



БОГОСЛОВСКИЕ  
ТРУДЫ

27

ISSN 0320—0213

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ  
ТРУДЫ

СБОРНИК ДВАДЦАТЬ СЕДЬМОЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА ● 1986

## СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Председатель редколлегии — митрополит Ленинградский и Новгородский **Антоний**

Члены редколлегии:

Архиепископ Волоколамский **Питирим**, д-р, профессор Московской Духовной Академии,  
председатель Издательского отдела Московского Патриархата

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

Епископ Уфимский и Стерлитамакский **Анатолий**

Епископ Дмитровский **Александр**, ректор Московской Духовной Академии

Профессор протоиерей **Николай Гундяев**, ректор Ленинградской Духовной Академии

**Николай Успенский**, заслуженный профессор Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей **Иоанн Белевцев**, профессор Ленинградской Духовной Академии

Протоиерей **Василий Стойков**, профессор Ленинградской Духовной Академии

Профессор **Михаил Иванов**, д-р, проректор Московской Духовной Академии

**Алексей Осипов**, д-р, профессор Московской Духовной Академии

Профессор **Дмитрий Огицкий**

Архимандрит **Иннокентий (Просвирнин)**, доцент Московской Духовной Академии,  
заместитель главного редактора «Журнала Московской Патриархии»

**Алексей Буевский**, ответственный секретарь Отдела внешних церковных сношений  
Московского Патриархата

Профессор **Константин Комаров**, ответственный секретарь редакции «Журнала Москов-  
ской Патриархии»

**Вячеслав Овсянников**, старший научный редактор редакции «Журнала Московской  
Патриархии»

**Павел Уржумцев**, кандидат богословия

## СОДЕРЖАНИЕ

Академик Е. Е. Голубинский. Святые Константин и Мефодий — апостолы славянские ( <i>окончание</i> ) . . . . .	5
Митрополит Антоний. Из истории новгородской иконографии . . .	61
Протоиерей Владимир Рыбаков. Святой Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность ( <i>окончание</i> ) . . . . .	81
Монахиня Елена. Профессор протоиерей Сергей Булгаков . . . .	107
А. Н. Мошин. Легенды Великих Лук . . . . .	195
М. В. Филиппов. О научной и литературной деятельности архи- мандрита Антонина (Капустина) . . . . .	212
Публикации:	
Ю. П. Аввакумов. Сочинение Юрия Крижанича «Беседа о суеверии»	220
В. А. Никитин. Русское благочестие и святость . . . . .	257
Архимандрит Августин (Никитин) Русский археологический ин- ститут в Константинополе . . . . .	266
П. Флоренский. Эмпирея и Эмпирия . . . . .	294
Материалы к «Богословско-церковному словарю» . . . . .	323



## CONTENTS

<b>Academician E. E. Golubinsky.</b> Sts. Constantine and Methodius, the Apostles of the Slavs ( <i>concluded</i> ) . . . . .	5
<b>Metropolitan Antony.</b> On the History of the Novgorodian Iconography . . . . .	61
<b>Archpriest Vladimir Rybakov.</b> St. Joseph the Hymnographer and His Compositions ( <i>concluded</i> ) . . . . .	81
<b>Nun Elena.</b> Archpriest Prof. Sergiy Bulgakov . . . . .	107
<b>A. N. Moshin.</b> The Velikiye Luki Legends . . . . .	195
<b>M. V. Filippov.</b> Research and Literary Activity of Archimandrite Antonin Kapustin . . . . .	212
Books and Publications:	
<b>Y. P. Avvakumov.</b> The Book by Yuri Krizhanich "Talk on Superstition" . . . . .	220
<b>V. A. Nikitin.</b> Russian Piety and Sanctity . . . . .	257
<b>Archimandrite Avgustin Nikitin.</b> Russian Archaeological Institute in Constantinople . . . . .	266
<b>P. Florensky.</b> Empeiria and Empyrean . . . . .	294
<b>Material to the "Theological Church Dictionary"</b> . . . . .	323

---

*К 1100-летию преставления святителя Мефодия,  
архиепископа Моравского*

*Академик Е. Е. ГОЛУБИНСКИЙ*

## СВЯТЫЕ КОНСТАНТИН И МЕФОДИЙ— АПОСТОЛЫ СЛАВЯНСКИЕ

Опыт полного их жизнеописания\*

Обратимся к этому новому и вместе с тем последнему путешествию Константина. Три с лишком года приходилось ему видеть со стороны латинского духовенства одну ожесточенную к себе вражду; но, наконец, совершенно другой прием нашел он, по крайней мере, у главы этого духовенства, пред очами Римского первосвященника, и славянские книги и сам виновник их обрели полную благодать. Что касается до подробностей дела, то ненавистный всему латинскому духовенству изобретатель славянской грамоты по своем прибытии в Рим, прежде всего, удостоился от папы и всех жителей «вечного города» торжественной встречи. Почеть встречи не относилась лично к нему самому, но и на его долю была тут глубокая благодарность. Мы видели выше, что в бытность в Корсуни Константин обрел мощи святого Климента Римского. Часть мощей он принес из Корсуни в Константинополь, а потом при отправлении в Моравию взял с собою. Так этим-то мощам святого Климента, несенным Константином, и учинил папа торжественную церковную встречу: «Увидевше, яко несет мощи святого Климента, — пишет автор Жития, — изыде сам апостолик Адриан со всеми гражданы и свеща несуща»<sup>53</sup>.

Папа позвал Константина к себе в Рим собственно за тем, чтобы посвятить его учеников, чего не хотел сделать Венецианский митрополит. Но тут были пред ним сами славянские книги. Давно были дозволены из Рима эти книги, и однако же духовенство латинское не хотело признать за ними право на существование, относилось к ним с величайшей ненавистью как к нововведению еретическому и богопротивному. Так теперь, видя книги перед собою, папа должен был как-нибудь осязательным и торжественным образом сообщить им привилегию книг, по которым достоит славить Бога, и возвести язык славянский на одну степень с языками еврейским, греческим и латинским. И папа действительно сделал это. Взяв славянские книги, он положил их на церковный

---

\* *Окончание.* Начало в «Богословских трудах», сб. 26-й.

алтарь, освятил их и приказал совершить над ними литургию; затем приказал несколько раз поочередно в разных знаменитейших церквах города петь торжественную литургию по самим освященным книгам. На одной из этих последних, то есть славянских, литургий было совершено посвящение и нескольких человек Константиновых учеников (троих во священники и двоих в анагносты, или дячки).

Автор Жития Константинова, передавая это известие о величайшей благосклонности, которую показал папа к их славянским книгам, не сообщает более никаких подробностей. Именно в этом последнем Житии пишется: «Папа, желая, как ангелов Божиих, видеть Константина и Мефодия, послал за ними послов; когда они прибыли, папа освятил их учение, положив славянское Евангелие на престол святого апостола Петра; но нашлось много таких людей, которые хулили славянские книги, говоря, что никакому народу не должно иметь своих букв, кроме евреев, греков и латинян, по Пилатову писанию, которое написал на Господнем Кресте; папа, назвав их пилатными и трезычниками, предал их проклятию». Из этих слов открывается, что и в Риме, за исключением самого папы, славянские книги Константина нашли себе очень немногих сторонников, что и здесь, точно так же, как и везде, большинство духовенства питало и выражало к великому нововведению глубокую вражду. <...>

Дорогой нам муж жил в «вечном городе» и обращался среди его граждан. Какое же произвел он впечатление? Нашло ли римское общество в нем более необыкновенного человека, чем признаем его мы и чем он был в действительности?

Большинство епископов, составлявших священную папскую коллегию, как мы говорили выше, враждебно смотрели на славянские книги Константина, но вражда епископов не помешала им надлежащим образом оценить личные необыкновенные достоинства Константина, увидеть в нем человека необыкновенного и заслуживающего самого глубокого уважения, каким он действительно был; как велико было это уважение, приобретенное Константином от римского духовенства, увидим ниже, когда будем говорить о его смерти. Но известность Константина в Риме не ограничивалась только тем одним кругом общества, доступ в который был открыт ему уже самим его званием, то есть кругом духовенства; репутация знаменитого мужа была усвоена ему всем вообще римским образованным обществом. Встреча, сделанная папою мощам святого Климента, принесенным Константином, должна была сделать имя последнего известным для всех римлян при самом его прибытии в город; известие, что этот принесший мощи Климента грек есть виновник необычайного дела, изобретатель книг, должно было сделать Константина предметом общего интереса и любопытства, и римляне непрерывно один перед другим старались познакомиться с интересным пришельцем. Став, таким образом, предметом общего суда, Константин не оказался ниже возбужденного им общего любопытства; признанный одним из умнейших и ученейших людей на своей родине, он заставил римлян найти этот приговор совершенно справедливым и основательным; «Римляне же не престааху идуще к нему,— говорит автор Жития,— вопрошающие его о всем, и сказание сугуб и трегуб приимаху от него»<sup>54</sup>. К уверению автора Жития, что Константин удивлял римлян как муж ученый, с полной уверенностью можем присовокупить сами от

себя, что он приобрел между нами общие искренние уважение и любовь и просто как человек. Апостол нашего племени имел прекрасный, в высочайшей степени симпатический характер; к этому присоединялись внешне привлекающие качества: необыкновенное умение вести занимательную беседу, изящество наружности, манер и совершеннейший такт во всем обращении; таким образом, он должен был привлекать к себе сердца всех, кто вступал с ним в общение. Как бы целый век суждено было Константину вести богословские диспуты с разными противниками то христиан, то Православия; на один из таких диспутов он был вызван и здесь, в Риме. Слава о великой учености Константина достигла и до еврейского квартала города Рима, и к нему явился с вызовом на споры о вере один еврейский ученый. Так как вызов был охотно принят, то еврей стал одним из частых посетителей Константина. Автор Жития, не сообщая об этих прениях в подробности, говорит только об одном из них, вероятно, заключительном, с которого ученый еврейский ушел, будучи совершенно побежден ученым христианским. Жидовин, передает автор Жития, сказал однажды Константину: по вычислению времени надлежит думать, что еще не приходил Христос, которому по книгам и пророкам должно родиться от Девы; философ же, вычислив ему все годы от Адама по коленам, самым обстоятельным образом («потонку») показал ему, что пришел Христос и что столько-то лет прошло от Его пришествия до настоящего времени, и, наувивши его, отпустил.

Великое намерение стать просветителем темного славянского племени, как мы говорили выше, не было мыслью Константина с самых дней юности и было внезапно вызвано в нем прибытием в Грецию послов моравских. Но если намерение было принято ранее указанного времени, то отсюда несколько не следует, чтобы, к ущербу славян, то явилось у Константина слишком поздно: в то время, как прибыло в Царьград посольство моравское, Константину было 36 или 37 лет, то есть он был в том периоде жизни, когда человек еще вправе обещать себе сделать все, что только он в состоянии сделать. После того, как осенила Константина великая мысль дать славянам христианское богослужение на их собственном языке, не вдруг решился страшный вопрос: великой, Богом внушенной мысли суждено ли будет осуществиться? Но решился и этот вопрос, и решился утвердительно: славянские книги, дозволенные императором и патриархом греческими, были потом дозволены и папою Римским, то есть были признаны властями всего христианского мира. Таким образом, дела славян были в наилучшем положении; им оставалось благодарить Бога и необыкновенно много ждать от своего великого апостола. Но судьбы великих людей — закрытая от нас тайна... Много еще оставалось для Константина вероятной человеческой жизни; только что окончательным образом признана была его деятельность, чтобы мог он продолжать ее с наивозможно крепкою энергией, и неожиданно смерть взяла его у славян. После шестимесячного пребывания в Риме Константин подвергся тяжелой и продолжительной болезни и более не выздоравливал. Автор Жития, сообщая, что Константин болел очень продолжительное время, не говорит, что была за болезнь и отчего случилась; очень может быть, что Константин расстроил свое здоровье своими далекими и необыкновенно трудными путешествиями; а сколько можно заключить о его здоровье

по его душевной настроенности, то весьма вероятно, что и от природы он был не слишком крепкого сложения. Предчувствуя, что болезнь окончится смертью, Константин поспешил принять монашеское пострижение (за 50 дней до смерти), причем ему дано было по его желанию имя Кирилла. Нет сомнения, тяжело было умирать Константину от только что начатого им великого дела; но, увидев, что болезнь смертная, он покорился воле Божией и начал заботиться, чтобы делу своему оставить по себе преемника. Естественным и вместе единственным преемником оставался Мефодий; но Мефодий не готовился с детства к тому поприщу деятельности, на котором пришлось ему трудиться вместе с умиравшим; он вступил на него случайно, потому только, что не хотел расставаться с горячо любимым младшим братом; поэтому естественно было ему сознавать себя недостаточно способным к продолжению того, что было на него покидаемо. Очень хорошо было известно это Константину, и этим-то он должен был сильно тревожиться на смертном одре, именно: он должен был опасаться, что Мефодий после смерти вместо того, чтобы идти к славянам, поспешит возвратиться в свое любимое малоазийское уединение. Вследствие этого главной заботой умиравшего Константина было вынудить у Мефодия твердое обещание, что тот останется его продолжателем и, не думая о возвращении в монастырь, поставит, подобно ему самому, труд просвещения славян исключительно целью всей остальной своей жизни. Необыкновенно трогательно увещание, с которым Константин обращался по этому поводу к Мефодию. «Вот, брат,—говорил он,—мы были с тобой парюю волов, пахавших одну борозду: я на гряде падаю, скончав свой день, а ты крепко любишь гору; неужели полосе нашей после меня остаться так, недопаханною? Нет; мое тебе крепкое завещание: никоим образом не могли ради горы оставить сего нашего учения (то есть учения славян), ибо последним (трудом просвещения славян) скорее спасен будешь, чем первым (подвигами в монастыре)». Как мы знаем, Мефодий действительно не нарушил этой последней воли брата. Всеми силами души предан был Константин своему делу просвещения славян, для которого дано было ему так мало времени, и последней его мыслью на одре смертном была мысль об этой покидаемой им пастве; он молился о ней Богу: «Господи Боже мой, всегда везде внимающий молитвам творящих волю Твою! Вонми и моей молитве и сохрани верное стадо Твое, к которому был Тобою приставлен я, недостойный и неключимый раб Твой; непусти никому из них возвратиться к злобе безбожного язычества, избави их от всякого совращающего и хульного еретического языка; возрасти Церковь Твою множеством и, всех совокупив в единомушие, сотвори их беспорочными людьми, единомыслищими о истинной вере Твоей и правом исповедании, вдохни в сердца их слово Твоего учения, чтобы простирались на добрые дела и творили угодное Тебе; что дал Ты мне, предаю Тебе, как Твое: устрой их сильною Твоею десницею, покрывай их кровом крыл Твоих, да все хвалят и славят имя Твое во веки».

Дорогие сердцу Константина славянские книги были торжественно признаны и освящены папою, но были признаны только одним папою, а не всем духовенством, и притом Константин, вероятно, подозревал неискренность этого признания. Конечно, невыразимо тяжело было думать Константину, что так непрочна судьба его великого дела, что

взойдет на престол другой папа или изменятся виды сьятото престола и славянские книги могут подвергнуться жестокому гонению; помышляя об этом, Константин молился в своей предсмертной молитве, чтобы Господь погубил триязычную ересь. Лобзав всех спутников своих сьятым лобзанием и благословив Бога, Константин скончался 14 февраля 869 года, на 43 году жизни.

Константин успел приобрести себе величайшее уважение у папы Адриана, и поэтому бранные останки славянского апостола были удостоены необыкновенных почестей. «Повеле же апостолик (то есть папа), — говорит биограф, — ко всем грекам, иже в Риме, также и римлянам со свещами шедшеся, итти над ним и творити провожание ему, якоже и самому папеже»<sup>55</sup>, то есть отпевать тело его с такою же пышностью и торжественностью, с какой отпевают тело пап. Для погребения Мефодий хотел отнести тело брата в свою родную Солунь; со слезами прося у папы дозволения на это, он говорил: «Мать наша, отпускающая нас на чужую сторону, заклала нас, чтобы тот, который умрет прежде, оставшимся в живых принесен был в свой «монастырь». Мать Константина как будто предчувствовала, что более уже не видать ей самого дорогого ее детища... Папа сначала было согласился на просьбу Мефодия и для далекой перевозки приказал положить тело Константина в нарочно приготовленную прочную раку; но к нему приступили римские епископы и требовали, чтобы прах знаменитого мужа был оставлен в их городе. «Если после его странствования по многим землям, — говорили епископы, — Бог привел его сюда и здесь взял его душу, то здесь должно и лежать ему как мужу, составляющему честь для города». Папа согласился с этими представлениями епископов и, взяв назад согласие, данное Мефодию, приказал погребсти тело Константина в Риме. Желая показать все свое уважение к умершему, папа повелел было, нарушая для него существовавший обычай, положить его в церкви святого Петра, в своем собственном гробе и в тех склепах, где лежали тела одних только пап, но тогда Мефодий со своей стороны просил, чтобы Константин, если уже непременно хотят похоронить его в Риме, был положен в церкви святого Климента, с мощами которого он пришел туда; вероятно, Мефодий исполнял предсмертное желание брата, который мог просить его, чтобы в случае невозможности похоронить его тело на родину положили его именно в церкви святого Климента. В этой церкви по правую сторону алтаря и был Константин торжественно погребен...

Отседе будут предметом нашей речи жизнь и деятельность одного Мефодия. Как намеревался поступить Мефодий после смерти Константина: хотел ли он вместе с моравскими учениками, поставленными папою во священники, снова на некоторое время возвратиться в Моравию, чтобы окончательно утвердить в стране славянское богослужение, так сказать, собственными руками, или, отпустив моравов одних и навсегда простившись с ними, хотел нести славянские книги в какую-нибудь другую славянскую землю? Биографы ничего не отвечают на этот вопрос. Но как бы то ни было, дело скоро решилось помимо собственных предположений Мефодия, именно: в самое непродолжительное время после смерти Константина, когда еще ничего положительного не было предпринято Мефодием и когда еще вместе с ним оставались в Риме и моравские ученики Константина, прислал к папе просить Мефо-

дня уже известный нам Коцел, князь Блатенский. Так как папа немедленно изъявил свое полное согласие на просьбу Коцела, с тем только ограничением, чтобы Мефодий шел не только к нему одному, но и к Ростиславу и Святополку Моравским, от которых они с Константином пришли в Рим, а также и ко всем вообще тамошним славянам, то Мефодий имел отправиться из Рима вместе с новопоставленными моравскими священниками в страны своей прежней деятельности.

Выше мы говорили, что Коцел, князь Блатенский, находился совсем не в таких отношениях к немцам, как Ростислав, князь Моравский, что, будучи посаженным на своем столе, он отличался от простого губернатора провинции только пожалованной отцу его наследственностью владения. По этой полной зависимости своей от немцев Коцел, как мы говорили выше, вовсе не мог участвовать в посольстве Ростиславовом в Константинополь и, несмотря на все свое желание, никак не смел пригласить к себе Константина из Моравии во все продолжение трехлетнего там пребывания этого последнего. Что же вдруг дало Коцелу смелость просить себе Мефодия у папы, когда славянские книги, для которых он просил его к себе, по-прежнему оставались ненавистными немцам? Биографы ничего не отвечают на этот вопрос, но дело довольно ясно и само по себе. Коцел желал ввести в своей области славянское богослужение не менее горячо, чем Ростислав. Пока не было известно ему, как смотрит на славянские книги папа, он не мог думать об исполнении своего желания, потому что в случае нерасположения к ним папы никто не спас бы его от гнева за них со стороны немцев. Но вот Коцел узнал, что Константин и Мефодий приняты в Риме самым благосклонным образом, что славянские книги их торжественно освящены на престоле святого Петра и моравские ученики их поставлены во священники. При получении известия обо всем этом Коцел очень простым образом мог возыметь смелость обратиться к папе с просьбою и ему дать славянского учителя и славянское богослужение; немцы, его полные господа, по-прежнему ненавидели славянские книги, но он мог надеяться, что папа защитит его от их гнева и прикажет им дозволить быть в его стране славянскому богослужению. <...>

Согласившись на просьбу Коцела отпустить к нему Мефодия, папа, как мы сказали, послал Мефодия не к одному только князю Блатенскому. В Житии читаем об этом так: «Послав же Коцел к апостолику, проси Мефодия, блаженного учителя нашего, дабы ему отпустил, и рече апостолик: не тебе единому токмо, но и всем странам тем словенским слю и учителя от Бога и от святого апостола Петра, первого настояльника и ключедержца Царствию Небесному»<sup>56</sup>. Мы думаем, что на слова «не тебе единому токмо, но и всем странам тем словенским» и проч. не должно смотреть как только на простую фразу со стороны автора Жития или, если он точно передает тут слова папы, как на простую фразу этого последнего; мы думаем, что, напротив, словами этими обозначается действительное и очень важное поручение, возложенное папою на Мефодия. Известно, что Римские первосвященники тех времен, ревностно заботясь о расширении пределов своего духовного господства, усердно старались о распространении христианства между оставшимися еще тогда в язычестве европейскими народами, что, движимые этими побуждениями властолюбия, они как сами от себя посылали к указанным народам проповедников, так и ревно-

стным образом поддерживали и тех проповедников, которые первоначально выступали на проповедь помимо их приглашения. <...>

Из всего сказанного следует, что возможность устроить для обращения славянского народа хорошую миссию должна была составлять для папы самую желаемую возможность, что они не могли преминуть им воспользоваться. Но уже, конечно, нельзя было папам дожидаться лучшего случая для осуществления этой возможности, как прибытие в Рим Константина с Мефодием; эти так счастливо посланные судьбой в их распоряжение греки не только хорошо знакомы со славянами и их языком, но имели в руках своих такое сильное средство для привлечения славянских народов к христианству, как богослужебные христианские книги на собственном языке этих народов. Итак, мы думаем, что папа Адриан действительно поспешил воспользоваться представившимся ему отличным случаем устроить миссию для обращения славянских народов и что приведенные выше слова Жития «не тебе едину токмо, но и всем странам тем словенским слю и учителя» и проч. значат именно то, что папа возложил на Мефодия поручение быть устроителем и начальником этой миссии для обращения славянских народов и вместе для приведения их под власть Римского апостольского престола. Славянские языческие народы, на которые мог простираť свои виды папа Адриан, то есть о существовании которых знали тогда в Риме, были: чехи, поляки, сербы лужицкие и занимавшие обширную территорию славяне балтийские; таким образом, поручение, возложенное папою на Мефодия, должно было состоять в том, чтобы он, утвердив свое пребывание у крещенных уже князей Моравских и Блатенского, здесь приготавливал и отсюда высылал проповедников ко всем указанным народам. <...>

