воспевании и восхвалении тайны Совета Превечного в деле спасения человек как в день вочеловечения Христа — Рождества по плоти, так и в дни Святой Пасхи.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- ¹ Триодь Постная. М., Спб. тип., 1895. Утренняя Великой Субботы.
- ² Триодь Постная. Утренняя Великой Среды.
- ³ Миняя. М., Спб. тип., 1913. Декабрь, 25-е.
- ⁴ Филарет, архиепископ Черниговский. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. Чернигов, 1864, с. 331.
- ⁵ Там же, с. 328.
- ⁶ Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Ч. 2. Литургика. Сергиев Посад, 1918, с. 232.
- ⁷ Карабинов И. А. Постная Триодь, исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910, с. 77.
- ⁸ Филарет, архиеп. Черниговский. Цит. соч., с. 329.
- ⁹ Карабинов И. А. Цит. соч., с. 184.
- ¹⁰ Аверинцев С. С., Сыркин А. Я. Византийская культура в конце VII — первой половине IX века. — В кн.: «История Византии», ч. 2. М., 1967, с. 90—91.
- ¹¹ Филарет, архиеп. Черниговский. Цит. соч., с. 329.
- ¹² Карабинов И. А. Цит. соч., с. 184—185.
- ¹³ Филарет, архиеп. Черниговский. Цит. соч., с. 331.

- ¹⁴ *Карабинов И. А.* Цит. соч., с. 184—185.
¹⁵ Там же.
¹⁶ *Филарет*, архиеп. Черниговский. Цит. соч., с. 331—332.
¹⁷ *Карабинов И. А.* Цит. соч., с. 184—185.
¹⁸ Триодъ Постная. Утреня Великой Среды.
¹⁹ Минея. Декабрь, 13-е.
²⁰ Минея. Июнь, 24-е.
²¹ Триодъ Постная. Утреня Великой Субботы.
²² Минея. Декабрь, 25-е.
²³ Триодъ Постная. Утреня Великой Среды.
²⁴ Минея. Июнь, 24-е.
²⁵ Минея. Декабрь, 13-е.
²⁶ Триодъ Постная. Утреня Великой Среды.
²⁷ Там же, утреня Великой Субботы.
²⁸ Минея. Июнь, 24-е.
²⁹ Триодъ Постная. Утреня Великой Субботы.
³⁰ Минея. Декабрь, 13-е.
³¹ *Булгаков С.* Месяцеслов и Триоднон Православной Церкви. Вып. 5. Харьков, 1898. с. 19.
³² Триодъ Постная. Утреня Великой Субботы.
³³ Там же.
³⁴ *S. M.-Abraham.* Dans nos enfers Christ est venu. La vie spirit. Mars-Avr., N 631.
 р. 133.
³⁵ Триодъ Постная. Утреня Великой Субботы.
³⁶ Там же.
³⁷ Там же, утреня Великой Среды.
³⁸ Минея. Декабрь, 25-е.
³⁹ Минея. Ноябрь, 15-е.
⁴⁰ Триодъ Постная. Утреня Великой Субботы.
⁴¹ Там же.
⁴² Там же, утреня Великой Среды.
⁴³ *Филарет*, архиеп. Черниговский. Цит. соч., с. 332.
⁴⁴ Минея. Декабрь, 13-е.
⁴⁵ Там же.
⁴⁶ Триодъ Постная. Утреня Великой Субботы.
⁴⁷ Там же.
⁴⁸ *Филарет*, архиеп. Черниговский. Цит. соч., с. 330.
⁴⁹ Минея. Ноябрь, 15-е.
⁵⁰ *Карабинов И. А.* Цит. соч., с. 184—185.
-