Отпуская Мефодия к месту его деятельности, папа послал с ним к князьям Моравским и Блатенскому свою грамоту. Прежде всего читается в этой грамоте то замечательное место о посольстве моравском в Константинополь, именно — что моравы, прежде чем обращаться к грекам, просили учителя у папы и что последний не успел удовлетворить их просьбу. Затем, похвалив Константина, который во время пребывания в стране, подвластной папскому престолу, ничего не сотворил, кроме канона, папа пишет о настоящем присыле к ним Мефодия: «Умыслили мы, испытав, послать в страны ваши сына нашего Мефодия, которого мы посвятили (во священники) с учениками (его), мужа совершенного разумом и правоверного, чтобы научил вас, как вы просили, перелагая на ваш язык книги, сполна всего церковного чина и со святою миссой (т. е. литургией) и крещением». Обращаясь далее вообще к вопросу о переводе богослужебных книг на славянский язык, папа пишет: «Философ Константин, Божию благодатию и молитвами святого Климента, положил начало (переводу); если и другой кто в состоянии будет переводить «достойно и правоверно», то дело сие есть святое и благословенное Богом и нами и всею католическою и апостольскою Церковию, дабы могли вы удобно навыкнуть заповедям Божиим, только наблюдайте следующее одно правило: на литургии пусть читают Апостол и Евангелие сначала по-римски, а потом по-славянски, дабы исполнялись таким образом слова Святого Писания: «яко восхвалят Бога все языцы», и другая: « вси возглаголют языки различны величия Божия» и проч. «Если же кто от данных вам учителей,—

заключает папа, разумея своих латинских епископов, — отвращая от истины к безумным басням, начнет в иную сторону совращать вас и поносить книги вашего языка, то да будет отлучен... доколе не исправится, ибо такие суть волки в одежде овчей»<sup>57</sup>. <...>

Благосклонность папы к славянским богослужебным книгам, доведенная им в этом послании до такой степени, что он не только восхваляет Константина за положенное им начало и благословляет докончить все, недоконченное им, но и угрожает церковным отлучением всякому, кто дерзнет поносить эти книги, по-видимому, свидетельствует о том, что Адриан и был на стороне этих книг не притворно, а совершенно искренно. <...>

О поставлении во священника Мефодия и о поставлении во священника и другие церковные степени Моравских учеников Константина папа выражается так, что как будто поставления эти имели место перед самым отбытием Мефодия из Рима. Очень может быть, что это и действительно было так, то есть очень может быть, что после того посвящения пятерых из числа Константиновых учеников (о которых мы упоминали выше), которое совершено было в самом непродолжительном времени после пребывания Константинова в Риме, посвящение остальных по неизвестным причинам замедлилось и совершено было действительно только перед самым отъездом из Рима Мефодия, а с ним и этих моравских учеников Константина. В то или в другое время посвящены были моравские ученики Константина, но так как во всяком случае несомненно следует из послания папы, что они отправились из Рима домой не ранее, как вместе с Мефодием, то рождается еще вопрос: зачем они так долго держимы были в Риме, тогда как, будучи посвящены и отпущены в скором времени, они давно бы могли открыть в Моравии славянское богослужение? На вопрос этот мы не можем дать никакого ответа... О Мефодии папа говорил в своей грамоте, что послал его к князьям, испытал его. По словам преемника Адриана — Иоанна VIII, это испытание будто бы состояло в том, что Мефодий и словесно и письменно обещался святой Римской Церкви и апостольскому престолу содержать и проповедовать веру, как содержит и проповедует ее эта последняя Церковь<sup>58</sup>. Но что в действительности мог обещать папе Мефодий, об этом будет сказано ниже.

Посланный к князьям Моравским и Блатенскому, Мефодий сначала явился к Коцелу. Так как он шел из Рима, по всей вероятности, той же самой дорогой, которой вместе с Константином шли они в Рим, то владения Коцеловы лежали на пути его в Моравию, и, следовательно, он во всяком случае должен был явиться к князю Блатенскому, а не к князьям Моравским. Но были для Мефодия особенно важные побуждения идти сначала к Коцелу, а не к Ростиславу со Святополком. Во-первых, Паннония Коцелова более нуждалась в его присутствии и деятельности, нежели Моравия; всё, что требовалось для введения в этой стране славянского богослужения, было уже сделано прежде, и теперь только оставалось пришедшим из Рима вместе с Мефодием новопоставленным моравским священникам открыть там славянское богослужение; напротив, в области Коцеловой предстояло начинать с самых первых оснований. Во-вторых, в то время, как Мефодий прибыл к Коцелу, в Моравии свирепствовали ужасы войны: вся страна была наводнена немецкими полчищами, а сам князь сидел в своем стольном

городе<sup>59</sup>; при таком положении дел в Моравии трудно было думать о путешествии в нее Мефодию.

С неописанной радостью и величайшими почестями принял Коцел прибывшего к нему Мефодия; теперь он мог, наконец, быть уверен, что услышит у себя, подобно князьям Моравским, свое родное, славянское богослужение. Но прежде чем просить Мефодия заняться приготовлением будущих священников, князь Блатенский возымел новый замысел. Желания человеческие, как известно, неограниченны, и почти всегда бывает так, что едва исполнилось одно желание, как тотчас же является другое, большее. Так случилось и с Коцелом. Посылая к папе просить себе Мефодия, едва ли он слишком крепко надеялся, что исполнится его пламенное желание видеть у себя славянского апостола с его славянскими книгами. Но против его ожидания просьба его была удовлетворена папою немедленно и с величайшей готовностью; и вот является у него другое желание, именно: не довольствуясь просто присутствием у себя Мефодия, он возымел желание видеть его своим Паннонским епископом. По отношению к немцам это был со стороны Коцела шаг до последней степени смелый и дерзкий: будучи на своем княжении не более как наследственным губернатором (маркграфом), он отваживается против воли немецкого короля изъять свою область из ведения своего митрополита Зальцбургского, непосредственно к епархии которого принадлежала Паннония. На что Коцел при этом рассчитывал? Так как мысль об отдельной епископии не была внушена ему кем-нибудь другим, а родилась у него самого, и так как сам по себе он ровно ни на что действительно не мог рассчитывать, то, прежде всего, нет сомнения, он полагается на простое авось, которое оказалось так удачным в первый раз. Но потом, когда Коцел заявил свою мысль Мефодию, для надежды его могли быть указаны более прочные, на его счастье, в действительности имевшиеся основания. Мефодий в свое пребывание в Моравии, а еще больше в свое пребывание в Риме очень хорошо мог познакомиться с тогдашними отношениями в латинской иерархии, и эти-то отношения могли подавать некоторую надежду на успех Коцелова замысла. Первосвященник Римский в то время уже был признаваем верховным и всеобщим главою западной половины Церкви; но власть его по отношению к подчиненным ему митрополитам в то время еще не доходила до такой степени неограниченности и безусловности, на которой мы видим ее впоследствии; напротив, вторая половина IX века была именно временем борьбы между папами и провинциальными митрополитами за обоюдные пределы власти, причем самое жаркое время этой борьбы именно совпадает со временем деятельности у западных славян Константина и Мефодия: со стороны Рима самый сильный борец был знаменитый папа Николай I (858—867), завещавший свой пример преемникам своим Адриану II (867—872) и Иоанну VIII (872—882)<sup>60</sup>. В своей борьбе с митрополитами папы с радостью хватались за всякое средство, с помощью которого могла быть так или иначе ослаблена сила митрополитов. И вот тут-то Мефодий мог указать Коцелу действительные основания для надежды, что просьба его благосклонно будет принята папою. Паннония, в пределах которой находилось княжество Коцелово, некогда имела своих собственных архиереев, зависящих прямо от первосвященника Римского; прося для страны своей особого епископа, Коцел мог указывать папе на эту преж-

нию ее церковную самостоятельность, и можно было с основанием надеяться, что папа с радостью схватится за предлог урезать слишком большие пределы области митрополита немецко-баварского (Зальцбургского). Правда, Паннония была самостоятельной слишком давно, именно — до того великого переселения народов, которое совершенно изменило лицо Европы и положило конец всем прежним счетам, начав историю Европы заново; но так как дело шло о собственных интересах папы, то смело можно было надеяться, что права времени, как это действительно случилось, будут признаны бессильными над правами Римского апостольского престола. Это с одной стороны. По отношению к самому Мефодию также были основания требовать для него у папы сана епископского. Мефодий должен был по поручению папы устроить и ведать миссию для обращения в христианство славянских языческих народов. Но начальнику миссии, так как предстояли нередкие случаи посвящения в церковные степени, а также и по другим многим соображениям, удобнее было иметь сан епископский, чем просто священнический. Когда мы высказываем предположения, что Мефодий мог ободрять и укреплять Коцела в его надежде получить отдельного епископа, что он мог указывать князю на такие обстоятельства, которые на самом деле несколько ручались за успех попытки, то мы приписываем Мефодию те же самые желания, которые были у Коцела. Действительно, мы думаем, что Мефодий принял мысль Коцела об отдельной епархии для Паннонии и о своем собственном епископстве с самым полным одобрением. Но поспешить видеть тут что-нибудь предосудительное для Мефодия, заподозрить его в честолюбии — значит понять дело совершенно не надлежащим образом. Если мы припомним себе предшествующую жизнь Мефодия, то легко увидим, что заподозрить досточтимого мужа в пороке честолюбия — значит наносить ему величайшее оскорбление. Но, несмотря на это, он должен был одобрить желание Коцела и сам желать себе сана епископского; вовсе не честолюбив был Мефодий, но Провидением было указано ему быть просветителем славян; не мог помыслить он отказаться от сужденного ему великого дела, но если хотел себе успеха в своей деятельности, то именно он должен был желать себе сана епископского: священником бы он оставался в зависимости от того или другого из латинских епископов, которые все до одинаковой степени проникнуты были враждой к славянскому богослужению и от которых ничего нельзя было ожидать ему, кроме самого решительного противодействия; а поэтому он должен был желать себе епископства для того, чтобы стать независимым в своей деятельности от епископов латинских, и, следовательно, желать себе епископства не из честолюбия, а из желания действительных себе успехов в том деле просвещения славян, которому он самоотверженно хотел посвятить себя.

По всей вероятности, прежде чем Мефодий отправился в Рим, Коцел посылал к папе узнать, как будет принята просьба, и Мефодий пошел в Рим только уже после получения отсюда положительного ответа. Как бы то ни было, Мефодий отправился в Рим с торжественным посольством от князя Блатенского в сопровождении 20 мужей и немедленно был посвящен папою в епископа Паннонского, в настояльника папе Андронику, основателю кафедры Паннонской.

Житие Мефодия не говорит, что побудило папу с поспешностью

удовлетворить просьбу Коцела, но, как видно из дальнейшей истории, побуждениями этими были те обстоятельства, о которых мы говорили выше, то есть желание папы воспользоваться благоприятным предложением для сокращения пределов слишком обширной епархии митрополита Баварского и желание доставить Мефодию в его деятельности, как начальника миссии славянской, большую свободу и независимость. Итак, исполнилась мечта Коцела иметь собственного епископа, и Мефодий, поставленный папою в епископа автокефального, то есть имевшего находиться в подчинении не у митрополита немецкого, а непосредственно у самого папы, имел право мечтать, что без всяких препятствий с чьей-либо стороны введет в стране славянское богослужение и даст ей собственное родное духовенство. Но Коцел и Мефодий слишком много рассчитывали на покорность немцев воле папы, и князю Блатенскому суждено было получить все, о чем он мечтал, только затем, чтобы тотчас же снова его потерять. Странно, что немцы сидели сложа руки, когда Коцел хлопотал о самостоятельном и славянском для своей области епископе, и уже только тогда решились употребить свои меры, когда его старания были осуществлены. Но едва ли следует думать, что они имели в виду, так сказать, потешиться над Коцелом, то есть нарочно не препятствовали получить ему епископа, затем, чтобы иметь жестокое удовольствие немедленно обратить в прах только что осуществленную мечту; по всей вероятности, причина была иная, именно: скорее всего Коцел вел все дело в глубокой тайне, так что немцы узнали о нем не ранее, как Мефодий явился в Паннонию уже в сане епископа; стань действовать Коцел открыто, немцы, нет сомнения, тотчас приказали бы ему бросить затею; но, действуя тайно, он мог рассчитывать, что, не смея противиться папе, король и епископы, хотя и с неудовольствием, но признают свершившийся факт открытия Паннонской епархии. Как бы то ни было, но недолго пришлось Коцелу видеть у себя своего Паннонского епископа. Едва прибыл Мефодий в свою епархию и начал свою деятельность, как позван был на суд немецкого короля и на собор всех немецких епископов. Биограф Мефодиев сообщает нам некоторые сведения об этом суде. «Кто дал тебе право учить в нашей церковной области?» — спрашивали Мефодия немецкие епископы. Мефодий отвечал, что если бы Паннония действительно была их областью, то он не пришел бы в нее, но что она принадлежит не митрополиту немецкому, а непосредственно престолу святого Петра, то есть папе. Угрожая епископам за их посягательство на чужие области гневом папы, Мефодий присовокупил: «Попирая каноны церковные, вы по зависти и любостыжанию наступаете на чужие пределы и возбраняете проповедовать учение Божие, но смотрите, вы думаете пробить костяным теменем железную гору (разумеется папа), как бы не пролить вам своего мозга». Когда епископы, приведенные в крайний гнев этими словами Мефодия, с угрозой сказали ему, что подобные речи могут иметь для него очень худые последствия, Мефодий отвечал: «Говорить истину не постыжусь и пред царями, а вы можете творить надо мной свою волю, ибо я не больше тех, которые за правду терпели мученическую смерть». После этого, по словам биографа, были и еще продолжительные речи, но епископы не могли противиться и отвечать Мефодию; наконец, король, желая привести бойца в замешательство, насмешливо сказал: «Будет, не трудите больше моего Мефодия, видите, он

вспотел, как у печи», но получил в ответ: «Да, государь: раз встретил народ потного философа и спросил его, отчего он потен; философ отвечал, что держал спор с невежественными противниками».

Епископы немецкие остались побежденными в прениях, но на их стороне была сила, и собор кончился тем, что король приказал схватить Мефодия и отправить в ссылку. Может быть, имея в виду пресечь Мефодию всякую возможность бегства, а славянам просто всякую возможность помощи ему в том, король назначил местом ссылки Швабию, область, лежавшую в противоположную от Греции сторону королевства и нигде не соприкасавшуюся с землями славянскими, то есть вообще область крепко для Мефодия запертую.

В свое слишком кратковременное пребывание у Коцела Мефодий, разумеется, не успел сделать того, что нужно было сделать для введения в его стране славянского богослужения, то есть, разумеется, не успел приготовить из его собственных славянских подданных достаточного числа людей, которые могли бы быть поставлены во священники; да если бы он успел сделать это, то его труды были бы совершенно напрасными, потому что немцы, отправив в ссылку его самого, разумеется, отняли бы у его учеников возможность получить посвящение или по крайней мере никак не дозволили бы совершать в Паннонии славянского богослужения. Так пребывание Мефодия в Паннонии ознаменовалось только тем, что сам он со своими константинопольскими путниками совершал в стране славянское богослужение и что таким образом он дал тамошним славянам возможность слышать это родное для них богослужение. Но мы имеем известие о том, как достаточно было и одного Мефодиева прибытия в славянскую страну, чтобы все поголовно ее славянское население тотчас же бросило своих латинских пастырей и чтобы эти последние, оставшись совершенно без пасомых, увидели себя в необходимости возвратиться к тем, от кого были присланы. Это известие о прибытии Мефодиевом в Паннонию сообщает нам так называемый Аноним Зальцбургский, писавший или в то именно время, как Мефодий после возвращения своего в Паннонию в сане епископа еще оставался в стране, или тотчас после того, как он был схвачен королем немецким и отправлен в Швабию. С целью доказать неотъемлемые права немецкого духовенства на паннонских славян Аноним составил записку о христианстве у этих последних до прибытия в их страну Мефодия, здесь показав, что славяне паннонские и крещены были немецким духовенством, и постоянно находились в заведовании этого духовенства, принадлежа к епархии архиепископа Зальцбургского и будучи управляемы через посылаемых от последнего архипресвитеров; автор говорит о прибытии в Паннонию Мефодия и о последствиях этого прибытия для немецкого духовенства. <...>

Нет ничего удивительного, если действие столь решительное, как немедленное отпадение от немецкого духовенства всего народа, привело немцев в такой неистовый гнев, что они даже отважились посягнуть на личность только что посвященного папою в епископа Паннонского Мефодия.

Непродолжительна была первая деятельность первого славянского епископа. Но когда Мефодий, указывая немецким епископам на волю папы, говорил, что они хотят костяным теменем пробить железную гору, то это не значит, что он хотел утешать себя призрачной, только в его

собственном воображении существовавшей помощью: епископы немецкие действительно не в состоянии были бороться с волею папы. А поэтому и дело славян, пока был на их стороне папа, вовсе не могло считаться проигранным. Князь Блатенский, так скоро и насильственно лишенный данного ему епископа, поспешил донести обо всем в Рим, и конец был тот, что король и епископы немецкие, продержав Мефодия в заключении два года с половиной, вынуждены были снова возвратить его на его кафедру. Автор Жития не выставляет годов событий; в дошедших до нас нескольких официальных актах относительно возвращения Мефодия из ссылки, к сожалению, также не находится числовых помет, поэтому мы можем определить время сейчас рассказанных нами происшествий только приблизительно. Не говорит прямо автор Жития, но заставляет предполагать, что Коцел прислал к папе просить себе Мефодия не слишком много спустя времени после смерти Константина, то есть вообще спустя то или другое количество месяцев, а не годов; далее довольно ясно видно из Жития, что Мефодий вторично отправился из Паннонии в Рим для поставления в епископа спустя слишком непродолжительное время после своего в нее прибытия; наконец, как довольно ясно видно из Жития, так и само собой необходимо предполагать, что собран был на Мефодия собор и он послан был в ссылку в самое непродолжительное время после своего возвращения из Рима в сане епископа. Таким образом, событие осуждения и ссылки Мефодиевой приблизительно должно быть отнесено к концу 870 года или началу 871 года. Мефодий, как мы сказали выше, провел в ссылке целых два с половиной года. Коцел, нет сомнения, послал с донесением и жалобой к папе тотчас же, как случилась катастрофа; но по необходимости дело должно было протянуться слишком долго: получив жалобу, папа, конечно, прежде чем посылать какое-нибудь предписание к немецким епископам, посылал допросить их о причине их поступка; затем более чем вероятно, что такая решительная мера, которой папа заставил епископов освободить Мефодия, была употреблена им уже только после того, как оказались недействительными предшествующие простые предписания, то есть что папа должен был бороться с упорством немецких епископов довольно продолжительное время. К этому присоединились еще особые обстоятельства, которые должны были prolongить время заключения Мефодиева на несколько лишних месяцев: это именно смерть одного папы и восшествие на престол другого; так как Адриан II, которым посвящен был Мефодий и при котором он подвергся заточению, умер в конце 872 года, то само собой естественно, что должно было пройти более или менее продолжительное время прежде, чем новый папа, Иоанн VIII, от других дел обратился к делу Мефодиеву, а может быть, почему-нибудь было и так, что к новому папе нужно было обращаться с новой жалобой. Как бы то ни было, король и епископы немецкие, продержав Мефодия в заключении два с половиной года, наконец, должны были уступить непреклонной воле папы и возвратить ненавистного им епископа Паннонского снова на его кафедру. Папа заставил короля и епископов повиноваться себе крутой мерой, именно, как сообщает Житие, папа «посла клятву на ня (епископов), да не поют службы вси королеви епископи, дондеже и (Мефодия) держат»<sup>62</sup>. Как мы замечали выше, папа обратился к этому крайнему средству, по всей вероятности, после того, как оказались недейств-

вительными простые предписания. В регестах Римских первосвященников читаются две буллы папы Иоанна VIII, время и причины происхождения которых положительно неизвестны, но которых связь с делом освобождения Мефодия более чем вероятна; буллы эти суть послание к немецкому королю Людовику и верительная грамота Павлу, епископу Анконитанскому (Анконскому), отправлявшемуся папским послом в Германию и Паннонию. В послании к Людовику<sup>63</sup> папа доказывает немецкому королю, что «диоцез Паннонский издревле пользовался привилегией принадлежать (непосредственно) апостольскому седилищу»; «о сем свидетельствуют, — говорит папа, — соборные деяния, сие доказывают писания исторические, поелику злоба враждебных смут долго препятствовала апостольскому седилищу назначить туда настоятеля, то и пришло сие у людей неведущих в сомнение; но никто да не пользуется числом лет, как предлогом к отказу, ибо привилегии святой Римской Церкви не терпят ущерба ни от какого продолжения времен, не уничтожаются никакими разделениями (переделами) царств». В верительной грамоте Павлу, епископу Анконитанскому<sup>64</sup>, читаем: «Не только в Италии и прочих провинциях Геспери, но и в пределах всего Иллирика апостольское седилище издревле обыкло (то есть апостольскому седилищу издревле принадлежит право) творить посвящения, производить распоряжения и устроить порядок; если же, может быть, кто-нибудь станет препираться о числе лет, то пусть знает, что между христианами и теми, которые одной веры, действительно установлено определенное число, а где дело идет о неистовстве язычников и неверных, там остаются ненарушаемыми права Церкви, сколько бы ни прошло времени». Мы сказали, что связь этих двух булл папы Иоанна VIII всего более имеет побуждений защищать и доказывать перед немцами свои права на Паннонию именно в то время, как поставленный его предшественником епископ Паннонский был немецкими епископами насильственно низведен со своего престола. Но если это на самом деле так, то есть если приведенные нами буллы на самом деле относятся к тому времени, как Мефодий находился в заточении, то они дополняют наши сведения относительно его возвращения из швабского плена. Прежде всего, буллы дают видеть, что немцы, защищая перед папою свой поступок с Мефодием и отказываясь возвратить его на его епископский престол, ссылались на то, что он был поставлен в епископа Паннонского незаконно, что Паннония принадлежала в церковном отношении им, немцам, а вовсе не непосредственно папскому престолу. Далее мы видим из булл, как папа опровергал эти притязания немцев на Паннонию и доказывал действительность своих собственных непосредственных на нее прав; именно эту действительность своих прав папа доказывает тем, что Паннония, которою в последнее время владели немцы, в древнее время принадлежала папскому престолу, а так как при этом, 1) хотя немцы и владели ею довольно долго, но получили ее в свою власть единственно вследствие нашествия варваров, которое препятствовало папам посылать туда настоятелей и которое вовсе не принадлежит к числу случаев, имеющих силу сообщить факту владения право давности; так как 2) привилегии святого седилища не могут быть уничтожены и никакими вообще продолжениями времен, и никакими переменами в разделении царств, следовательно, не могут быть уничтожены и какими бы то ни было вообще причинами, то она — Панно-

ния — и должна быть снова возвращена этому святому седалищу. Из верительной грамоты Павлу, епископу Анконитанскому, мы узнаем, что требовать освобождения Мефодия папа посылал к немцам своего легата, именно этого Павла Анконитанского. По всей вероятности, этому же легату дано было папой полномочие в случае упорства немцев прибегнуть к той строгой мере, о которой говорит автор Жития, то есть положить на них церковное запрещение. Одно из посланий папы Иоанна VIII к Мефодию, писанных в последующее время, именно послание от 18 июля 879 года<sup>65</sup>, дает знать, что когда-то, прежде 879 года, Мефодий имел личное свидание с Павлом Анконитанским; если это было именно в настоящий раз, то из этого будет следовать, что легат папский не удовлетворился только обещанием немцев освободить Мефодия, а что, напротив, он не прежде удалился из Германии, как Мефодий был действительно освобожден, и что он сам собственными руками снова посадил его на его престол.

В сейчас упомянутом нами послании папы к Мефодию 879 года есть и еще место, которое также относится сюда, это именно слова папы о тех предписаниях, которые будто бы должен был передать от него Мефодию при возвращении последнего из ссылки Павел Анконитанский. Возбужденный доносами немцев в подозрительности против Мефодия, а также названным своим посланием требует Мефодия, тогда уже архиепископа Моравского, к себе в Рим и, порицая в нем последнего за то, что поет миссы на варварском, славянском языке, пишет: «Еще грамотами нашими, отправленными к тебе с Павлом, епископом Анконитанским, мы запретили тебе совершать на оном языке священные торжества мисс, но или на латинском, или на греческом языке» и проч. На основании этих, по-видимому, слишком ясных и определенных слов папы мы должны были бы в числе обстоятельств, сопровождавших Мефодия из ссылки, говорить и об этом запрещении славянских книг, представляющем собою обстоятельство такой великой важности. Но не может подлежать никакому сомнению, что слова папы, несмотря на всю их видимую точность и определенность, вовсе не должно понимать в буквальном смысле, то есть не может подлежать сомнению, что, возвращая Мефодия из ссылки, папа вовсе не налагал запрещения на его славянские книги. Папа самым энергичным образом требовал возвращения Мефодия из ссылки потому, что при этом отстаивал свои притязания на Паннонию. Но очевидно, этой одной причины еще недостаточно для объяснения его настойчивости; если бы для папы важно было только то, чтобы не оставить за немцами Паннонию, то он мог бы достигнуть своей цели и не требуя освобождения Мефодия, то есть мог бы достигнуть ее тем, что вместо захваченного немцами Мефодия поставил бы в Паннонию другого от себя епископа; при этом даже расчетливее было бы для папы не настаивать на освобождении Мефодия, чем настаивать, потому что уступкой немцам ненавистного для них грека он мог бы отчасти помирить их с собой за отнятие у них страны. Таким образом, если папа непременно требовал освобождения Мефодия, то из этого необходимо следует, что сколько важна была для него Паннония, столько же важна была и личность этого последнего...

Итак, епископы немецкие принуждены были освободить Мефодия. Но они сделали это со страшной внутренней злобой, и, передавая Мефодия Коцелу, они грозили князю: «Если будешь держать его у себя,

то не разделаться тебе с нами добром». Что ожидало Мефодия у князя Блатенского после освобождения? Ожидало самое неутешительное будущее; сам князь совершенно бессилён был защищать своего епископа, а папа был слишком далеко; не отправляя в новую ссылку, епископы немецкие и на месте могли стеснить Мефодия так, что он был бы епископом только по имени и был бы лишен возможности что-нибудь делать; Мефодий стал бы жаловаться папе, но слишком подолгу приходилось бы ждать решения на каждую жалобу и, получив удовлетворение на одну, тотчас бы приходилось обращаться с другой, и так без конца; очень может быть, что Мефодий не вынес бы и, оставив бесполезную кафедру, возвратился бы в отечество. Но, по счастью для него самого и для славян, случилось так, что вскоре по возвращении из ссылки он снова призван был в малозависимую от немцев Моравию.

Сколько именно времени оставался Мефодий епископом Паннонским после своего возвращения из ссылки, положительно нельзя сказать; несомненно только, что весьма недолго. Мы сказали, что он сослан был или в конце 870, или в начале 871 года; так как он находился в ссылке два с половиной года, то был возвращен из нее или в начале, или во второй половине 873 года. Моравы послали просить к папе его к себе в архиепископы или в том же 873 году, или в начале следующего, 874 года и получили удовлетворение на свою просьбу, по всей вероятности, весьма скоро, то есть приблизительно или в начале, или около половины 874 года. Таким образом, после своего возвращения из ссылки Мефодий вообще оставался епископом Паннонским от полугода до года. Что касается до его деятельности в этот промежуток времени, то положительно о ней мы ничего не знаем; деятельность должна была состоять в том, чтобы продолжать начатое прежде приготовление для паннонских славян священников, которые бы ввели у них славянское богослужение; по всей вероятности, он тотчас же и приступил к этому, но так как время было слишком кратко, то, по всей вероятности, все-таки не успел довести его до конца. Сохранилось до нас два послания папы Иоанна VIII, касающиеся Мефодия и относящиеся к этому кратковременному епископствованию последнего в Паннонии. Одно из посланий — к сыну немецкого короля и герцогу Каринтийскому Карломану<sup>66</sup>; папа просил в нем герцога: «Так как возвращено и восстановлено нами Паннонское епископство, то да будет позволено брату нашему Мефодию, который посвящен туда от апостольского седалища, свободно, по древнему обычаю, совершать то, что принадлежит епископу». Неизвестно, когда именно было отправлено папой к Карломану это послание, то есть непосредственно ли вслед за тем, как Мефодий освобожден был из ссылки; следует предпологать, что немцы, возвратив Мефодию вследствие настойчивых требований папы свободу, тотчас же начали полагать ему всевозможные препятствия в его деятельности и что Мефодий тотчас же после своего освобождения принужден был жаловаться на них папе. Папа обращался со своими представлениями за Мефодия не к самому королю, а к его сыну, герцогу Каринтийскому, без сомнения, потому, что Паннония находилась в ближайшем заведовании этого последнего. Второе послание — к Мутимиру, или Монтимиру, князю Славонии<sup>67</sup>. Папа, убеждая князя перейти от Церкви Греческой к Церкви Римской, пишет в нем последнему: «Увещеваем тебя, чтобы, последовав примеру твоих предков, ты как можно потщился

возвратиться к Паннонскому диоцезу, а поелику туда, благодарение Богу, уже посвящен от седалища блаженного апостола Петра епископ, прибег к его пастырской попечительности». Кто такой этот Мутимир, князь Славонии, положительно неизвестно; но, по всей вероятности, это был тот Мутимир, князь Сербский, о котором упоминает, излагая историю древней Сербии, император Константин Порфирогенет в своем сочинении об управлении государством<sup>68</sup>, потому что из всех известных тогда славянских князей только он один носит имя Мутимира<sup>69</sup>. Что же означает это послание папы к князю Сербскому? Мы думаем, что оно означает очень многое, именно — что указывает на те широкие замыслы папы относительно славян, которые он рассчитывал осуществить с помощью Мефодия и его славянских книг и о которых говорили мы выше. <...>

Обращаемся к переселению Мефодия из Паннонии в Моравию. В своем рассказе об этой последней стране выше мы остановились на том, что ученики Константина, получившие посвящение в Риме, отправились на родину вместе с Мефодием. Готовленные и поставленные во священники затем, чтобы начать в стране родное, славянское богослужение, они, нет сомнения, и действительно сделали это; латинское богослужение, конечно, еще не было при этом вытеснено из Моравии окончательно, потому что число новопоставленных священников, сколь бы ни представляли мы его значительным, во всяком случае далеко не могло быть столь великим, чтобы достало его для всех приходов страны; но по крайней мере теперь могло быть открыто славянское богослужение в значительных, сборных пунктах всех округов страны, и таким образом открылась возможность для всех крещеных ее жителей слышать богослужение на родном языке, по крайней мере, несколько раз в году.

Нет сомнения, что с величайшим восторгом встретили моравы прибывших из Рима своих новопоставленных священников. Но с ними случилось подобное тому, что с князем Блатенским: радость их продолжалась очень недолго и неожиданно сменилась горем. Новопоставленные священники возвратились на родину в середине или в конце 869 года, когда Моравия находилась в войне с немцами, хотя война эта была для моравов страшно бедственна, потому что немцы пронесли по их стране из конца в конец огонь и меч; но так как тем не менее концом ее был такой мир, по которому они получили полную независимость от немцев<sup>70</sup>, то славянскому богослужению у них ничего более не ожидалось, как спокойное процветание и скорое повсеместное водворение. Но моравов, только что достигших верха благополучия, неожиданно постигло несчастье. Племянник великого князя Ростислава, Святополк, бывший удельным князем неизвестной по имени области, по неизвестной причине неожиданно передался со своим уделом немецкому князю (собственно сыну короля, Карломану). Ростислав, разгневанный этой изменой Святополка, хотел схватить и убить его, но, перехитренный последним, сам был захвачен им и немедленно предан тем же немцам. Следствием этого последнего поступка Святополкова было то, что Моравия, только что добившаяся полной независимости от немцев, немедленно очутилась в такой полной их власти, в какой прежде не бывала: сын короля Людовика, Карломан, без всякого препятствия вступил в страну, лишенную государя, во всех городах и крепостях поставил сво-

их немецких чиновников, хотя верховную власть с титулом великого князя отдал Святополку, но приставил к нему двух своих графов<sup>71</sup>. Эта несчастная катастрофа, случившаяся со страной, не могла не быть тяжким бедствием для Моравской Церкви, именно: хотя положительно и неизвестно нам, но само собой не может подлежать никакому сомнению, что немцы тотчас же после того, как овладели Моравией, самым решительным образом воспретили в ней славянское богослужение. Поставленные в Риме моравские священники, как мы говорили выше, возвратились на родину в середине или конце 869 года. Ростислав был захвачен Святополком и Моравия занята немцами в середине 870 года, следовательно, на этот первый раз славянское богослужение совершалось в моравских церквях или около года, или, что вероятнее, полгода.

Выше мы видели, что после и вследствие посольства Ростиславова в Константинополь моравы были освобождены папой от власти ненавистных для них немецких епископов и страна их была причислена к церковному округу Венецианского митрополита. Но в первые годы правления Святополка, как увидим ниже, духовенство у моравов опять было немецкое. Когда же случилось это возвращение Моравии снова под власть немецких епископов? Оно не могло случиться никогда более, как именно в это указанное нами сейчас время неограниченного господства немцев над страной. Ненавистно было для немцев славянское богослужение; но сколько само по себе, столько еще и потому, что для этого богослужения должны были явиться у моравов и других славянских народов собственные славянские священники и епископы, что моравы и другие славяне должны получить собственное, независимое от них церковное управление, то есть славянское богослужение было ненавистно для немцев сколько само по себе, столько еще и потому, что, во-первых, через него духовенство немецкое лишалось своих десятин и всех вообще церковных доходов со славянских стран, что, во-вторых, государственная власть немецкая лишалась в церковной зависимости славян одного из самых действительнейших средств к политическому их подчинению. Из всего этого очевидно, что для немцев не могло быть большого различия, совершается ли в Моравии богослужение славянское, или богослужение латинское, но только не их, немецкими, а итальянскими священниками, то есть из всего сказанного очевидно, что последнее обстоятельство было для них ненавистно столько же, сколько и первое. Долго пришлось немцам терпеть в Моравии итальянских священников и уступать доходы с нее этим последним; но вот неожиданно для них судьба предала страну в самую полную их власть, и нет сомнения, они не дозволили оставаться в ней своим соперникам ни одной минуты. Моравия не насильственно занята была итальянским духовенством, а была передана ему папою; но если с совершенной бесцеремонностью немецкие епископы схватили и послали в ссылку поставленного папою в епископа Паннонского Мефодия, то риск оскорбить папу здесь был нисколько не больший, если не меньший, а следовательно, надлежит думать, что они прогнали итальянских священников с бесцеремонностью нисколько не меньше той, какую показали относительно Мефодия.

Неожиданным образом судьба предала моравов в самую полную власть немцев. Но это еще не был их последний час; может быть, для того, чтобы не оставаться совсем без утешения в дни будущего долгого,

рабства, они имели еще пережить золотой век Святополка, а в церковном отношении видеть страну свою независимой славянской митрополией. В изложении гражданских событий Моравии выше мы остановились на том, что, посадив на престол великокняжеский Святополка, король немецкий оставил ему только один пустой титул, а всю действительную верховную власть вручил двум собственным своим чиновникам. Святополк был вовсе не из тех людей, которые могут довольствоваться подобным жалким положением: добыв престол своего дяди, он немедленно начал стремиться к его власти. Неизвестно, что именно он делал и предпринимал, но следствием его властолюбивых стремлений на первый раз было то, что скоро он был обвинен перед королем в вероломстве и, низведенный с престола, подобно Ростиславу, заключен в темницу. Так как с изложением этого второго князя Моравии угрожало окончательное порабощение, то народ для своей защиты и для прогнания из страны немцев восстал поголовно; чтобы не быть без предводителя, силою возвели на великокняжеский престол одного из родственников бывшим князьям, бывшего до избрания в князья священником и, по всей вероятности, принадлежащего к числу учеников Константиновых, по имени Славомир. Между немцами и моравами началась война, и счастье было постоянно на стороне последних. Когда происходило это, король нарядил суд над Святополком, и так как на суде он найден был невинным, то был освобожден на волю. Желая заставить Святополка забыть нанесенную ему тяжкую обиду, король осыпал его почестями и дарами, но последний сгорал жаждою мщения и, кроме того, уже успел теперь размыслить и убедиться, что латинская политика Моравского государя по отношению к немцам не та, которой он следовал доселе, а та, которой следовал его великий дядя, то есть успел размыслить и убедиться, что ограждать себя от притязаний немцев можно не заискивая перед ними, а только силою оружия. Имея в виду возвратить себе потерянный престол, Святополк повел себя перед немцами необыкновенно искусно и достиг того, что король поручил ему начальство над войском, посланным против моравов. Подступив к стольному городу Моравии Велеграду, Святополк под предлогом увещания осажденных к покорности отправился в крепость; немедленно провозглашенный здесь великим князем, он со всем моравским войском бросился на лагерь немецкий, и так как нападение совершенно было неожиданным для немцев, то истребил их чуть ли не до единого человека. Эта победа доставила Моравии независимость от немцев; но последние не захотели остаться неотмщенными и отказаться от страны, не сделав новых попыток завоевания, и поэтому война продолжалась. Счастье, как и в первый период этой войны, было на стороне моравов: Святополк мужественно и успешно отражал все деланные на него нападения и скоро перешел из положения оборонительного к деятельности наступательной, внося войну и опустошение в пределы королевства. Тогда немцы после трехлетних напрасных усилий увидели себя принужденными заключить со Святополком мир. Это было в 873 году<sup>72</sup>.

Возвратимся теперь к Мефодию, прибытие которого в Моравию в сане митрополита этой страны относится ко времени, непосредственно следовавшему за окончанием войны Святополка с немцами. Рассказав, как Мефодий по требованию папы был освобожден из заточения и как возвратился к Коцелу на свою епископскую кафедру, автор Жития

продолжает: «Приключи же ся тогда, моравляне очушьше немецкыя попы, иже живяху в них не прияюще им, не ков кующе на ня, изгнаша вся, а ко апостолику послаша, глаголюще: «яко и первое отци наши от святого Петра крещение прияли, то даждь нам Мефодия, архиепископа и учителя»». Священники немецкие вторично завладели Моравией, находившейся со времени посольства в Константинополь под властью Венецианского митрополита, как говорили мы выше, в 870 году, когда Святополк предал немцам Ростислава, а с ним и страну. Когда они вторично были из Моравии прогнаны? Мы видим, что следовало за низложением Ростислава, именно — возведение Святополка на великокняжеский престол, его низведение с престола и заключение в тюрьму, его освобождение из тюрьмы и вторичное восшествие на престол и, наконец, продолжавшаяся два года война с немцами и мир с ними. Нет сомнения, священники немецкие, жившие в Моравии, ковали ковы на моравов в пользу немцев именно во время войны одних с другими после вторичного восшествия Святополка на великокняжеский престол; следовательно, в это именно время, то есть в промежуток 871—873 годов, и могли быть прогнаны священники из Моравии. Но так как, во-первых, они были прогнаны уже после того, как Мефодий был освобожден из заточения и возвращен был на свою Паннонскую епископскую кафедру, а это последнее событие не могло иметь места ранее начала 873 года, так как, во-вторых, вероятнее думать, что моравы начали хлопотать о собственном, ни от кого независимом (разумеется, ни от кого, кроме папы) митрополите для своей страны, в чем состояла их просьба к папе о Мефодии, не ранее того, как увидели, что сохраняют свою политическую независимость, то есть или при окончании войны с немцами, когда счастливый исход для них (моравов) был уже несомненен, или даже после заключения мира,— то следует частнее думать, что священники немецкие были прогнаны моравами в 873 году, а именно во второй половине этого года. Причиной изгнания священников автор Жития выставляет именно то, что они ковали ковы против моравов. Но, говоря таким образом, автор передает дело не в надлежащей его полноте: указанное обстоятельство было только одною из причин, и притом причиною вовсе не главною. Пример Коцеловой Паннонии показывает Святополку, что для народов славянских, желавших иметь собственное, ни от кого независимое церковное управление, возможно было добиваться этого от папы; но для князя Моравского, только что успевшего заставить немцев признать политическую независимость своей страны, что могло быть желательнее, как не эта церковная от них независимость, без которой никогда не могла быть прочной независимость политическая! Таким образом, Святополк изгнал бы немецких священников из своей страны и в том случае, если бы они вовсе не думали делать чего-нибудь недоброго по отношению к моравам, и изгнал их, главным образом, потому, что хотел получить для страны своей независимое церковное управление. Что касается до Мефодия, то, замыслив испросить у папы своего собственного митрополита, кого более мог Святополк желать себе в митрополиты, как именно не его? Само собой разумеется, что с независимой митрополией государь Моравский желал и славянского богослужения, и, следовательно, он должен был желать себе в митрополиты именно Мефодия, а не кого-нибудь другого, так сказать, необходимым образом.

Итак, Святополк прогнал из Моравии всех немецких священников. После этого он отправил к папе с просьбою, чтобы страна его была сделана независимой от немцев архиепископию (или митрополию, что одно и то же) и чтобы в архиепископы дан был Мефодий. Мы говорили выше, почему папа Адриан II с великой готовностью исполнил просьбу Коцела дать ему независимого от немецкой митрополии епископа и чем он доказал свое право на взятую у митрополита часть его епархии; с готовностью исполнена была просьба Коцела, между прочим, потому, что желания князя вполне совпадали с собственными видами главы католичества, одною из важнейших задач которого было в то время ослабить силу и значение провинциальных митрополитов; свое право взять Коцелову область у митрополита папа доказывал тем, что Паннония была подведена непосредственно папам в древние времена и что, таким образом, перечисляя страну из ведения митрополита в свое непосредственное ведение, он только возвращал себе свою исконную область. Законен или незаконен был предлог, который выставлял папа, лишая митрополита немецкого части его епархии, это вопрос сам по себе, но важно было то, что он выставлял этот предлог, что, стремясь к ослаблению силы митрополитов, он действительно пользовался этим предлогом, чтобы урезывать епархии митрополитов, — и моравы, которые должны были следить за делом о поставлении Мефодия в епископа Паннонского с живейшим интересом, а поэтому и хорошо знать его историю, само собою естественно, немедленно и самым крепким образом приняли к сведению указанное, столько близко касавшееся их обстоятельство. Когда обратились они теперь к папе с просьбою, чтобы страна их была сделана независимой от немцев митрополией, то представили ему именно тот резон, который и надлежало выставить, чтобы папа мог найти просьбу законною и основательною. Коцелу папа дал особого и независимого от немцев епископа потому, что Паннония в древние времена принадлежала непосредственно престолу святого Петра; точно так же моравы просили у папы независимого от немцев и непосредственно ему подчиненного митрополита на том основании, что страна их — законное непосредственное достояние папского престола. «Дай нам Мефодия в особые для нас митрополиты, — говорили они папе, — поелику отцы наши и первоначально приняли крещение от святого Петра». Моравия приняла крещение вовсе не от святого Петра, то есть вовсе не от проповедников римских, а от немцев... Просьба моравов, подобно тому, как года три с половиной просьба Коцела, и по тем же самым расчетам и побуждениям, была немедленно исполнена папою. Счастливым было для западных славян время, когда расчеты делали пап их сторонниками...

После возведения в сан епископа Моравского Мефодий уже не подвергался новым превратностям судьбы; прибыв на свою кафедру, он постоянно оставался на ней до самой своей смерти. Таким образом, рассказ об этом новом периоде жизни Мефодия должен быть последним сказанием в нашей повести о святых Славянских Апостолах.

В этот последний период жизни Мефодия, о котором мы хотим говорить, имела бы для нас величайший интерес его деятельность. Первый славянский митрополит, он устроил первую славянскую Церковь; так как деятельность ему суждена была довольно продолжительная, то нет сомнения, что и труд, которому она была посвящена, не был только

начат, а более или менее был доведен до своего конца. Таким образом, в высочайшей степени желательно было бы нам знать со всею возможною подробностью, какие именно устройства имела первая славянская Церковь, в высочайшей степени желательно было бы со всею ясностью и живостью созерцать перед собой полный образ этой первой славянской Церкви. Но, к несчастью, автор Мефодиева Жития, подобно всем древним писателям житий и летописных сказаний, понимал свою задачу так, что составляющее самое главное для нас он обходит почти совершенным молчанием: предмет его повествования составляют одни только особенные, в том или другом отношении замечательные случаи из жизни Мефодия, а что касается до деятельности, по его отношению к ней он ограничивается одной краткой и общей похвалой.

Те немногие слова Жития, в которых находим известие вообще об архиепископской деятельности Мефодия, суть следующие: «Князь Святополк встретил Мефодия (прибывшего к нему от Коцела в сане архиепископа) со всеми моравлянами и поручил ему все церкви и священников во всех городах, и от того же дня вельми начало расти Божие учение, и священники (начали) умножаться во всех городах, и язычники веровать в истинного Бога, оставляя свое нечестие». Конечно, очень немногое узнаем мы из этих слов об архиепископской деятельности Мефодия, но по необходимости приходится довольствоваться этим немногим. «Священники, — говорит автор, — начали умножаться во всех городах, язычники веровать в истинного Бога»; дать стране достаточное количество священников и окончательно водворить в стране христианство — это действительно были два дела, которым прежде всего и более всего должен посвятить свои заботы Мефодий. Святополк, прогнавший от себя всех немецких священников, конечно, не имел ни малейшей охоты снова призывать их в страну с их латинским богослужением, а желал и требовал, чтобы во всей Моравии богослужение установлено было исключительно славянское и священники были исключительно природные моравы; нет сомнения, что виды и желания самого Мефодия были совершенно одинаковы с видами и желаниями князя, то есть что он также хотел, чтобы в его славянской епархии духовенство и богослужение были исключительно славянские. Но если это так, то очевидно, что забота дать стране нужное количество священников должна была составлять самую главную заботу Мефодия. Прибыв в Моравию, Мефодий уже нашел в ней славянских священников; это были Константиновы и его собственные ученики, поставленные в Риме при жизни Константина; но как бы ни было значительно число их само по себе, во всяком случае оно, конечно, было совершенно ничтожно по отношению к целой стране. По необходимости довольствуясь первое время этими готовыми священниками, Мефодий немедленно после своего прибытия в страну должен был сделать то же, что сделал по своем прибытии в нее Константин, то есть немедленно набрать учеников и заняться их приготовлением к священству. Константин во время своего пребывания в Моравии не имел в виду наготовить священников для целой страны, но Мефодию нужно было сделать именно это последнее, а поэтому он не мог ограничиваться, подобно Константину, приготовлением только одного набора учеников; чтобы достигнуть цифры, которая бы удовлетворила хотя самой крайней нужде, он должен был приготовить один после другого целый ряд таких

экстренных наборов. Таким образом, этому неотложному делу доставления стране священников Мефодий, по всей вероятности, посвящал главные свои заботы, по крайней мере, половину всего времени, проведенного на кафедре епископской. Довольно уже давно Моравия была страной христианскою, однако же язычество далеко еще не было изгнано из нее окончательным образом. Как было везде после крещения городов с их ближайшими окрестностями, язычество долго оставалось в Моравии по селам и деревням, и в то время, как страна получила своего собственного архиепископа, еще ожидала крещения если не большая, то по крайней мере, очень значительная часть ее сельского и деревенского населения. А таким образом, после заботы дать священников крещеной части страны другая главная забота Мефодия действительно должна состоять в том, чтобы крестить остальную часть страны, оставшуюся в язычестве. <...>

Обращаясь к тем немногим и отрывочным известиям о деятельности и судьбе Мефодия в сане архиепископа Моравского, которые находим в его Житии и в дошедших до нас официальных актах.

Автор Жития, приписывая Мефодию дар пророчества, в доказательство своих слов приводит три особенных случая. Первый случай. Один весьма сильный языческий князь, «седевший в Вислех», ругался и творил зло христианам; Мефодий послал сказать ему: «Добро бы тебе, сын мой, волей креститься на своей земле, потому что если не послушаешь, то все-таки будешь крещен, только неволей и в чужой стране, помянешь меня, когда это сбудется». «Это последнее и случилось», — прибавляет автор Жития, то есть князь действительно лишился престола и был неволей крещен. Другой случай. Раз Святополк вел борьбу с язычниками и не имел успеха; когда приблизился праздник святого апостола Петра, Мефодий послал к князю с такими речами: «Если обещается святой Петров день провести с воинами своими у меня, то верую в Бога, что немедленно предаст тебе врагов»; князь послушал архиепископа, и враги действительно были побеждены. Третий случай. Один весьма богатый моравлянин, саном княжеский советник, женился в слишком близком родстве, именно — на своей ятраве, или невестке (жене умершего брата); сколько Мефодий ни увещевал его расторгнуть противозаконный брак, но ничего не мог сделать: не слушая архиепископа, вельможа успокаивал себя речами тех латинских священников, которые рассчитывали на его серебро и которые ради этого ожидаемого серебра утверждали, что союз его правилен и законен; тогда Мефодий сказал упорному послушнику: «Придет время, когда не в состоянии будешь помочь тебе эти ласкатели; будете помянуть мои слова, только будет уже поздно». Угроза Мефодия скоро исполнилась. «Внезапно, по Божию отступлению, — говорит автор Жития, — постигла их напасть, и не обрелось места их, но исчезли они, как вихрь рассеивает прах».

Все сейчас рассказанное нами, как замечали мы выше, автор Жития сообщает единственно по тому поводу, что желает представить читателю несколько примеров Мефодиева прорицания. К нашему счастью, автор выбрал такие примеры, из которых мы узнаем гораздо более того, что имел он в виду сообщить нам. Кто такой был князь, «седевший в Вислех»? Вислянами и Висляндией древние западные писатели называли народ и страну р. Вислы<sup>73</sup>, то есть поляков и Польшу; и то же, нет сомнения, понимает и наш автор, долго живший на западе. Но

Польша в то время состояла еще из нескольких отдельных княжений; какое же именно из этих княжений понимает автор Жития? Мефодий мог находиться в сношениях с тем из князей польских, которого владения были пограничные с Моравией; ближайшим к Моравии княжеством польским было княжество Краковское, и нет сомнения, что это именно княжество и понимает автор Жития. В пользу этого предположения говорит и то обстоятельство, что Висляндией у западных писателей вообще называется вся Польша верхней Вислы, где находилось княжество Краковское<sup>74</sup>. Кем пленен и кем крещен был князь Краковский? Шафарик, основываясь на некоторых данных, высказывает твердую уверенность, что Малая, то есть Краковская, Польша принадлежала к числу областей, которые признавали над собой власть могущественного государя моравов Святополка<sup>75</sup>; мы со своей стороны находим уверенность Шафарика вполне основательною, и поэтому мы думаем, что князь Краковский был пленен Святославом Моравским и что он крещен был не кем иным, как самим Мефодием. Итак, автор Жития в своей повести о князе, сидевшем «в Вислех», неумышленно сообщает нам некоторые сведения относительно апостольской деятельности Мефодия. Другой из приведенных рассказов Жития, именно — рассказ о княжеском советнике, женившемся на своей близкой родственнице, должен вызвать в нашем уме ряд новых и иного рода представлений относительно деятельности Мефодия в сане Моравского архиепископа; рассказ должен напомнить нам, что пастырская деятельность Мефодия, по крайней мере наполовину, была тяжелой борьбой. Моравы были крещены, но христианство их, как замечали мы выше со слов современных свидетелей, было еще *rudis christianitas*, и в большинстве своем они сохранили еще языческие нравы. Величайшей благодарности исполнены были моравы к своему архиепископу, водворившему в стране их родное, славянское богослужение, и вообще искренне и глубоко чтили его и были привязаны к нему, но тем не менее, конечно, очень неохотно внимали его внушениям и убеждениям, когда дело касалось перемены нравов. Пример княжеского советника, конечно, вовсе не единственный пример, и только один из бесчисленного множества других подобных примеров: но пример этот показывает, что иногда приходилось бороться с упорством слишком решительным. Между языческими обычаями моравов, точно так же, как и всех славян, в особенности противны христианству были некоторые обычаи брачные; это именно: 1) заключение брачных союзов в слишком близких степенях родства и 2) слишком частое и по самым маловажным причинам допускавшееся расторжение брака.

Теперь мы должны перейти со своей речью к злой судьбе наших Апостолов — латинскому духовенству. Епископы немецкие, будучи заставлены папою освободить Мефодия из заточения, грозили ему, что не оставят его в покое, и они сдержали свое слово. От Коцела, полного вассала немецкого короля, Мефодий скоро переведен был к Святополку, совершенно от короля независимому; но это нисколько не заставило немецких епископов отступить от мысли прогнать из своих пределов ненавистного учредителя славянского богослужения и ненавистного основателя самостоятельной, независимой от них, немцев, славянской Церкви. Оставяся Мефодий у Коцела, они поступили бы с ним очень просто: дали бы несколько уйти гневу папы на их своеволие и затем

опять заслали бы Мефодия или в Швабию, или куда-нибудь не ближе; теперь им не так-то легко было добыть его, но на то они и были немецкими епископами, чтобы не прийти в уныние перед некоторыми затруднениями. Были два средства согнать Мефодия с его кафедры: это вооружить против него или самого Святополка, или папу. Но первого средства нечего было и пытаться; если бы даже какими-нибудь происками и удалось возбудить в князе личную вражду к его архиепископу, то во всяком случае он никогда не решился бы прогнать его от себя из расчетов политических; прогнав Мефодия, он должен был бы снова принять в страну немецких священников и подчинить ее власти немецкого митрополита, а епископы немецкие очень хорошо должны были знать, что сам по себе, не будучи заставлен насильно, он никогда и ни под каким видом этого не пожелает. Таким образом, оставалось делать епископам собственно одно — вооружить против Мефодия папу, чтобы он прогнал его из Моравии и вообще из всех подвластных ему славянских земель. Так они и решили поступить. Неизвестно, отчего довольно долго медлили епископы со своими обвинениями на Мефодия перед папой; может быть, они ожидали перемены в отношениях папы к их королю, которые были не совсем удовлетворительны. <...>

Нечего было и пытаться привлечь на свою сторону самого Святополка, но была надежда восстановить против Мефодия некоторую часть Святополковых подданных; с помощью одних этих союзников, конечно, еще нельзя было изгнать Мефодия из Моравии, но во всяком случае очень важно было иметь враждебную Мефодию партию в среде собственной его паствы, и епископы немецкие усердно принялись за дело. Выше по поводу рассказа Жития о княжеском советнике, женившемся на своей слишком близкой родственнице, мы замечали, что в Моравии еще довольно крепки были старые до- и противохристианские обычаи и что по этому поводу деятельность Мефодия часто должна была принимать вид борьбы. Этим-то обстоятельством и поспешили воспользоваться немецкие епископы. Мефодий преследовал всё противное христианству языческое с неутомимой и самой непреклонной ревностью; но ничего нет удивительного, если в целой многочисленной пастве не все внимали голосу епископа с покорной готовностью, если находилось большее или меньшее число отдельных лиц, которые встречали его увещания с решительным и враждебным упорством. Епископы немецкие через своих агентов спешили сделаться друзьями всех таких врагов Мефодия. <...> Всех, кто в своем поведении не хотел покоряться требованиям Мефодия, епископы немецкие спешили брать под свое покровительство, дозволяя и разрешая то, что первым было преследуемо. Этим-то путем епископы немецкие успели создать себе в Моравии враждебную Мефодию партию. По своей сравнительной численности партия была, разумеется, совершенно ничтожна; но так как всегда нерасположены допускать стеснения своим наклонностям, главным образом, люди богатые и знатные и, следовательно, непреклонные и строгие требования Мефодия должны были создать ему врагов, главным образом, между людьми именно этого класса, между разными великокняжескими советниками, каков упоминаемый в Житии и т. д., то, несмотря на свою малочисленность, партия была довольно сильна. Но на что была нужна немецким епископам эта внутренняя, враждебная Мефодию партия, когда они рассчитывали прогнать Мефодия из

Моравии не через самого Моравского князя, а через посредство папы? Не мешало иметь партию на всякий случай, но положительно она была им нужна, во-первых, вот на что. Святополк до последней степени должен был дорожить тем обстоятельством, что страна его в церковном отношении столько же независима от немцев, как и в государственном; поэтому очень могло случиться, что по донесениям немецких епископов папа приказал бы Святополку изгнать Мефодия из Моравии, чего князь не захотел бы слушаться даже и папы; вот тогда бы потребовались немцам услуги на вербованных ими в самой Моравии их сторонников: питавшие вражду к Мефодию разные великокняжеские советники должны были бы тогда настоятельно внушить государю, что он должен исполнить волю папы, что возвращение Моравии под церковную власть немцев не несет вреда ее политической самостоятельности и т. д. Что, во-вторых, хотели устроить немцы при посредстве преданной им в Моравии партии, это увидим дальше.

Сумев приобрести для своей интриги против Мефодия довольно твердую точку опоры на самом месте его деятельности, епископы немецкие, конечно, не хотели думать, чтобы могла постигнуть ее неудача в Риме, где был на их стороне такой перевес шансов, и поэтому, нет сомнения, решили начать свой поход против Мефодия с полной уверенностью, что концом его будет их совершенная победа, то есть изгнание из Моравии и пределов Римской Церкви ненавистного им грека. Как бы то ни было, но в конце 878 или в начале 879 года, то есть на четвертый или на пятый год существования отдельной Моравской митрополии, епископы немецкие послали к папе донос на Мефодия. До нас не дошло самой грамоты, отправленной епископами к папе, но в чем они обвиняли Мефодия, это отчасти узнаем мы из других, относящихся сюда и уцелевших до нас документов, отчасти можем сообразить сами собой. Документы, в которых читаем о взведенных на Мефодия обвинениях, суть две грамоты папы: одна к князю Моравскому Святополку, другая к его архиепископу, писанные вследствие полученного папою доноса<sup>76</sup>. Немедленно требуя Мефодия к ответу, папа выставляет в своих грамотах и сами обвинения, которые на него возводятся. Обвинений этих папа указывает два, именно: 1) что Мефодий, вопреки своему обещанию, данному при поставлении, «не тому учит в своей проповеди, чему научилась от самого князя апостолов и что ежедневно проповедует святая Римская Церковь»; 2) что он совершает богослужение на варварском, славянском языке. В посланиях своих папа не говорит прямо, в каком именно обвиняют его учении, противном римскому православию, но, как это ясно видно еще из другого послания папы к Святополку, писанного после окончания всего дела<sup>77</sup>, он разумет то обвинение, что Мефодий несогласно с Римской Церковью читает Символ веры, то есть что он отвергает римский догмат *Filioque*. Мы сказали, что из сохранившихся до нас официальных бумаг мы узнаем о взведенных на Мефодия обвинениях не вполне, а отчасти, и мы действительно думаем, что в посланиях папы к Святополку и Мефодию передается содержание присланного ему доноса вовсе не с полной точностью, что, во-первых, были в нем еще другие обвинительные пункты, о которых не говорят послания, и что, во-вторых, и те обвинительные пункты, которые приводятся в послании, были поставлены не так просто, как они смотрятся в этих последних, а несколько хитрее. Епископы немецкие,

посылая в Рим свой донос на Мефодия, как само собой разумеется, имели в виду не привлечь на него только временный гнев папы и какое-нибудь временное наказание, а заставить папу совсем изгнать его из Моравии и из пределов своей церковной области. Но, желая достигнуть этого, они, естественно, должны были взвести все обвинения, какие только можно было с некоторым правдоподобием взвести, должны были позаботиться представить дело так, чтобы изгнание Мефодия из Моравии представлялось папе единственным и совершенно необходимым решением. Но какие же еще могли епископы взвести на Мефодия обвинения, кроме тех, о которых говорит папа в своих посланиях? Могло быть взведено обвинение необыкновенно важное. Мефодий был грек; так как всякий любит родину более всякой другой страны, то указанное обстоятельство, так сказать, само собой навязывало епископам немецким весьма тяжкое обвинение Мефодия перед папою, то есть епископы должны были обвинять Мефодия в том, что этот грек, на которого папа возлагает такие великие надежды, посредством которого папа мечтает собрать под свою власть славян, в действительности не имеет ни малейшей привязанности к его верховной власти, что все его помыслы, напротив, обращены к родному Константинополю и власти тамошнего патриарха. Так как обвинение навязывалось само собой, так как оно представлялось совершенно правдоподобным, то, повторяем, совершенно необходимо думать, что епископы немецкие, задачей которых было как можно сильнее обвинить ненавистного им пришельца, действительно возводили на Мефодия. Епископы не могли обвинять Мефодия в каких-нибудь уже открытых действиях, направленных к низвержению власти папы, потому что в этом случае они не в состоянии были бы ничего указать в подтверждение своих слов, но они могли уверять папу, что это подкапывание под его власть есть сокровенная и конечная цель всей вообще деятельности Мефодия. В действительности Мефодий ничего не замышлял против власти папы и вовсе не думал от нее отлагаться, потому что, как ясно он должен был видеть, это во всяком случае, вследствие политических отношений Моравии, было дело совершенно невозможное; но тем не менее он не хотел стать полным латинином: ни за что не хотел читать Символа с римским прибавлением «и от Сына» и хотел совершать богослужение не иначе, как на славянском языке. Когда прежде папа давал ему дозволение остаться при греческом чтении Символа и совершать богослужение на славянском языке, то в первом не видел ничего особенно подозрительного, а последнее входило в его собственные виды. Но с каким правдоподобием могло быть представлено папе, что он жестоко обманывается в хитром греке, что этими уступками, которые он сделал ему: одну как греку, другую потому, что считал нужною для себя самого, он (Мефодий) старается воспользоваться против Римской Церкви, то есть с каким правдоподобием могло быть представлено папе, что славянский язык, посредством которого он рассчитывает привязывать и привлекать к себе славян, в действительности служит для Мефодия к тому, чтобы отдалять их от Римской Церкви, чтобы греческое чтение Символа, которое он дозволил Мефодию, не желая насловать грека, в действительности служит для последнего к тому, чтобы вооружить славян против Римской Церкви, как Церкви еретической? Таким образом, представлялось вообще совершенно правдоподобным и вероятным следующее обвине-

ние: пришлый грек, на которого папа смотрел как на великую находку, думая видеть в нем отличное орудие для выполнения своих замыслов относительно славян, в действительности самым жестоким образом его обманывает: тогда как папа рассчитывал посредством него утверждать и расширять свою власть над славянами, он, напротив, вероломным образом работает над тем, чтобы оттолкнуть славян от этой власти и вооружить их против нее. Но, повторяем, так как обвинение представлялось совершенно вероятным и правдоподобным, а немецкие епископы должны были взводить на Мефодия всё, что только можно было с вероятностью взвести, то необходимо думать, что оно и действительно было ими взведено.

Донос, сделанный епископами, как и естественно, привел папу в величайшее беспокойство. Ему доносили, что человек, которому он вверил власть над славянами в надежде, что он укрепит власть над ними верховного римского сиделища, старается, напротив, о том, чтобы совершенно подорвать эту последнюю власть: конечно, ему было отчего прийти в беспокойство. Известия, полученные папою другим путем, не могли уменьшить этого беспокойства. В то время, как прислан был донос немецких епископов, в Риме находился посол Моравского князя; папа обратился к нему с расспросами и узнал от него<sup>78</sup>, что князь колеблется в правой вере, то есть что он читает Символ одинаково со своим архиепископом, без прибавления латинского *Filioque*. Ничего не было естественнее со стороны папы, как на основании этого согласия князя с архиепископом заподозрить его и в согласии во всем другом, то есть приписать ему участие и в тех враждебных апостольскому сиделищу замыслах, в которых обвиняем был Мефодий. Папа немедленно отправил в Моравию два послания; одно к князю, другое к архиепископу. Извещая Святополка, что «объемлет его искреннюю любовь, как возлюбленного сына» и убежденного «так веровать, как святая Римская Церковь научилась от самого князя апостолов», папа немедленно требует к себе в Рим Мефодия; он пишет ему в своем к нему послании: «Услышали мы, что ты в своей проповеди не тому учишь, чему научилась от самого князя апостолов и что ежедневно проповедует святая Римская Церковь, что ты и самый народ совращаешь в заблуждение; посему настоящею апостольства нашего грамотою повелеваем тебе: отложив всякие дела, постарайся явиться к нам как можно скорее, дабы из уст твоих могли мы услышать и узнать истинное твое учение, так ли ты содержишь и так ли проповедуешь, как веровать словесно и письменно обещался ты святой Римской Церкви. Еще слышим, что ты поешь миссы (обедни) на варварском, то есть славянском, языке. Но еще грамотой нашей, отправленной к тебе с Павлом, епископом Анконитанским, повелевали тебе, чтобы не совершал священные торжества мисс на оном языке, но или на латинском, или на греческом, как поет Церковь Божия всей вселенной».

Исполняя требование папы, Мефодий немедленно отправился в Рим. Но прежде, чем говорить о результатах его путешествия, мы снова должны возвратиться к интриге немецких епископов. Отправляя свой донос на Мефодия, епископы имели в виду прогнать его из Моравии и возвратить страну под свою власть. Но тут дело было не в одном Мефодии; не дальше, как лет пять-шесть назад, Святополк изгнал из своей земли всех немецких священников, между прочим, за то, что они ковали

ковы против своих пасомых в пользу своих родичей, и рассчитывать, что он забудь прежнее и дозволит воротиться к себе этим священникам, не было ни малейшего основания; напротив, епископы очень хорошо должны были знать, что, и согласившись исполнить требование папы удалить от себя Мефодия, Святополк все-таки ни за что не согласится принять священников немецких, а потребует себе духовенства итальянского. Таким образом, епископы немецкие со своей интригой против Мефодия или просто работали бы на других, или просто должны были усложнить ее какой-нибудь хитрой комбинацией. Такая комбинация была придумана; дело состояло в следующем: имел быть выбран ловкий немец, который, явившись ко двору Святополка, выдал бы себя за человека, отрекшегося от своей родины и всеми силами души преданного интересам Моравии, и который бы успел вкратце в расположение государя; за этим с помощью сильной при дворе моравском немецкой партии он имел достигнуть того, чтобы Святополк избрал его в преемники Мефодию; когда удалось бы это, то Моравия очутилась бы в руках немецких епископов. Выдумав план, приступили к его осуществлению. В орудие интриги выбран был некто Вихинг, величайший интриган, отвергнутый впоследствии даже и самими немцами. Явившись ко двору Святополка, Вихинг скоро успел в первой половине своего дела, то есть в том, чтобы выдать себя перед государем за искреннего и усердного моравофила и вкратце в его расположение и будущей жертвы интриг, то есть самого Мефодия... Если бы епископы рассудили далее повести дело обыкновенным порядком, то предстоящая процедура была такая: послать папе донос на Мефодия; дожидаться, пока папа низложит обвиненного (в чем епископы были уверены), и уже только после этого хлопотать о замещении кафедры Моравской Вихингом, то есть хлопотать через посредство своих моравских друзей, чтобы выбор Святополка пал на этого мнимопреданного ему человека. Но епископы рассудили поступить иначе, именно: решено было, что Вихинг не будет дожидаться, когда низложен будет Мефодий, а отправится в Рим вместе с ним самим, когда он пойдет туда для выслушания своего приговора. Епископы надумали так поступить, нет сомнения, имея в виду разные случайности, которые неожиданно могли погубить для них весь их труд, то есть, например, имея в виду ту случайность, что прежде чем успеет Вихинг после низложения Мефодия явиться в Рим, Моравия будет отдана кому-нибудь из итальянских епископов. Как бы то ни было, но отправиться в Рим вместе с Мефодием Вихинг никоим образом не мог прямо в качестве его будущего преемника. Святополк до такой степени дорожил своим знаменитым архиепископом и до такой степени был к нему привязан, что, отпуская Мефодия в Рим, разумеется, вовсе не хотел и думать, чтобы дело могло кончиться там его низложением, а поэтому, если бы представители немецкой партии явились к Святополку с уверениями, что Мефодий будет низложен, и с советами избрать и отправить к папе кандидата на его место, то они были бы прогнаны князем и совершенно испортили бы все свое дело. Таким образом, епископы немецкие, хотевшие, чтобы Вихинг отправился в Рим вместе с Мефодием, должны были придумать средство, каким образом Вихинг, отправившись в Рим от Святополка не в качестве будущего преемника Мефодию, в то же время мог доказать в Риме, будто Святополк желал иметь его преемником Мефодия. Средство было придумано.

мано: именно Святополку внушена была мысль просить у папы в помощь Мефодию другого епископа, с тем чтобы в кандидаты на эту кафедру избран был Вихинг. Имея в руках просьбу государя о своем поставлении в епископы-суффраганы, Вихинг легко доказал бы епископу, что он будет угодным Святополку преемником Мефодия. То есть дело, по расчетам епископов, должно было идти таким образом: Вихинг отправится в Рим вместе с Мефодием под предлогом поставления в епископы-суффраганы; но в Риме Мефодий будет низложен; тогда Вихинг просьбою Святополка о своем поставлении в епископы-суффраганы легко докажет папе, что он (Вихинг) будет угодным Святополку преемником Мефодия и действительно будет поставлен папою в епископы Моравские.

Итак, епископы немецкие, проводившие Мефодия в Рим, с уверенностью ожидали, что ненавистный грек, быв низложен папою, более уже не возвратится в Моравию, что страна, получив себе епископа в лице Вихинга, опять возвратится к своим старым господам, то есть к ним, немецким епископам, что вообще всё снова будет по-старому. Но чем же кончилось дело? Увы, оно кончилось совершенно противно ожиданиям и желаниям немецких епископов: Мефодий успел оправдаться перед папой, приобрел от него величайшее благоволение и возвратился от него на свою кафедру с новым торжественным подтверждением, что «в руку его суть от Бога и от апостольского стола вся словенская страна». Обращаясь к этому оправданию Мефодия. Каким образом в борьбе, по-видимому, весьма неравной, успел он одержать самую решительную победу? В действительности это было для него не слишком трудно. Читатель, конечно, не забыл, что говорено было нами выше, во-первых, о значении, какое имела для папы Моравская архиепископия, во-вторых, о значении, какое имел для него сам Мефодий. Именно, относительно Моравской епископии мы говорили выше, что отнять славянскую страну у немецкого митрополита и образовать из нее отдельный церковный округ требовали собственно интересы папы, что в этом было для него средство достигнуть по отношению к одному из митрополитов того, что Римские первосвященники тогда усердно добивались относительно всех митрополитов, именно—ослабить его силу и значение. Относительно самого Мефодия мы говорили выше, что папа видел в нем до чрезвычайности нужного себе человека, что он рассчитывал посредством его распространять и утверждать свою власть между народами славянскими. Таким образом, для папы имели весьма важное значение как Моравская архиепископия, так и сам Мефодий, и он мог решиться на уничтожение первой и на удаление второго не иначе, как будучи вынужден к этому действительно и совершенно ясною необходимостью. Но если это так, то очевидно, что папа Иоанн VIII вовсе не мог иметь желания низложить Мефодия потому только, что он ненавистен был немецким епископам, что он захотел бы на что-нибудь решиться не иначе, как только после самого тщательного исследования дела.

Итак, судья не был наперед предубежден против Мефодия, а напротив, непременно хотел выслушать его оправдания. Но это только и нужно было последнему, чтобы блистательным образом выиграть процесс. Самое главное, в чем обвиняем был Мефодий, это то, что во всей своей деятельности он коварным образом преследует тайный замысел

довести Моравию до желания отложиться от власти папы и перейти во власть патриарха Константинопольского. Но это была совершенная клевета, и Мефодию, конечно, нетрудно было уверить папу, что обещание верности, данное при возведении в сан архиепископа, он хранит искренне, а не притворно. Может показаться странным и для иных, пожалуй, предосудительным, что Мефодий не питал в себе желания и не употреблял никаких стараний привести Моравию под власть Константинопольского патриарха, но это совершеннейшая правда, и в действительности нет в этом ничего странного: 1) папа в то время был столько же православен, как и патриарх Константинопольский, и следовательно, тут вовсе не было вопроса о том, чтобы, расторгнув союз Моравии с Церковью схизматической, привести ее в общение с Церковью православной; 2) не говоря о том, что для Мефодия мог еще оставаться нерешенным вопрос, лучше ли быть для Моравии под властью патриарха Константинопольского, во всяком случае он должен был ясно видеть, что исторгнуть ее из-под власти папы есть дело совершенно невозможное и что пытаться делать это значит не более, как наклепать на страну величайшее бедствие: мы разумеем то, что, отдав Моравию во власть греков, папа энергически бы отстаивал свои права посредством оружия немецко-франкского и ни за что не успокоился бы до тех пор, пока бы в действительности не успел возвратить их...

Как мы говорили выше, вместе с Мефодием был обвиняем в сочувствии и содействии его замыслам и сам Святополк. Поэтому князь для принесения своих оправданий отправил с Мефодием в Рим одного из своих приближенных бояр, некоего Семишишна. Опровергнув клевету, Семишишн изложил перед папой виды Святополковой политики: от союза с императором Константинопольским государь Моравский не мог ожидать себе никакой пользы; искренний союз с королем немецким никогда не был для него возможен; оставался один он, папа, и Семишишн уверял, что Святополк видит в нем своего единственного искреннего союзника и могущественного покровителя. В другое время и при других обстоятельствах не все эти заверения были бы выслушаны папой с одинаковым удовольствием: если всегда было приятно папам слышать, что государь Моравский не имеет ничего ждать от императора Константинопольского, то не всегда могло быть для них приятным событием, что у государя Моравского не может быть искреннего союза с королем немецким. Но моравы знали, с кем они откровенничают о своей непримиримой ненависти к немцам. Папа Иоанн VIII во все время своего правления находился во вражде с немецкими каролингами; таким образом, что не совсем приятно могло подействовать на другого папу, что должно было произвести самое благоприятное впечатление на Иоанна VIII — сама по себе была преданность моравов папскому престолу, но вражда их к немецкому королю делала их, сверх того, еще верными союзниками папы в его собственных делах, устанавливала между ним и моравами еще особую тесную связь. Какой блистательный успех имели искусные речи Святополкова посланника, это мы видим из грамоты папы к Моравскому государю, отправленной к нему после того, как были выслушаны в Риме Мефодий и Семишишн: за то, что Святополк презрел других князей века сего и признает своим покровителем единственно наместника Петрова, папа выражает ему свое величайшее благоволение, называет его своим как бы единственным сыном<sup>79</sup>.

Итак, Мефодий успел вполне опровергнуть перед папой взведенную на него клевету, будто он питает замысел отторгнуть Моравию от власти Римского престола. После этого уже само собой все дело должно было кончиться самым благополучным для него образом, потому что остальные обвинения получали свой смысл только от этого первого обвинения; коль скоро устранялось это обвинение, то и все они, переставая быть в глазах папы обвинениями, обращались в простые заявления безвинных фактов. Остальные обвинения были: 1) что Мефодий читает Символ веры без прибавления Filioque, 2) что он совершает богослужение на славянском языке. Мефодий действительно читал Символ веры без прибавления Filioque, называя это последнее ересью, и может показаться очень странным, что подобное разномыслие с Римской Церковью могло иметь в глазах папы значение простого безвинного факта. Но в действительности это не заключает в себе ничего особенно странного. Учение об исхождении Святого Духа и от Сына явилось в Западной Церкви не в середине IX века, а весьма давно; греки давно укоряли латинян за их новый догмат и видели в нем ересь; латиняне давно защищали его от нападок греков, но до окончательного разделения Церквей и греки считали латинян православными, несмотря на их нововведение, и латиняне считали греков православными, несмотря на то, что последние самым решительным образом отвергали их Filioque. Из этого следует, что Мефодий очень мог оставаться в глазах папы православным и несмотря на то, что не принимал латинского прибавления к Символу. Но что же, спрашивается, значил донос на Мефодия, что он учит несогласно с Римскою Церковью, что значило сильное беспокойство, в которое приведен был папа этим доносом? Епископы немецкие обвиняли Мефодия в замысле отторгнуть Моравию от власти папы; при этом-то обвинении и мог быть придан в глазах папы особенный, весьма важный смысл тому обстоятельству, что Мефодий отвергал римское Filioque. Мефодий желал отторгнуть Моравию от власти папы; само собой предполагалось за этим, что Мефодий искал средства и старался вооружить моравов против папы; само собой напрашивалось в голове немецких епископов представить дело таким образом, что, отвергая римский догмат, Мефодий старался вместе с этим и вообще привести у моравов в подозрение православие папы; что не только называет ересью новый догмат, но вообще называет еретическою Церковь Римскую. Тогда еще не было разделения Церквей, но уже случились в те времена такие события, которые делали вероятным донос, что грек не только отвергает римский догмат, но и вообще называет Церковь Римскую еретическою: патриарх Фотий в продолжение своей борьбы с папою Николаем действительно уже неоднократно провозглашал это последнее. Итак, в доносе немецких епископов, что Мефодий отвергает Filioque, сущность обвинения доказывалась тем, что он вообще отвергает православие папы и Римской Церкви. Но Мефодий, отвергая Filioque, вовсе не отвергал вместе с этим православие папы, а таким образом, обвинения эти после того, как Мефодий доказал папе и свою, и Моравского государя со всем моравским народом искреннюю верность, падали сами собой. В грамоте папы Святополку, о которой упоминали мы немного выше, читается известие о том, как оправдывался Мефодий относительно обвинения, что не принимает римского чтения Символа, и это документальное свидетельство, по-видимому, совершенно противо-

речит нашим словам, именно — папа в своей грамоте пишет следующее: «Мы вопрошали сего Мефодия, почтенного архиепископа вашего, пред лицом наших братьев епископов: так ли он верует Символу православной веры и поет его на литургии, как утверждено на шести святых Вселенских Соборах и предано святыми отцами по евангельским словам Христа, Бога нашего? Он же объявил, что исповедует и поет по евангельскому и апостольскому учению, как научает святая Римская Церковь, и по преданию святых отец. Мы же, нашед его во всех церковных учениях и пользах православным исповедником, посылаем паки ко управлению вверенныя ему Церкви Божия» и проч.<sup>80</sup> Римская Церковь читала Символ с прибавлением *Filioque*, а следовательно, и слова: «он же объявил, что исповедует и поет... как научает святая Римская Церковь» как будто содержат ясное свидетельство, что Мефодий принимал прибавление *Filioque*. Но слов этих не должно принимать в их прямом и точном смысле. Положительно и совершенно несомненно известно, что Мефодий не принимал римского догмата *Filioque*, что он отвергал его как всегда прежде, так и постоянно после того своего путешествия в Рим, о котором идет у нас теперь речь. Таким образом, если бы принимать указанные слова папы в их точном смысле, то надлежало бы думать, что Мефодий обманул папу, что он солгал ему, будто принимает *Filioque*; но 1) считать Мефодия способным на какого бы то ни было рода бесчестный обман было бы величайшим оскорблением для его памяти, 2) что касается до обмана с предметом веры, то, неспособный шутить с их святостью, Мефодий скорее бы отказался от своего дела в Моравии, чем покупать успех ему таким средством. Так, повторяем, вовсе не должно видеть в словах папы точного известия о том, что происходило в действительности; если бы папа хотел быть точным, то он должен бы был написать в своей грамоте только следующее: Мефодий, будучи спрошен, признает ли он православным папу и Римскую Церковь, отвечал, что признает, и поэтому нашли его во всех церковных учениях и пользах православным исповедником и проч.

Грамота была послана Святополку не с самим Мефодием и писана была уже после того, как он уехал из Рима, а поэтому он и не мог препятствовать явиться в ней приведенным словам, заставляющим думать, будто он принимал римское *Filioque*. Что касается до папы, то понятно с его стороны такое искажение дела: он мог дозволить и действительно дозволил Мефодию чтение Символа без прибавления *Filioque*, но желаннее и гораздо более приятнее для него, если бы Мефодий читал с прибавлением, и вот это желание он и хотел, так сказать, навязать Мефодию, превращая его в действительный факт. После всего, что доселе сказано нами о *Filioque*, у нас остается еще нерешенным один довольно трудный вопрос.

Мы сказали, что до разделения Церквей как греки признавали латинян православными, несмотря на то, что они читали Символ с прибавлением, так и латиняне считали греков православными, несмотря на то, что они не хотели принимать их прибавления, и что поэтому и Мефодий очень мог оставаться в глазах папы православным, хотя и читал Символ согласно со своей Греческой, а не Латинской Церковью. Но из этого следует не всё, что нам нужно; папа признавал православие Греческой Церкви вообще и каждого грека в отдельности, несмотря на то, что греками было отвергаемо прибавление *Filioque*, но, как само

собой разумеется, совершенно естественно было ему желать и требовать, чтобы в пределах Римской Церкви Символ веры был читаем так, как он был читаем в самом Риме; а между тем, Мефодий, будучи греком по рождению, был архиепископом области, подведомой Римской Церкви; так спрашивается: каким образом папа решил дозволить, чтобы в стране, принадлежавшей Римской Церкви, Символ читаем был согласно не с Римскою, а с Греческою Церковью? На этот вопрос положительно мы можем ответить только то, что папа дозволил, а как, то есть посредством каких доводов и представлений Мефодий успел получить от него это дозволение, к прискорбню, мы ничего не знаем. <...>

Другое обвинение, которое ввели на Мефодия немецкие епископы, состояло в том, что он совершает богослужение не на латинском, а на славянском языке. Епископы доносили совершенно справедливо, то есть Мефодий действительно совершал богослужение на славянском языке; но тут не было со стороны Мефодия ничего злоумышленного и никакой вины против папы, а только злоумышленное толкование дела со стороны епископов, а поэтому и не могло ничего стоить со стороны Мефодия получить от папы торжественное разрешение употреблять славянский язык. В своей позовной грамоте папа пишет Мефодию: «Еще слышим, что поешь миссы на варварском, то есть на славянском языке; но еще грамотой нашей, отправленной тебе через Павла, епископа Анконитанского, мы запретили тебе совершать на оном языке священные действия мисс»<sup>81</sup> и проч. Но, как уже говорили мы выше, слов этих вовсе не должно понимать в буквальном смысле, то есть на основании этих слов вовсе не следует думать, будто папа при освобождении Мефодия из ссылки действительно запретил ему славянское богослужение. Если бы сделано было запрещение, то имело бы последовать за ним не то, что видим, а совсем другое, и папа не имел бы теперь нужды укорять Мефодия в нарушении его приказа. Единственное и необходимое решение, которое мог принять Мефодий, получив от папы запрещение употреблять славянский язык, это покориться несчастной необходимости, то есть не сопротивляться воле папы. Получив строгое приказание не употреблять славянского языка, Мефодий естественно должен был бы ожидать, что тотчас же будет оставлена всякая попытка сопротивления; а так как он не имел возможности противиться папе, то зачем же бы стал делать подобную, совершенно напрасную и просто неразумную попытку? Но, увидев себя в необходимости отказаться от славянского богослужения, Мефодий вместе с этим увидел бы себя еще в другой необходимости. Его призвание было водворять в славянских землях славянское богослужение; но так как в Паннонии (на кафедру которой он возвращен был по настоянию папы из швабского плена) он не мог этого делать, то зачем бы он решился в ней оставаться? Таким образом, если бы папа при возвращении Мефодия из швабского плена на кафедру Паннонскую действительно запретил ему (через Павла Анконитанского) совершать богослужение на славянском языке, то мы не только бы не читали последующих укорительных и неукорительных посланий папы к Мефодию, но должны были говорить или о подвигах Мефодия в его малоазийском уединении, или о его деятельности в землях славянских, но только никак не в тех, которые находились в церковной зависимости от папы. Далее, предположим невозможное, именно: предположим, что Мефодий не нашел бы безрассудным и на-

прасным сопротивляться приказаниям папы. Но от времени посольства в Паннонию и Германию Павла, епископа Анконитанского, через которого будто бы запрещено было Мефодию употреблять славянский язык, до послания папы к Мефодию, в котором он укоряет последнего в нарушении будто бы своего приказания, прошло или около четырех, или никак не менее трех лет. Так как в грамоте, как ясно из нее видно, папа укоряет Мефодия за нарушение своей воли в первый раз, то спрашивается: возможное ли дело, чтобы в продолжение по крайней мере целых трех лет папа не знал о том, что делается в Моравии? Если предположить, что каким-нибудь непостижимым образом папа сам по себе даже и в продолжение трех лет мог не узнать, что в Моравии, вопреки его приказанию, богослужение совершается не на латинском, а на славянском языке, то оставались немецкие епископы, которые с самым напряженным вниманием следили за каждым шагом Мефодия, чтобы на чем-нибудь поймать его; и будь Мефодию запрещено совершать богослужение на славянском языке, а он решился нарушить запрещение, епископы слали бы в Рим свой донос после первой же самовольно совершенной Мефодием славянской литургии. Так повторяем, что не может подлежать сомнению, что прежде не было запрещено Мефодию совершать богослужение на славянском языке. Но если это так, то спрашивается: с какой же стати папа утверждает в своем послании к Мефодию, что он давно запрещал ему славянское богослужение? <...>

Папа в то время, как возвращал Мефодия из заточения на его Паннонскую кафедру, вовсе не запретил ему совершать богослужения на славянском языке, потому что не видел тогда причины делать такого запрещения; но вот вдруг доносят ему (папе) немецкие епископы, что славянского богослужения для моравов Мефодий добивается не столько потому, что хотел дать богослужение для них понятное, сколько потому, что оно должно было служить его изменническим по отношению к папе замыслам, что славянский язык составляет в его руках одно из средств к отчуждению моравов от Римской Церкви. Так как папа поверил доносу, то вместе с этим, естественно, он нашел, что поступил опрометчиво, дозволив Мефодию то, что никак не должен был позволять. И вот по указанному выше обычаю начальников он обвиняет Мефодия в нарушении приказания, которого он не делал, но которое, как он видел теперь, должен был бы сделать. Итак, возвращаясь к нашей речи о славянском богослужении, повторяем: если Мефодий совершал в Моравии богослужение на славянском языке, то этим несколько не нарушал предписаний папы, потому что таких предписаний вовсе не существовало; если папа сильно встревожен был доносом немецких епископов о Мефодиевом славянском богослужении, то причиной тревоги было вовсе не самое богослужение, а тот смысл, который несправедливо и злонамеренно придавали ему немецкие епископы, именно: причиной тревоги было завершение епископов, будто славянское богослужение составляет для Мефодия одно из средств к осуществлению его преступного замысла отторгнуть Моравию от власти папы. Из сказанного следует, что Мефодию предстояло оправдываться перед папою не в том, как он смел, нарушив волю последнего, совершать богослужение на славянском языке, а в том, будто дорожит указанным языком и хочет совершать богослужение на нем, а не на общем в Римской Церкви латинском языке потому, что видит в нем одно из средств к

осуществлению своего сейчас указанного нами замысла. Нелегко было бы, конечно, оправдаться Мефодию в нарушении папских предписаний и притом относительно такого важного предмета, как богослужебный язык, если бы это нарушение действительно имело место; но что касается до того, чтобы убедить папу в совершенной несправедливости обвинения, которое на него действительно в данном случае взводили, то не только было это для него весьма легко, но даже вовсе не имел он нужды этого делать. Мы говорили выше, что Мефодий был обвиняем епископами вообще во враждебных папе замыслах и что он успел вполне опровергнуть такое обвинение; но если таким образом было опровергнуто общее обвинение, то само собой отпадало и всякое, относящееся к одному предмету с ним, обвинение частное, то есть после того, как успел Мефодий убедить папу в своей искренней и полной верности его престолу, последний не мог даже иметь веры к лжетолкованиям разных частных его действий. Не имея у себя в руках подлинных доносительных грамот немецких епископов, мы не знаем, как именно они поставляли свои обвинения: шло ли впереди общее обвинение в изменнических замыслах и частные факты были просто присоединены к нему с тою целью, чтобы сделать донос возможно полным (то есть было ли так, что епископы писали: 1) вообще известно нам, что Мефодий питает изменнические замыслы, 2) как на особенные частные случаи, в которых он выступает со своей враждой к Римской Церкви, имеем указать на то, что он отвергает *Filioque*, на то, что он не хочет совершать богослужение на латинском языке и употребляет язык славянский), или, наоборот, общее обвинение, не будучи ставимо как сам по себе известный факт, следовало только уже за обвинениями частными, то есть было только представляемо как необходимый вывод из этих последних (то есть было ли так, что епископы писали: Мефодий отвергает *Filioque*, не хочет принимать латинского языка — из этого ясно, что он питает вражду к Римской Церкви и т. д.). Если имел место не первый случай, как у нас представлено выше, а последний, то оправдание нисколько от этого не становилось для Мефодия труднее. Как мы сказали выше, обвинение в изменнических замыслах было совершенной клеветой, и если Мефодий отвергал латинское прибавление к Символу и хотел совершать богослужение не на латинском, а на славянском языке, то вовсе не потому, чтобы хотел возбуждать в Моравии неприязнь к Латинской Церкви, а по причинам совершенно другого рода. Таким образом, при этой новой постановке обвинения Мефодий имел нужду для своего оправдания: 1) изложить те истинные причины, по которым он не принимал *Filioque* и хотел совершать богослужение на славянском языке, а не на латинском, и за этим 2) точно так же, как и в первом случае, заверить папу, что совершенная клевета, будто он питает к его власти какие-нибудь преступные замыслы.

Итак, Мефодий вполне оправдался перед папою во всем, что взводили на него немецкие епископы, и, вопреки твердым надеждам и к величайшему посрамлению своих врагов, снова возвратился на свою Моравскую кафедру. Но если никак не ожидали епископы, что могли они остаться со своим доносом совершенно ни при чем, то, конечно, тем менее ожидали, что могли оказать им Мефодию важную услугу, а это случилось именно так. Папа Иоанн VIII до того времени или совсем не знал лично Мефодия, или если успел узнать его во время его

пробытия в Риме вместе с Константином и в его приезды в Рим от Коцела, когда сам был еще архидиаконом Римской Церкви (из которого возведен в папы), то узнал не настолько хорошо, чтобы составить себе о нем какое-нибудь определенное и твердое мнение. Но теперь епископы немецкие со своим доносом доставили папе этот случай хорошенько узнать Мефодия, и следствием близкого ознакомления было то, что папа возымел к Мефодию полное доверие и стал питать искреннее уважение. Не постарайся устроить всего этого немецкие епископы, папа постоянно бы находился относительно Мефодия в некотором сомнении, потому что этот последний во всяком случае был греческий пришелец, то есть был человеком, в котором очень естественно было подозревать враждебные папской власти симпатии; а Мефодий, со своей стороны, тоже совершенно естественным образом подозревая в папе такое к себе недоверие, постоянно чувствовал бы почву под собой нетвердую и не мог бы трудиться с той спокойной уверенностью в прочности своих трудов, которая так нужна для самого их успеха, и таким образом вообще была бы во взаимных отношениях папы и Мефодия весьма нежелательная неопределенность и смутность. Но теперь, благодаря немецким епископам, эти отношения папы к Мефодию получили ясный и определенный характер полной доверенности, и последний почувствовал под собою почву Моравии твердою.

С благословениями отпустив Мефодия обратно на его кафедру, папа написал о нем послание к Моравскому государю. Из этого-то послания, в котором папа излагает историю своих допросов Мефодию и сообщает о своих решениях, принятых вследствие допросов, узнаем мы о том совершенно неожиданном и весьма счастливом для Мефодия исходе дела, о котором мы сообщили читателю в предшествующих строках. Вот это важное послание папы.

«Возлюбленному сыну Свентопулхру, знаменитому графу. Да будет ведомо тебе, что собрат наш Мефодий, почтенный архиепископ святыя Моравския Церкви, вместе с верным твоим Семисисном, пришел ко прагу святых апостолов Петра и Павла и став перед наше первосвященническое лицо, ясно доказали нам искренность твоего благочестия и усердие всего твоего народа к апостольскому престолу и нашей отеческой к вам любви. Ибо, по вдохновению Божией благодати, презрев других князей сего века, со всеми твоими верными знаменитыми мужами и со всем народом твоея земли возлюбил ты любовию надежнейшею князя апостольского чина святого Петра и наместника его, избрал его себе во всем покровителем, помощником и защитником и, преклоняя выю свою даже до конца под защиту его самого и наместника его, желаешь благочестивою привязанностью пребыть при помощи Господней усерднейшим сыном. За каковую твою и народа твоего веру и приверженность, распростерши руки апостоличества нашего, объемлем тебя безмерною любовию, яко единородного сына, и приемлем со всеми подданными твоими в отеческое наше недро, яко овец Господних, нам вверенных, и желаем милосердно питать вас пищею жизни и всегдашними нашими молитвами постараемся ввести вас в двери милосердия всемогущего Господа, дабы возмог ты при заступлении святых апостолов и в сем веке низложить вся противная и после в небесной стране торжествовать со Христом, Богом нашим. Итак, мы вопрошали сего Мефодия, почтенного архиепископа вашего, пред лицом наших братий

епископов, так ли он верует Символу православныя веры и поет его на литургии, как исповедует святая Римская Церковь и как утверждено на шести Вселенских Соборах и предано святыми отцами по евангельским словам Христа, Бога нашего. Он же объявил, что исповедует и поет по евангельскому и апостольскому учению, как научает святая Римская Церковь и по преданию святых отцов. Мы же, нашед его во всех церковных учениях и пользах православным исповедником, посылаем паки ко управлению вверенныя ему Церкви Божия, повелевая принять его как истинного пастыря с достаточною почестью и радостным сердцем; ибо мы апостольскою нашею властью подтвердили ему преимущество архиепископа и постановили быть всегда твердым при помощи Божией, как установлены и утверждены пребывать властью наших предшественников права и преимуществва всех Церквей; притом так, чтобы он сам по каноническому преданию имел попечение о всех делах церковных, но располагал ими яко пред очами Божиими; ибо ему вверены люди Божии, и он даст ответ за души их»<sup>82</sup>.

После этого папа говорил в послании о поставлении в епископа Нитранского известного нам Вихинга; эту часть послания приведем ниже, когда скажем о самом поставлении Вихинга. В последней части грамоты папа излагает свои мысли и свое решение относительно славянского языка. <...> Он пишет: «Славянския писмена, изобретенные некогда философом Константином, которыми воспеваются должные хвалы Богу, по справедливости похваляем и повелеваем, чтобы на оном языке говорились проповеди и возвещались дела Христа, Бога нашего; ибо Священное Писание не тремя токмо, но всеми языками восхвалять Господа повелевает, глаголя: хвалите Господа вси языцы и восхвалите Его вси людие, и апостолы, исполняясь Святого Духа, глаголаху всеми языки величия Божия. Посему и небесная труба Павел гремит, вещая: всяк язык да исповествь, яко Господь наш Иисус Христос во славу Бога Отца, о чем и в первом Послании к Коринфянам довольно и ясно увещевает нас, да, глаголя языки, созиждем Церковь Божию. И ничто не препятствует здравой вере и учению петь литургию на оном же славянском языке или читать святое Евангелие или Божественные поучения Ветхого и Нового Завета, хорошо переведенные и истолкованные, или все другие церковные книги; ибо Кто создал три главных языка, т. е. еврейский, греческий и латинский, Тот же Самый сотворил и все прочие (языки) в славу и хвалу Свою».

С полною щедростью на слова, хотя, разумеется, и не с большим внутренним удовольствием, папа не забывает, однако же, сделать непритворной попытки и в пользу своего латинского языка. Желание привлечь и привязать к своей власти славян вынуждало пап на некоторое время дозволить употребление славянского языка; но если бы оказалось, что те или другие славяне не нуждались для указанной цели в этом средстве и сами теперь же добровольно захотели предпочесть латинский язык славянскому, то, разумеется, папы были бы этому чрезвычайно рады. Так как папа Иоанн, спеша заявить славянам, что хотя он дозволяет и разрешает употребление славянского языка, но еще более дозволяет и одобряет, если бы кто захотел предпочесть славянскому языку язык латинский, пишет в своем послании к Святополку вслед за тем, что сказал о славянском языке: «Но если и судиям твоим угоднее слушать литургию на латинском языке, то повелеваем совер-

шать ее на оном». Впрочем, так как папа выражается не неопределенно: «кому-нибудь», а определенно: «тебе и судьям твоим», то можно думать, что причина сейчас приведенного нами прибавления в письме папы о латинском языке была и не та, которую мы указали, а другая, именно: можно думать, что папе донесено было, что Святополк со своими судьями и вообще со своим двором и высшим классом моравского общества не так крепко держится за славянский язык, как простой народ, и что если сделать ему внушение в этом смысле, то он не преминет ему последовать. Сравнивая это донесение с речами Мефодия и собственного Святополкова посла, папа, разумеется, не мог дать ему большей веры, но так как, не будучи слишком правдоподобным, оно в то же время было слишком такое, какого папа действительно не желал, то он и не преминул на всякий случай сделать указанное прибавление в послании.

Что касается до лица, которым могло быть сделано подобное лживое донесение папе, то указать его нетрудно; лживым образом представлять папе, что он не имеет нужды слишком дорожить Мефодием, что славяне или, по крайней мере, государь Моравский с влиятельнейшей частью своих подданных вовсе не так привязаны к славянскому богослужению, как он думает, имел побуждение Вихинг, а следовательно, ему должно быть приписано и донесение. <...>

Известия приведенного нами послания папы дополняются для нас известиями Мефодиева Жития. В послании после изъявления чувств самой полной любви к князю и своего самого полного доверия и благоволения к Мефодию папа снова утверждает последнего в его звании архиепископа Моравского и снова самым торжественным образом разрешает морavam употребление славянского языка; но он ничего не говорит здесь также о том пункте особой важности, который, главным образом, имел интерес для него самого и в котором была главная причина того, что последовало от него столь милостивое решение и по тем пунктам, которые мы сейчас указали, то есть он ничего не говорит о том, что он решил на этот раз относительно всеславянского Мефодиева миссионерства. Совершенное молчание об этом папиной грамоты можно было бы понять так, что, обманувшись в ожиданиях и отложив надежды, папа, наконец, бросил мысль об этом миссионерстве, и оставалось бы удивляться, что, несмотря на свое разочарование в том, что было главной причиной его благоволения к Мефодию, тем не менее он вполне сохранил к нему это последнее. Но всякое подобное предположение и недоумение совершенно устраняет автор Жития; из его, хотя и кратко, но тем не менее ясного и положительного извещения оказывается, что покидать желания и надежды расширить пределы своей власти между языческими славянами посредством деятельности Мефодия папа вовсе не думал, а что, напротив, он точно так же, как и прежде, посылая Мефодия к морavam, вместе с этим подтверждал ему право и обязанность быть общим пастырем и всех славян; именно автор Жития передает, что, посылая Мефодия к морavam, папа между прочим наказывал последним о его полномочиях: «Брат наш Мефодий святой правоверен есть и апостольское деяние делает, и в руку его суть от Бога и от апостольского стола вся словенская страна, да его же прокленет проклят, а его же святит, той свят да будет»<sup>83</sup>.

Нет сомнения, горячо возблагодарил Господа Мефодий, когда, столь

счастливо окончив свое путешествие к папе, снова увидел Моравию — дорогое поприще своих апостольских трудов. Но тут еще не был действительный конец его огорчениям. После того, как папа отверг все клеветы на него и самым решительным образом принял его сторону, по-видимому, уже не было никакой возможности выжить его из Моравии, и немецким епископам, по-видимому, ничего не оставалось более, как с теми или иными чувствами, но покориться неумолимо враждебной к ним судьбе. Но неистощим был в изобретательности и не знал границ дерзости и наглости агент епископов — Вихинг, и он придумал и предложил епископам средство удалить Мефодия из Моравии. <...>

Обращаясь к этой новой фазе интриги, введенной против Мефодия, мы должны начать с того, на чем выше остановились в своем повествовании о ее главном виновнике и исполнителе, то есть об этом знаменитом Вихинге. Выше мы сказали, что Вихинг отправился в Рим вместе с Мефодием. Давшиеся ему в обман Святополк и Мефодий: один отправил его в Рим, а другой взял с собою на тот конец, чтобы поставить его в епископы-суффраганы; но в действительности, то есть по планам тех, чьим он собственно был орудием, он отправился в Рим за другим, а именно: 1) за тем, чтобы получить собственное место Мефодия после того, как этот последний, — в чем были крепко уверены, — будет низложен папою, 2) за тем, чтобы, сколько окажется для него возможным, не выдавая самого себя, содействовать низложению Мефодия. Что же делал в Риме Вихинг и что последовало с ним после того, как папа нашел Мефодия ни в чем не виноватым? Открыто вести тяжбу в Риме с Мефодием Вихинг должен был предоставить другим агентам немецких епископов, а сам должен был действовать против него скрыто, таким образом, чтобы могла сохраниться тайна его участия в интригах епископов, потому что в противном случае, то есть после того, как Святополк увидел бы сыгранную с ним гнусную мистификацию, ему (Вихингу) угрожала бы опасность быть позорным образом прогнану из Моравии. Но, вероятно, увлекло Вихинга за пределы благоразумия неодолимое желание получить кафедру Мефодия; как бы то ни было, но только Вихинг действовал весьма неосторожно, так что если Мефодию не вполне открыл глаза, то по крайней мере возбудил в нем сильные подозрения. Что касается до его судьбы, то он был поставлен в суффраганы Мефодию с именем и кафедрой епископа Нитранского. <...>

Когда в усилиях свергнуть Мефодия понесено было совершенное поражение, Вихингу оставалось одно из двух: или отказаться от места, на которое избрали его люди, введенные им в обман (то есть Святополк и Мефодий), но о котором не думал он сам, сбросить маску и открыто показать себя тем, чем он был в действительности, или продолжая обман, принять эту кафедру, которой он искал притворно, но которую судьба представила ему на самом деле. Вихинг решил на это последнее. Поражение, понесенное на суде папы, ему было неприятно более чем кому-нибудь, потому что в деле он заинтересован был всех ближе; но, интриган по натуре и по профессии, точно так же и в отчаянье он пришел менее, чем кто-нибудь: после одной неудачи могло быть предпринято десять новых попыток, и герой наш поспешил взять то, что оказалось пока возможным, так сказать, запастись саном епископа, чтобы во всякое время иметь возможность тотчас же заместить Мефодия — это было все-таки очень важно.

Мы сказали выше, что Вихинг действовал в Риме против Мефодия так неосторожно, что если не вполне открыл последнему глаза на себя, то возбудил в нем очень сильные подозрения. Но если это так, то спрашивается: как же Мефодий после того, как увидел или по крайней мере сильно заподозрил, что был вместе со Святополком жертвой самой бессовестной мистификации со стороны Вихинга, не воспрепятствовал его поставлению в епископы Нитранские? Ответ на вопрос может быть дан только более или менее вероятный. Прежде всего, разумеется, было делом совершенно возможным, чтобы папа поставил Вихинга в епископы, несмотря на самые настойчивые сопротивления Мефодия. Но мы думаем, что этот случай не имеет места. Во-первых, хотеть поставления Вихинга в епископы во что бы то ни стало папа не имел ровно никаких побуждений, а потому без нужды он не решился бы наносить и тяжкого оскорбления Мефодию. Во-вторых, дать архиепископу в епископы-помощники человека, решительно им не желаемого, и таким образом отравить ядом вражды его отношения с подданным, — мы думаем, что до подобного дела папа никогда не был бы допущен благоразумием. На основании всего сказанного мы думаем, что Вихинг был поставлен в епископы Нитранские не против воли Мефодия, а с его согласия. Первым движением Мефодия после того, как он заподозрил Вихинга, конечно, была мысль устранить предполагавшееся поставление интригана в епископы, но мы думаем, что затем он снова изъявил свое согласие принять Вихинга в свои помощники. Как же могло случиться это последнее? Неудача интриги против Мефодия, как мы говорили, не привела Вихинга в отчаянье: не став преемником Мефодия на этот раз, он надеялся добиться успеха от будущих попыток, а поэтому ему необходимо было поддерживать связь свою с Мефодием и получить место епископа Нитранского. Но мы думаем, что в подобных обстоятельствах Вихинг, во-первых, постарался привлечь на свою сторону голос папы, во-вторых, успокоить подозрения самого Мефодия. Нельзя думать, что между советниками папы не было людей, особенно доброжелательных к немецким епископам, а с ними и к представителю их замысла против Мефодия — Вихингу; если бы таких людей не было, то они, как и между всякими советниками, легко могли быть куплены. Действуя посредством этих своих доброжелателей, Вихинг мог, во-первых, лично расположить папу в свою пользу, во-вторых, и главное, заставить папу смотреть на свое поставление как на мудрую меру административную и таким образом непосредственно заинтересовать его в своем деле. Что касается до этого последнего обстоятельства, то, хотя объяснения, данные Мефодием, вполне возвратили ему доверие папы, но все-таки он был грек, и следовательно, некоторая осторожность по отношению к нему никак не могла показаться папе излишнею; а поэтому не могли не показаться папе неосновательными следующие представления, сделанные доброжелателями Вихинга и немцев: обвинения, введенные на Мефодия немецкими епископами, оказались совершенно ложными; но Мефодий все-таки грек, а поэтому не мешает обеспечить себя по отношению к нему более или менее бдительным над ним надзором; самое лучшее, чем может быть достигнута эта последняя цель, это поставить в епископы-помощники ему Вихинга, потому что тайный соперник, конечно, будет самым усердным надсмотрщиком. Итак, мы думаем, что папа, искусно привлеченный доброжелателями Вихинга на

сторону этого последнего, просил Мефодия принять в свои суффраганы этого прежде им самим избранного кандидата. Вопрос в том, как же Мефодий согласился исполнить желание папы. Оставаясь при своих подозрениях, Мефодий, разумеется, не нашел бы возможным уступить даже просьбам папы, и необходимо предположить, что Вихинг одновременно с тем, как действовать на папу через бывших у него в совете последнего доброхотов, старался о том, чтобы восстановить доверие к себе Мефодия. <...>

Таким образом, по нашему мнению, случилось, что Вихинг, имевший неосторожность до некоторой степени обнаружить себя перед Мефодием, все-таки стал, на беду последнего, епископом Нитранским. Было ли так, что уверения и клятвы Вихинга только поколебали, но не рассеяли совершенно подозрений Мефодия, или просто хотел он предупредить всякие столкновения в будущем, как бы то ни было, только, давая свое согласие на поставление Вихинга в епископы Нитранские, он просил, чтобы ясно были определены отношения между ним и подчиненным ему епископом. Так как папа со своей стороны на всякий случай желал иметь в Вихинге тайного надсмотрщика над Мефодием, но несколько, однако же, вместе с этим не хотел причинить ущерб самой власти архиепископа и быть виновником каких-нибудь «соблазнов и расколов» в Моравской Церкви, то он поспешил удовлетворить желание Мефодия, которое в такой же мере было и его собственным желанием, с самой полной готовностью. К сожалению, те подробные правила, которые дал папа Мефодию и в которых со всею точностью и полнотой определены были права последнего, как архиепископа, между прочим, и по отношению к его епископу-суффрагану, не дошли до нас; но что в правилах этих было строго предписано Вихингу во всем быть совершенно покорным своему архиепископу и в случае слушания было угрожаемо строгими и неминуемыми наказаниями — это ясно видно из самого послания. Во-первых, говоря о поставлении Вихинга в епископы, папа прямо пишет здесь: «Повелеваем ему (Вихингу) во всем быть послушным своему архиепископу, как научают святые церковные правила». Во-вторых, читаются в послании следующие слова: «Пресвитерам же, диаконам и всякого чина церковнослужителям, славянам или какой бы то ниации они ни были, в пределах области твоей находящимся, повелеваем быть подчиненными и во всем послушными указанному собрату нашему архиепископу вашему и без его ведома ничего не делать; если же, сделавшись упорны и непослушны, дерзнут учинить какой-либо соблазн или раскол и после первого и вторичного увещания не исправятся: повелеваем их, яко сеятелей плевел, властью нашею отлучать от Церкви и изгонять из ваших пределов, сообразуясь с правилами, которые мы ему дали и к вам отправили»<sup>84</sup>. Хотя говорится здесь обо всех вообще пресвитерах и диаконах моравских — не только пришлых, иностранцах, но и природных моравях, — но, очевидно, имеются в виду единственно первые, то есть, очевидно, имеются в виду те немецкие священники и диаконы, которые могли быть в Моравии у Вихинга и от которых одних только можно было опасаться соблазнов и расколов. Но если папа угрожает строгими наказаниями священникам и диаконам немецким, имевшим быть в Моравии при Вихинге, то очевидно, что угрозы в полной мере относятся и к самому Вихингу: во-первых, священники и диаконы могли решаться на соблазны и расколы только в том случае,

когда возбуждал бы и поощрял их к этому епископ, а во-вторых, поведение священников и диаконов во всяком случае было на полной ответственности этого последнего. Если вместе со священниками и диаконами папа не называет прямо и самого Вихинга, то, без сомнения, потому, что щадит в нем его епископский сан.

Не знаем, во время ли самого пребывания в Риме, или уже по возвращении в Моравию и вместе с немецкими епископами измыслил Вихинг план новой попытки низвергнуть Мефодия с престола (о которой речь впереди), но во всяком случае он возобновил козни против него тотчас же после того, как успел получить сан епископа Нитранского.

После окончания всех дел в Риме Мефодию и Вихингу оставалось возвратиться в Моравию, но последний успел устроить дело так, что отправился один Мефодий, а он сам остался в Риме еще на некоторое время. Какие предлоги он выдумал для своей остановки, неизвестно, но так как во всяком случае он не мог остаться в Риме самовольно, то возможность несамовольной остановки доставили ему всё те же покровители, о которых говорили мы выше. Не можем сомневаться, что Вихинг остался в Риме не за какой-нибудь действительной нуждой, а для ведения новых козней против Мефодия: но что же именно такое было им предпринято? К сожалению, на этот вопрос мы не можем дать положительного ответа. Очень может быть, что отважный интриган имел в виду ни более, ни менее, как заставить папу снова выслушать все обвинения на Мефодия, а в отсутствие ответчика надеялся совершенно перевернуть дело. Впрочем, в чем бы ни состояли новые козни Вихинга против Мефодия, во всяком случае положительно известно, что они не имели ни малейшего успеха; хотел ли Вихинг повторить старые клеветы на Мефодия или взводить какие-нибудь новые, во всяком случае положительно известно, что надежды его оказались тщетными, и папа совершенно не хотел его слушать<sup>85</sup>.

Наконец, Вихинг возвратился из Рима в Моравию. Отчет, который он имел сообщить о своем путешествии немецким епископам, был самый неутешительный. «В своих усилиях низвергнуть Мефодия мы потерпели самое полное поражение, и только доставили ему случай приобрести искреннее расположение папы» — вот то немногое, что он мог сказать епископам. На что же решился со своей стороны Вихинг, именно мы знаем: он решился не отчаиваться и в этих видах после неудачи в Риме не выступил открыто против Мефодия, а постарался получить кафедру подручного ему епископа; но на что решились епископы немецкие? Позорно было положение этих епископов: страна, которую издавна считали они своей полной собственностью, отнята у них для какого-то греческого пришельца.

Таким образом страшно оскорблено было самолюбие епископов, и они должны были испытывать чувство глубочайшего унижения. Но на что же решаются люди в подобном положении? Как известно, самолюбие дороже человеку даже вещественных выгод; когда дело идет об одних последних, он остается хладнокровен и благоразумен, но когда будет задето первое, то весь отдастся гневу и мщению и способен выходить из пределов всякого благоразумия. Будь епископы немецкие в состоянии сохранить благоразумие, это последнее сказало бы им, что должно покориться необходимости, что теперь ничего невозможно сде-

лать с Мефодием и нужно оставить его в покое, если не навсегда, то по крайней мере до более благоприятных обстоятельств. Но, позабыв о всем, епископы сгорали теперь исключительно жаждою мщения за свое оскорбленное самолюбие. В таком состоянии они готовы были ухватиться за всякий план новой немедленной интриги против Мефодия, как бы план ни был неблагоприятен и даже нелеп, лишь бы только была подана о нем мысль. И мысль действительно была подана; она состояла в следующем: Вихинг, возвратившийся из Рима после Мефодия, имел представить Святополку от имени папы поддельную грамоту, в которой давались князю приказания, совершенно противные тем, которые привез с собою Мефодий, именно: давались приказания, чтобы Святополк принял в настоятели своей Церкви Вихинга, а Мефодия с его еретическим учением прогнал вон из своей страны. Кому принадлежала эта мысль? Очень может быть, что кому-нибудь из самих епископов, но всего вероятнее, что специалисту этого рода планов — Вихингу. Если действительно она принадлежала последнему, то очень может быть, что она пришла ему еще в Риме и что он постарался остаться там долее Мефодия, между прочим, и затем, чтобы иметь возможность привести ее в исполнение. Но кому бы ни принадлежала мысль, во всяком случае она была мысль до чрезвычайности странная. Епископы очень хорошо знали, что, во-первых, Святополк находился вовсе не в таких отношениях к Мефодию, чтобы с радостью ухватиться за всякий предлог от него отделаться, а напротив, был искренне привязан к своему архиепископу и необыкновенно дорожил им, что, во-вторых, он столько же дорожил славянским богослужением и не имел ни малейшей охоты снова вводить богослужение латинское; по всему этому чрезвычайно странно было со стороны епископов надеяться, что Святополк скорее поверит Вихингу, чем Мефодию, и, не подумав справиться в Риме, поспешит исполнить мнимый приказ папы относительно последнего, который будет передан ему первым. Не следует ли из этого, что в новой интриге епископы не принимали участия, что она была делом единственно Вихинга, для которого всякая нелепость была хороша, лишь бы была интрига? Допустить это совершенно невозможно: 1) грамота подписывалась именем папы, и как в случае неуспеха предприятия, так еще более в случае успеха, виновный подвергался такой ответственности перед папой, что взялся за дело одному самому было бы со стороны Вихинга просто совершенным безумием; 2) не говоря об ответственности, Вихинг, не будучи обнадёжен обещаниями посредничества со стороны епископов в случае успеха своего предприятия, ничего иного не мог ожидать себе от папы, кроме немедленного прогнания с добытой обманом кафедры; наконец, 3) смотреть на эту новую интригу против Мефодия как на общую всех немецких епископов, а не частную только Вихинга махинацию заставляет и образ выражения Мефодиева биографа. Всего вероятнее, что план интриги принадлежал не кому-нибудь иному, а именно Вихингу, но вместе с этим совершенно необходимо принять, что Вихинг решился привести свой замысел в исполнение не иначе, как с полного согласия и одобрения немецких епископов. Если епископы решились быть участниками в попытке, до такой степени нелепо ненадежной и рискованной, то, во-первых, как мы сказали выше, необходимо объяснять это тем, что они находились не в таком состоянии, когда спокойно и не торопясь обсуждают предприятия; во-вторых,

что они возлагали чересчур преувеличенные надежды на те незначительные средства, которые имели в своем распоряжении. При всем нерасположении рассуждать, которое чувствовали епископы, бросаясь в предприятие, все же не могли они не задать себе того вопроса, каким образом удержат они Святополка от справок в Риме и заставят его прямо поверить подложной грамоте. Очень может быть, что, не имея на этот вопрос никакого ответа, они бросили бы свою затею, потому что слишком ясно оказывалась бы ее совершенная нелепость. Но они находили, что могут дать себе требуемый ответ. Как мы говорили выше, епископам немецким удалось составить себе партию при дворе Моравского государя; на эту свою партию епископы, нет сомнения, и рассчитывали возложить поручение, которого она совершенно не в состоянии была исполнить, то есть возложить поручение заставить Святополка поверить подложной грамоте папы без справок в Риме. Увлекаемые каким-то вообще непостижимым легковерием, епископы немецкие, по всей вероятности, возлагали также некоторые надежды и еще на одно особенное, случайным образом, но как бы нарочно в их пользу устроившееся обстоятельство. Выше мы привели грамоту папы к Святополку, в которой папа извещал государя Моравского о следствиях своего суда над Мефодием, то есть в которой он извещал государя, что нашел его архиепископа «во всех церковных учениях и пользах православным исповедником», что опять посылает его к управлению вверенной ему Церкви Божией и подтверждает ему преимущества архиепископства и постановляет быть на всем твердым и проч. Грамота эта по какой-то неизвестной нам причине, всего вероятнее, по той, что не успели приготовить ее в папской канцелярии, не была отправлена с самим Мефодием, а имела быть доставлена уже только с Вихингом (можно, конечно, но едва ли следует считать эту задержку грамоты не случайною, то есть думать, что дело устроено так по проискам Вихинга; скорее нужно думать, что это случайное обстоятельство навело его на мысль об его новой интриге). Так очень вероятно, что епископы немало, хотя в действительности и совершенно тщетно, рассчитывали на это случайное обстоятельство. Когда Вихинг предъявит свою подложную грамоту, — такой вид могли иметь рассуждения епископов, — Мефодий будет говорить, что она подложная, что папа не лишил его архиепископского престола, а торжественно утвердил на нем и проч.; но внимание князя будет обращено на то обстоятельство, что он (Мефодий) не принес с собою от папы никакой грамоты; если бы было так, как утверждает Мефодий, — будет сказано князю, — то не преминул бы папа вручить ему удостоверительную грамоту, но было не так, как он утверждает, а поэтому и грамота прислана не с ним, а с другим; совершенно естественно, что грамоту об его низвержении папа нашел удобным вручить не ему самому, а другому. Рассчитывать на возможность того, чтобы неотразимо могла подействовать на Святополка подобная аргументация и чтобы князь нашел ее убедительность до такой степени ясною, чтобы счел излишними всякие справки в Риме, конечно, значило смешным образом рассчитывать совершенно на невозможное; но нужно ли было на что-нибудь рассчитывать епископам, когда они непременно хотели действовать, а между тем, возможного в их руках совершенно ничего не было. Изгнать Мефодия из Моравии тотчас после того, как нарочно и торжественно были подтверждены ему папою его архиепис-

копские права, изгнать посредством обмана, в котором таким дерзким образом было бы злоупотреблено именем папы, — это, конечно, значило насмеяться над папой уже чересчур отважным образом; а таким образом, как нимало склонны были епископы рассуждать, когда бросались в свое предприятие, но не могли они не задавать себе вопроса: как же они отделаются от папы в случае успеха предприятия? Вопрос, нет сомнения, был задаваем, но епископы сгорали исключительно чувством мщения и желанием успеха и не хотели думать ни о чем более: только бы успеть, а там отделаться как-нибудь — вот, нет сомнения, краткий ответ, который они себе давали, не имея охоты смущать себя сколько-нибудь серьезными размышлениями над вопросом.

Как бы то ни было, Вихинг имел прибыть в Моравию и предъявить Святополку мнимое папское приказание изгнать из страны Мефодия.

Переходим вместе с Вихингом в саму Моравию. После дней скорби здесь переживали минуты величайшей радости. Год тому назад неустанная вражда к Мефодию немецких епископов вызвала его на суд папы; прежде опыты успеха перед этим верховным судилищем, правда, могли бы ободрять моравов относительно исхода новой тяжбы, но зловецим должен был показаться им тот угрожающий тон послания, которым папа на этот раз требовал к себе Мефодия, и, отпустив своего дорогого архиепископа в Рим, они, нет сомнения, на этот раз в полной мере испытали, что значит переживать время мучительной неизвестности. Но вот Мефодий возвратился из Рима и привез известие, что путешествие совершенно счастливо, гораздо более счастливо, нежели сколько можно было ожидать, что трудом путешествия куплено искреннее расположение папы к нему, архиепископу, и к государю Моравскому с его народом; можно вообразить себе те чувства радостного успокоения, которые должны были испытывать теперь моравы. Те же чувства радостного успокоения и вожделенного мира в не меньшей степени, чем паства, должен был испытывать в душе своей и сам пастырь: ненависть к нему немецких епископов была ничем не сокрушима, но то жестокое поражение, которое они претерпели при последней попытке низвергнуть его, то величайшее расположение, которое теперь приобрел он у папы, должны были вселять в него твердую уверенность, что если, наконец, не навсегда оставили они его в покое, то по крайней мере долго не решатся делать новых попыток; стряхнув с себя тяжелое бремя непрестанных сомнений и опасений, он мог вздохнуть теперь свободно и приступить к продолжению своих апостольских трудов с ничем не смущаемой и не парализованной энергией. Итак, в Моравии только что у всех свалилась гора с плеч, и все, почувствовав себя легко и уверенно, наслаждались радостью полного душевного успокоения.

И вот является Вихинг... Не ожидая от него никаких новых известий, потому что уже всё знали от Мефодия, его встретили самым обыкновенным образом — наконец, приехал он и более ничего... и вдруг новоприехавший объявляет им привезенную с собой волю папы: Мефодий со своим учением должен быть прогнан из Моравии, а власть над страной отдается ему, Вихингу, с немецким духовенством. После всего, что сказали мы выше, можно представить себе, каким неожиданным и каким страшным громовым ударом были для моравов и Мефодия речи Вихинга! Мы со своей стороны знаем, что речи эти были обман, но обман был до такой степени нагл и дерзок, что в первые минуты нико-

му не могло впасть на ум подозрение; ужасные вести были выслушаны с полной верой и должны были произвести неописанное поражение и смущение: с верха еще не пережитой величайшей радости они мгновенно низвергали людей в пропасть скорби и отчаяния. Быстро разнеслась по стране ужасная новость, и всюду, как говорит автор Жития, готовы были поднять плач: «Лишаемы пастыря такого и учителя»<sup>86</sup>...

Но должно было иметь конец торжество нашего героя. Если бы Енхинг имел в виду не более, как сыграть нахальную шутку, то он мог бы похвалиться, что это ему вполне удалось, что эффект был самый блистательный; но он хотел более, нежели шутки, и замысел его, к его прискорбию, ни в коем случае не мог удалиться. Минуты безотчетных чувств, наконец, прошли, и когда хорошенько опомнились и начали обсуждать дело, то ясно увидели, что до какой степени ни представляется обман невероятным, но необходимо предполагать обман, а не что-нибудь другое. Так как обо всем деле этом автор Мефодиева Жития рассказывает очень кратко, то мы не можем сказать, чем именно заставлен был Вихинг открыть правду: тем ли, что Святополк и Мефодий собрались отправить послов в Рим для наведения справок, или прежде, чем дошло до этого, его выдал кто-нибудь из посвященных в позорную тайну его спутников; но как бы то ни было, только, наконец, он принужден был отдать подлинную, приведенную нами выше грамоту папы к Святополку. Некрасиво было положение нашего героя, когда он вручал князю и огромному вечу народному этот документ, но едва ли имел он в эти минуты вид слишком жалкий; так как он принадлежал к породе людей, совершенно обделенных чувством стыда, то вероятнее, что он смотрел на всех как ни в чем не бывало и внимал горячим изъявлениям общего негодования с нахальным равнодушием.

Такие неудачи потерпели немецкие епископы во всех своих попытках против Мефодия. Прежде чем обращаться к дальнейшим событиям жизни этого последнего, мы должны досказать о знаменитом представителе веденных против него интриг, то есть об этом так долго составлявшем предмет наших речей Вихинге. Немедленно после того, как обнаружен был дерзкий подлог Вихинга, Мефодий отправил послание с жалобой на него к папе. К величайшему сожалению, до нас дошло это послание Мефодия, содержащее, по всей вероятности, положительные сведения о сейчас изложенной нами интриге, которую мы восстанавливать принуждены теперь при помощи соображений и догадок. Но до нас дошел ответ папы, который он, спеша утешить Мефодия, послал к нему также немедленно после того, как получил от него жалобу. Выразив Мефодию свое глубокое сожаление по поводу случившихся с ним неприятностей, папа пишет далее: «Не посылали мы (к князю) никакой другой грамоты (кроме той, в которой Святополк извещался, что Мефодий найден совершенно православным и ни в чем не виновным и что он снова возвращается в Моравию как ее архиепископ, и которую мы привели выше) и епископу оному (то есть Вихингу) ни явно, ни тайно не поручали мы делать чего-нибудь иного и не предписывали совершать чего-нибудь иного, нежели тебе, тем менее должны верить тому, будто мы от того же епископа требовали клятвы, тогда как мы не говорили ему об этом деле хотя бы единого слова; итак, да престанет оное сомнение...»<sup>87</sup>. Из этих слов папы открывается, что упорный Вихинг не хотел вдруг ретироваться даже и после того, как должен был при-

знать себя составителем фальшивой грамоты. «Да престанет оное сомнение», — пишет папа Мефодию, то есть Мефодий и моравы не были вполне уверены, чтобы Вихинг был чистым обманщиком и чтобы в Риме, после того, как уехал оттуда Мефодий, действительно не было даваемо ему никаких поручений противодействовать этому последнему. Откуда же была эта неуверенность, эти подозрения относительно искренности и прямоты действий Римского престола? Ответ на это в словах папы: «...епископу оному ни явно, ни тайно не поручали мы» и проч., то есть Вихинг и после того, как изобличен был в подделке грамоты, все-таки продолжал уверять моравов, что имеет от папы тайное поручение противодействовать Мефодию, и, будучи принужден отказаться от своей грамоты, видоизменил речи свои таким образом: грамоту я действительно подделал, но тем не менее справедливо, что папа вовсе не имеет того расположения к Мефодию, какое изъявляет в своей подлинной грамоте, и что он тайно поручил мне и даже взял с меня клятву всевозможным образом стараться между вами об удалении от вас Мефодия. В заключение своей грамоты папа пишет Мефодию: «Когда с Божией помощью ты возвратишься (то есть в Рим), то, какое ни нанесено тебе бесчестие и что ни причинил тебе упомянутый епископ противного своему служению, мы, лично рассмотрев показания обеих сторон, с Божией помощью произнесем законное решение и не преминем наказать дерзость одного (епископа) приговором нашего суда». Не имея у себя Мефодиевой грамоты к папе, мы не можем сказать, как разуметь слова папы: «когда ты возвратишься», то есть сам ли Мефодий просил у него позволения прибыть в Рим для суда с Вихингом и приведенными словами папа только дает ему это позволение, или папа приглашает к себе Мефодия, не будучи об этом прошен, но вероятно сколько последнее, столько же и первое.

Приведенною грамотою папы к Мефодию кончаются наши положительные сведения об этом деле, и мы не имеем о нем никаких дальнейших известий. <...>

Последние рассказанные нами события жизни Мефодия относятся или к концу 881, или к 882 году. Остаются пред нами уже только три года его жизни; из событий этих последних лет мы знаем очень немного.

Враги Мефодия, повествует биограф, будучи посрамлены в своих конях против него, начали распускать молву, что страшно гневен на него Константинопольский император и что если успеет получить его в свои руки, то не бывать ему в живых. Слишком краткий биограф, к сожалению, ничего не объясняет, с какою целью епископы немецкие распускали подобную молву. Но нельзя сомневаться, что тут он указывает нам на новую интригу. Мы думаем, что дело было таким образом: не успев оклеветать Мефодия перед папою, епископы решили попытаться пустить в ход последнее оставшееся им средство прогнать Мефодия из Моравии, именно: попробовать оклеветать его перед самими моравами; с этой целью и начали они распускать молву, что страшно гневается на Мефодия император Константинопольский, то есть, как мы думаем, начали распускать молву, что Мефодий, которого так чтут моравы, есть презренный авантюрист, что он бежал со своей родины, потому что совершил там разные преступления, что если он попадет в руки греческого правительства, то ожидает его позорная смертная казнь.

Вывод, который следовал отсюда для моравов, понятен сам собою: честь требовала от них запятнанного преступлением и так долго морочившего их обманщика немедленно прогнать из своей страны. Жалко, что биограф рассказывает слишком кратко; дело со всеми подробностями, конечно, было бы очень интересно; нет сомнения, что интрига была сочинена с возможным искусством и что приложены были все старания, чтобы позорная клевета имела вид действительной правды: по всей вероятности, сочинены были разные подложные свидетельства или даже наняты лживые свидетели (из греков, приходивших в Моравию для торговли) и т. д. Какой конец имела эта, бывшая самою последнею и самою возмутительною из всех интриг епископов против Мефодия? Подобно последней, рассказанной нами выше интриге, она во всяком случае никогда не могла иметь успеха; только слепая злоба епископов против Мефодия могла думать, что совершенно невероятной клевете будет поверено тотчас же; но в действительности, как бы ловко ни сумели они поставить дела, во всяком случае никогда ничего не было бы предпринято против Мефодия без самых достоверных справок о нем на месте его мнимых преступлений, то есть в Константинополе. Впрочем, прибегать к этому последнему средству дознания истины не оказалось нужным: само Провидение позаботилось о самом торжественном оправдании Мефодия. В то время, как епископы старались провести против него свою интригу, в Моравию неожиданно прибыло посольство от императора Константинопольского: император, изъявляя Мефодию свое величайшее уважение, самым усердным образом просил не отказываться от труда посетить Константинополь. Из этого ясно стало, сколько было правды в уверениях, будто император страшно гневен на Мефодия и проч.

Обращаемся к этому путешествию Мефодия на родину. Биограф пишет о нем следующее. Император послал Мефодию послание, в котором писал: «Отче честный, вельми тебя желаю видети, то добро сотвори: потрудися (дойти) до нас, да тя видим, дондеже еси на сем свете, и молитву твою примем»<sup>88</sup>. Мефодий немедленно отправился в путь и когда прибыл в Константинополь, то царь пригласил его с великою честью и радостью. Царь похвалил учение Мефодия и удержал при себе от учеников его священника и диакона с книгами. Царь сотворил всю волю его, чего он хотел, и не ослушался ни в чем. Воздав ему почести и одарив богатыми дарами, царь торжественно проводил его обратно к его престолу, также и патриарх. Так рассказывает биограф. Известно, что у греческих летописцев нет ни единого слова о деятельности Константина с Мефодием. На этом основании можно было бы подумать, что Константин с Мефодием после того, как оставили родину, совсем упущены были из виду греками и что о их апостольских трудах у славян мораво-паннонских не достигало никаких слухов до Константинополя. Но сейчас рассказанное нами дает видеть, что на родине очень хорошо знали о их деятельности. Что касается до летописцев греческих, то, кроме неизвестности, у них были еще и другие причины к молчанию: нет сомнения, вместе с большинством греков они нисколько не сочувствовали делу Константина и Мефодия, а поэтому находили его не стоящим места в их летописях. Императором греческим в то время был Василий Македонянин. Сравнительно он был государь очень хороший, но вместе с тем нисколько не может быть на-

зван человеком необыкновенным, стоящим по своим понятиям выше своих современников. А поэтому мы думаем, что его желание видеть Мефодия не должно понимать так, будто он в состоянии был по достоинству оценить великое дело славянских апостолов и будто он хотел выразить Мефодию все свое глубокое уважение. Новозобретенная азбука и новопереведенные богослужебные книги, по всей вероятности, просто возбуждали его царственное любопытство, и так как Мефодий был грек, то он и пригласил его к себе. Может быть также, что это желание познакомиться со славянскою азбукою и услышать славянское богослужение отчасти было возбуждено в нем его особенными личными отношениями к делу. Известно, что Василий Македонянин был родом славянин. Давно превратившись по своим убеждениям и симпатиям в настоящего грека, он, конечно, нисколько не интересовался судьбами славянской национальности; перестав говорить по-славянски по крайней мере лет с тридцать перед тем, он, по всей вероятности, очень плохо помнил свой родной язык, но, несмотря на все это, он все-таки был славянин, и славянские книги должны были возбуждать его особенное любопытство. Император, говорит биограф, похвалил учение Мефодия и оставил при себе со славянскими книгами двоих учеников его — священника и диакона. Для кого имели совершать славянское богослужение эти священник и диакон? Очень может быть, что у самого императора родилось желание слышать изредка богослужение на славянском языке, чтобы напомнить себе о том, что детство и юность свою он был славянином; или, может быть, он хотел доставить возможность слушать родное богослужение довольно значительному числу крещеных славян, которые находились при дворе и в столичном войске. Как бы то ни было, но впоследствии, конечно, уже никому не приходило в голову позаботиться о том, чтобы эти ученики Мефодия имели себе преемников, и они были первые и последние, совершавшие славянское богослужение в столице Греческой империи. «Всю волю Мефодия сотворил государь, что он хотел, и не ослушался его ни в чем». Как понимать эти слова биографа? Если находить нужным упомянуть о хотениях Мефодия, то, очевидно, тут разумеется не что-нибудь простое и обыкновенное; но что же именно такое? Для Мефодия всего дороже были просвещение христианством славян и славянские богослужебные книги, и поэтому само собою представляется вопрос: не о том ли просил Мефодий императора, чтобы посланы были миссионеры к оставшимся язычниками славянам империи и чтобы у крещеных было славянское богослужение? Если это именно так, то мы должны прибавить, по крайней мере, относительно славянского богослужения, что император послушался Мефодия не на деле, а только на словах. По уверению биографа, вместе с императором воздал великую честь Мефодию и патриарх. Чему именно была воздана патриархом честь? Мы говорили и доказывали выше, что относительно богослужебных языков тогдашние греки были совершенно одинаковых взглядов и убеждений с тогдашними латинянами и что великое дело Константина и у первых должно было встретить столько же мало сочувствия, как и у последних; в бытность Мефодия в Константинополе патриархом был знаменитый Фотий. По всему этому мы думаем, что патриарх и духовенство константинопольское приняло Мефодия с честью не потому собственно, что хотели почтить его великие заслуги, а потому просто, что он был знаменитость: приличие, вежливость и т. д.

заставляют воздавать почести и таким знаменитостям, в которых не находят ничего себе сочувственного. Что касается лично до Фотия, то он во всяком случае должен был принять Мефодия, по крайней мере, с некоторой предупредительностью, потому что к этому обязывала его память о Константине, который был некогда одним из самых искренних его друзей. Увидеть столь давно оставленную страну и, так сказать, проститься с ней перед приближением отхода в иную жизнь, нет сомнения, было весьма большой отрадой для Мефодия, но в то же время далекое и трудное путешествие не могло не быть слишком тяжким для его преклонной старости; при этом его странствие не было вполне благоустроено, и при езде по морю, рекам и пустыне ему пришлось подвергнуться путевым напастям.

Чувствуя приходящим в изнеможение телом своим, что настало время приступить к последним расчетам с земной жизнью и начать приготовление к смерти, Мефодий поспешил докончить то, что оставалось еще недоконченным. К таким недоконченным трудам принадлежал перевод книг Священного Писания, или Библии. Константин при своем начальном переводе церковных книг на славянский язык, поелику имел в своем распоряжении времени не более того, сколько необходимо было на удовлетворение самой настоятельной нужды, из книг библейских перевел только то, что нужно было перевести для открытия богослужения, именно: 1) Псалтирь, 2) богослужбное Евангелие и Апостол и 3) отдельные места из книг, составляющих так называемые паремии или, как называет их автор Жития, избранные службы церковные. Вся остальная, то есть большая, часть Библии оставалась непереуведенною до того последнего времени жизни Мефодия, о котором говорим. Причиной, по которой замедлилось окончание перевода, само собою разумеется, было не что-нибудь похожее на беспечность со стороны Мефодия. Для совершения труда нужно было не слишком много времени, именно, как показало самое дело, его нужно было не более восьми месяцев; но нужно было иметь Мефодия в своем распоряжении такие восемь месяцев, в продолжение которых он мог бы посвятить себя одному названному нами делу в самой безусловной исключительности, а из этого становится для нас понятным, отчего так долго замедлилось окончание перевода. Таких восьми месяцев Мефодий действительно очень долго не мог иметь в своем распоряжении. Мы знаем, как прошли первые годы после смерти Константина: после пребывания в Риме, где тяжкая скорбь о смерти брата не позволяла думать ему ни о чем ином, он приглашен был Коцелом в Паннонию; едва прибыл он в эту страну, как, исполняя желания и планы того же Коцела, снова должен был отправиться в Рим, во все это время, конечно, он не имел возможности позаботиться о переводе Библии; вторично прибыв в Паннонию, он почти тотчас же схвачен был и сослан в заточение; два с половиною года, проведенные им в Швабии, конечно, были у него совершенно свободны, но немцы, которые и послали его в заточение именно за его славянские книги, само собою разумеется, никогда не дали бы ему продолжать ненавистное им дело. Таким образом, в продолжение первых пяти лет после смерти Константина Мефодий положительно не имел возможности приступить к труду перевода Библии. С восшествием на кафедру архиепископа Моравского, что случилось вскоре после возвращения из ссылки, обстоятельства Мефодиевы со-

вершено изменились; но не должно казаться странным и удивительным, если и после этого он так долго — целых восемь или девять лет — медлил приступить к совершению одного из важнейших своих дел. Положение Мефодия на его архиепископской кафедре, как нам известно, не может быть представлено обыкновенным положением архиереев, сидящих на давнишних и благоустроенных кафедрах. <...>

Ему поручена была в управление страна, в которой большая часть крещеных были христианами только по имени, в которой если не большая часть, то по крайней мере половина жителей оставались еще не крещенными. Пусть представит себе читатель, что Мефодий положил своею неперемменною обязанностью, как это было в действительности, крестить оставшихся не крещенными, сделать по возможности истинными христианами всех; пусть представит себе читатель, с какими усилиями и как не быстро совершались подобные труды, и тогда он поймет, отчего у Мефодия так долго не находилось таких восьми месяцев, в продолжение которых он мог, отказавшись от всяких других трудов, исключительно заняться переводом Библии. Мефодий поставлен был в архиепископа собственно Моравского, но в то же время ему поручено было просвещение, и сам он смотрел на себя как на учителя всех западных стран славянских. В сознании своих обязанностей по отношению ко всем западным славянам Мефодий предпринимал апостольские путешествия за пределы Моравии, и путешествиям этим он должен был, конечно, отдать из общей суммы своего времени очень немалое количество месяцев. Трудясь над обращением и христианским просвещением своей обширной епархии, Мефодий должен был приготовить для нее нужное количество священников, приготовить не в том только смысле, чтобы посвятить, что, разумеется, требует немного времени, а в том, чтобы, набрав их в общей среде пасомых, сделать их людьми, способными быть пастырями, то есть быть их учителем от азбуки до богословия. Это были важнейшие, так сказать, осязаемые и видимые Мефодиевы дела. Но, кроме этих важнейших дел, сколько еще он должен был употребить своего времени на дела менее важные и менее видные, но тем не менее совершенно необходимые, именно — на все то, что должно быть названо общим именем устройства новооткрытой своей епархии и новооснованной славянской Церкви! Итак, повторяем, если Мефодий не приступал к переводу Библии в продолжение целых восьми или девяти лет своего архиепископствования, то в этом нет ничего удивительного, и это показывает только, что в течение всего названного времени Мефодий постоянно находил невозможным или по крайней мере неудобным отрываться от всех прочих своих дел на такое продолжительное время, как семь или восемь месяцев. Само собой понятно, что, говоря о невозможности, мы разумеем только невозможность относительную. Мефодий сам с полной свободой располагал своим временем, и будь перевод Библии делом неотложной необходимости, то, конечно, он во всякое время мог бы оставить для него все другие дела, сколько бы они ни были важны. Но перевод вовсе не был делом такой неотложной необходимости: прежде чем совершать его, нужно приготовить было людей, способных им пользоваться; Евангелие с Апостолом и из книг ветхозаветных Псалтирь, то есть все те библейские книги, которые может и должен читать христианин, на какой бы степени христианского религиозного просвещения он ни находился, уже были переведены, а

все прочие книги библейские для христиан, только начинавших просвещаться христианством, каковы были моравы, не представлялись чтением столь необходимым, чтобы нужно было немедленно им доставить.

Обращаясь к самому труду перевода. Относительно подробностей дела автор Жития сообщает, что переведены были все сполна книги библейские, за исключением книг Маккавейских, и что перевод совершен был в течение восьми без немногих дней месяцев, именно: начат был с марта и окончен к 26 октября, к празднику святого Димитрия Солунского. Прежде всего, тут приводит в недоумение время, в продолжение которого совершен был перевод. Восемь месяцев сами по себе, конечно, очень значительное время, но во всяком случае совершенно невозможно допустить, чтобы в течение восьми месяцев могло быть переведено приблизительно восемь десятых частей всей Библии, и притом могло быть переведено на язык, который нисколько не был обработан для письменности, то есть при переводе на который постоянно должно было бороться с большими трудностями. Автор Жития ничего не говорит в разрешение этого недоумения, но необходимо заставляет предполагать самая сущность дела, что труд совершен был не единолично самим Мефодием, а при большем или меньшем содействии учеников, то есть что перевод производим был если не в три или четыре, то уже никак не менее, как в две руки. Далее, Мефодий, весьма вероятно, небольшими частями и вчерне приготавливал перевод и прежде; прежде сделанного, но окончательного перевода могло оказаться даже очень немало, а таким образом значительно могло сократиться время, потребное на теперешний общий и окончательный перевод всей Библии. Для переписывания совершавшегося Мефодием и его сотрудниками перевода на бело посажены были два священника — «скорописцы зело». Как мы сказали выше, перевод был совсем окончен к 26 октября. Мефодий хотел окончить его к этому именно дню, без сомнения, потому, что в этот день памяти святого Димитрия Солунского — великий годово́й праздник в его отеческом городе. В день святого Димитрия принесено было торжественное благодарение Богу, давшему «такую благодать (в труде) и поспех», и память святого была празднована так же торжественно, как она праздновалась в самой Солуни.

Вместе с Библией Мефодий хотел оставить своей новопросвещенной пастве и другие, более необходимые книги; поэтому вслед за переводом Библии он перевел с учениками своими книгу законов церковных, или Номоканон, и некоторые творения отеческие. Автор одного проложного Мефодиева Жития<sup>89</sup> сообщает известие, в каком именно году совершен был Мефодием перевод Библии, именно: он говорит, что в 6393 году. Так как совершенно невозможно придумать никакого повода и побуждения, с которого и по которому могло быть измыслено это заявление, так как указанный в нем год вполне сходится с тем временем, к которому приблизительно должно относить перевод Библии и по указанию Паннонского Жития, то мы принимаем известие с полной верой и думаем, что оно взято составителем Жития из приписки, сделанной в конце перевода Библии самим Мефодием и его сотрудниками. Так как перевод окончен был в октябре, а составитель Жития, конечно, считал сентябрьскими годами (с началом в сентябре.— *Ред.*), то, по его показанию, Мефодий совершил перевод Библии в начале 884 года, что будет за полтора года до его (Мефодия) смерти.

На труд перевода Библии и прочих книг Мефодий смотрел как на свой последний, заключительный труд; после этого, отвергшись молвы, то есть уединившись сам с собою, он хотел начать приготовление к смерти. Но, принужденный совершить в жизни своей столь много далеких и тяжелых странствований, он должен был и все труды свои закончить этого же рода подвигом, именно: он должен был совершить путешествие к королю Угорскому. Автор Жития пишет об этом следующее: «Восхотел видеть его (Мефодия) пришедший на страны дунайские король Угорский; и когда некоторые говорили и думали, что не уйти ему (Мефодию) от него (короля) подобру-поздорову, пошел к нему (королю); он же принял его, как достоин принять архиерея, честно и славно, с веселием, и беседовав с ним так, как надлежит вести беседы с таким мужем, отпустил его с любовью и облобызав, с дарами великими и просил его: поминай меня, честный отче, во святых молитвах твоих присно». Угры, или венгры, единоплеменники наших сибирских угров (жителей земли Угорской, иначе — вогулов, или остяков), вышедши из своего древнего отечества, спустились Камой на Волгу; после более или менее продолжительной остановки здесь они прошли поперек России до Киева и, спустившись от Киева вниз по Днепру, заняли земли между низовьями Днепра и Днестра и отчасти в Крыму — это было в начале второй половины IX века; разбитые соединенными силами хазар и уцов, или половцев, они принуждены были бежать из этих новых мест поселения — одни на восток, другие на запад. Часть угров, бежавшая на запад, остановилась на северном берегу нижнего Дуная, в нынешней Валахии, а король Угорский, к которому должен был путешествовать Мефодий, и был именно государь этой части угров. Путешествие имело место в самое непродолжительное время после того, как угры явились на Дунае: они разбиты были хазарами около 883 года, а путешествие Мефодия должно быть отнесено ко второй половине 884 (сентябрьского) года. Об этом весьма недалеко расстоянии одного события от другого дает знать и автор Жития, когда выражается: «пришедшу на страны дунайские королю Угорскому, восхоте и (Мефодия) видети»<sup>90</sup>. Что было причиной, что король Угорский пожелал видеть у себя Мефодия? На вопрос этот нам трудно придумать какой-нибудь удовлетворительный ответ. Если предположить, что дошла до короля слава о Мефодии как о великом муже, то, во-первых, спрашивается, каким образом она могла дойти; во-вторых, очень трудно допустить, чтобы пришедшего из степей полудикаря могли заинтересовать великие люди цивилизованного мира, и в особенности великие люди того рода, к которому принадлежал Мефодий. Если предположить, что, поселившись в соседстве с народами христианскими, король Угорский и сам желал принять крещение и поэтому желал видеть Мефодия, чтобы предварительно с ним посоветоваться, то 1) ниоткуда не видно, чтобы угры так рано начали помышлять о принятии христианства (сколько известно, они начали принимать его спустя целое столетие после смерти Мефодия); 2) если бы причина была именно эта, то едва ли умолчал бы о ней автор Жития; наконец, 3) если посоветоваться, то, спрашивается: почему именно с Мефодием, а не с кем-нибудь другим? К сожалению, совершенным мраком неизвестности покрыта для нас тогдашняя история венгров; будь она известна, мы легко бы, может быть, нашли ответ на свой вопрос. Могло дело иметь себя таким образом: король, или вождь угров,

был из числа людей более, нежели обыкновенных; став соседом народов христианских, он 1) хотел посредством крещения ввести свой народ в их семью; 2) узнав о делах своих ближайших соседей — моравов, он хотел, чтобы и его народу было дано христианское богослужение на его собственном языке; имея это последнее желание, он и хотел видеть у себя Мефодия, представителя учения о национальных Церквях у новых народов и действительного основателя одной из таких Церквей. Если дело осталось без всяких последствий, то это могло произойти от неожиданной смерти короля или других каких-нибудь причин. Как бы все это ни было, то есть какие бы ни имел со своей стороны побуждения король Угорский просить к себе Мефодия, во всяком случае не может подлежать сомнению, 1) что, если Мефодий решился предпринять слишком трудное для его преклонных лет путешествие, то для него самого главным побуждением были желание и надежда обратить язычников в христианство, 2) что хотя он был принят королем Угорским с великою честью, но сейчас указанная надежда его по тем или другим причинам осталась без исполнения.

Путешествие к королю Угорскому было последним, предсмертным делом Мефодия. Святой муж слишком много подъял трудов в своей жизни, и уставшие плоть и дух, наконец, требовали себе успокоения. Как видно из всех слов автора Жития, не посетила Мефодия никакая-нибудь особенная и нечаянная болезнь, а пришла к нему естественная, тихая болезнь старости. Покидаемые учителем ученики желали знать волю учителя относительно преемника ему на архиепископской кафедре. «Кого чюеши, отче и учителю честный,— спрашивали они,— от учения твоего тебе настольник был?» Мефодий указал на одного из лучших между учениками, бывшего родом моравлянина по имени Горазда, и сказал: «Се есть ваша земля свобод муж (то есть, вероятно, свободный от уз супружества, неженатый, что требуется для принятия сана архиепископа), учен же добре с латинския книги (то есть человек хорошо образованный и хорошо знающий латинский язык, что последнее нужно было для архиерея, подчиненного латинскому престолу папы), правоверен, то буди (над ним) Божия воля, и ваша (к нему) любы яко же и моя»<sup>91</sup>. Почувствовав себя слишком трудно, Мефодий поспешил проститься со своею, столь дорогою ему паствою: собрались все люди, и приведенный в церковь изнемогающий архиепископ преподавал всем свое последнее наставление и благословение. <...>

После прощания, чувствуя, что ему уже очень недолго остается быть вместе со своими учениками, он просил их находиться при нем неотлучно. На третий день, — это было в апреле 885 года, во вторник Страстной недели, — «светающу дни», со словами: «в руке Твои, Господи, душу мою влагаю» он почил на руках иерейских. Торжественная погребальная служба была совершена учениками умершего, подобно тому, как это было при погребении Константина, на языках латинском, греческом и славянском; тело Мефодия было положено в соборной церкви моравского стольного города<sup>92</sup>. Великий плач сотворила страна по своему незабвенном пастыре. «Людии же бесчислен народ, — говорит автор Жития, — собрався провожаху со свещами плачущесе доброго учителя и пастыря мужеск пол и женск, малии и велиции, богатии и убозии, свободни и раби, вдвоици и сироты, страннии и тоземцы, недужнии и сдравни, вси — бывшаго всяческо всем»<sup>93</sup>. <...>

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>53</sup> Житие Константина Философа, нареченного Кирилла.— Кирилл и Мефодий. Собрание памятников до деятельности святых Первоучителей и Просветителей славянских племен относящихся, составленное О. Бодянским.— «Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском университете» (ЧОИДР), 1863, кн. 2, отд. 3 (Далее ссылки на Житие — по этому изданию), с. 27—28.

<sup>54</sup> Там же, с. 28.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Житие блаженного отца нашего и учителя Мефодия, Архиепископа Моравско-го.— ЧОИДР, 1865, кн. 1, отд. 3. (Дальнейшие ссылки на Житие в тексте — по этому изданию), с. 6—7.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> *Erben C. J. Regesta Bohemiae et Moraviae. Pragae, 1855, p. 16—17, N 41—42.*

<sup>59</sup> *Шафарик П.* Славянские Древности. Перевод с чешского О. Бодянского, изд. М. П. Погодиным. Т. 2, кн. 2. СПб., 1848, с. 296; *Palazky Fr. Geschichte von Bohmen, grossten Theils nach Urkunden und Handschriften. Bd. 1, Prag, 1836, S. 296.*

<sup>60</sup> *Neander A. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamburg, 1836. Bd. 4. S. 122; Bdur F. Die christliche Kirche des Mittelalters. Tübingen, 1861, S. 81, 93.*

<sup>61</sup> «...По смерти Альфрида (архипресвитера Паннонского) Адальвин поставил архипресвитером Ригбальда, который пребывал там долгое время, сочетая свою должность с гражданской властью (potestative), как ему положил сам архиепископ, до тех пор пока некий грек, по имени Мефодий, устраняя философски (superducens philosophicae) латинский язык и римскую доктрину, а также латинские письма посредством заново изобретенных славянских букв, сделал так, что их мессы и Евангелия и церковные службы (ecclesiasticum officium), которые практиковались по-латыни, потеряли свою ценность для всего славянского племени Паннонии (cuncto populo ex parte); не имея возможности переносить это, Ригбальд возвратился к престолу Ювиавенскому» — *Aponimus...*, p. LXXV, col. 2.

<sup>62</sup> Житие Мефодия, с. 8.

<sup>63</sup> *Erben C. J.* Цит. соч., p. 15—16, № 37.

<sup>64</sup> Там же, p. 16, № 38.

<sup>65</sup> Там же, p. 17, № 42.

<sup>66</sup> Там же, p. 16, № 39.

<sup>67</sup> Там же, № 40.

<sup>68</sup> *Шафарик П.* Цит. соч., т. 2, кн. 1, с. 413—415.

<sup>69</sup> Там же, т. 2, кн. 2, с. 19.

<sup>70</sup> Там же, с. 294—299; *Palazky Fr.* Цит. соч., S. 126.

<sup>71</sup> *Шафарик П.* Цит. соч., с. 294—299; *Palazky Fr.* Цит. соч., S. 126—127.

<sup>72</sup> *Шафарик П.* Цит. соч., с. 294—299; *Palazky Fr.* Цит. соч., S. 126—127.

<sup>73</sup> *Шафарик П.* Цит. соч., с. 203—205.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> Там же, с. 148.

<sup>76</sup> *Erben C. J.* Цит. соч., p. 16—17, № 41—42.

<sup>77</sup> Там же, p. 17, № 43.

<sup>78</sup> Там же, p. 16, № 41.

<sup>79</sup> Там же, p. 17—18, № 43.

<sup>80</sup> Там же.

<sup>81</sup> Там же, p. 17, № 42.

<sup>82</sup> Там же, p. 17—18, № 43.

<sup>83</sup> Житие Мефодия, с. 9.

<sup>84</sup> *Erben C. J.* Цит. соч., p. 17—18, № 43.

<sup>85</sup> Там же, p. 18, № 44.

<sup>86</sup> Житие Мефодия, с. 9.

<sup>87</sup> *Erben C. J.* Цит. соч., p. 18, № 44.

<sup>88</sup> Житие Мефодия, с. 9—10.

<sup>89</sup> *Каллайдович К. Ф.* Иоанн, Экзарх Болгарский. М., 1824, с. 90.

<sup>90</sup> Житие Мефодия, с. 10.

<sup>91</sup> Там же, с. 11.

<sup>92</sup> Там же.

<sup>93</sup> Там же.

*АНТОНИЙ,  
митрополит Ленинградский  
и Новгородский*

## ИЗ ИСТОРИИ НОВГОРОДСКОЙ ИКОНОГРАФИИ

Уже около ста лет не оставляют русскую религиозно-философскую и богословскую мысль софиологические искания и сомнения. Вл. Соловьев, свящ. Павел Флоренский, прот. Сергей Булгаков уделили немало сил разработке учения о Софии, Премудрости Божией. Концепция о. С. Булгакова вызвала возражения со стороны митрополита (впоследствии Патриарха) Сергия (Страгородского), Вл. Лосского, архиепископа Серафима (Соболева), прот. Георгия Флоровского и др.

Для многих вопрос о Софии остается неясным и по сей день. Представители как старшего, так и молодого поколений русской богословской мысли высказываются о нем достаточно сдержанно, ожидая новых подробных исследований (1, 2).

Однако дальнейшие шаги вперед невозможны без четкого осмысления того, что уже было однажды сделано, без сознательной и прочной связи с традицией. Еще в XVI в. Зиновий Отенский в одном из своих сочинений призывал: «Престаните, братие, уже глаголати, яко неведом есть толк Софии Премудрости Божией. О горе нам, яко погружени есмы сицевым забвением, увы, увы, и всякаго плача и рыдания прызыде, яко простерт язык наш всеродне недугом неведения к священным книгам» (3, Материалы, с. 4; 4, с. 98).

Недуг, о котором скорбел инок Зиновий, почти погасил память и о его сочинениях, а в соединении с другими обстоятельствами отодвинул на грань небытия самый крупный в XX в. — не только по объему (525 с.), но и по содержанию — критический труд о софиологии архиепископа Серафима (5).

Сторонний и беспристрастный наблюдатель софиологических споров Б. Шульце оценил его весьма высоко, назвав «без сомнения основательной, добросовестной, честной работой» (6, с. 657). По мнению этого рецензента, доказательства архиепископа Серафима «логичны, по большей части принудительны, порой в классическом духе метки и убедительны» (6, с. 658); автор показал «исчерпывающим образом» (6, с. 658), что софиология прот. Сергия Булгакова не согласуется с православной традицией.

Не подлежит никакому сомнению, что отцы Церкви понимали под Премудростью Воплощенное Слово — Иисуса Христа (крайне редко относя это имя к Святому Духу — св. Иринея Лионский. Против ересей, IV, 20, 3) и что Византия хранила безусловную верность традиции в течение тысячелетия<sup>1</sup>.

После исследований прот. Георгия Флоровского (8, 9) и А. М. Амманна (10) мнение русского историка искусств Г. Д. Филимонова о

том, будто в первые века христианства с именем Премудрости Божией связывалось некоторое безыпостасное представление и именно отвлеченной мудрости и был посвящен храм Святой Софии в Константинополе (3), необходимо признать ошибочным. Г. Д. Филимонов совершенно не рассматривал православной богословской традиции, ограничиваясь лишь искусствоведческими данными. Но его исследование не было тенденциозным, и уже ряд опубликованных им материалов явно свидетельствовал против его точки зрения; это — два «Сказания» Зиновия Отенского (без имени автора), рассуждение Евфимия Чудовского о новгородской иконе Софии, «Сказание о Святой Софии Цареградской».

Последняя повесть, греческого происхождения, известная во многих русских списках, рассказывает о явлении мальчику ангела, возвестившего, что создаваемый храм посвящен Святой Софии, Слову Божию. В одном из юго-славянских списков этого сказания есть добавление, что на месте явления ангела отроку «честна икона великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа утвердися» (11, с. 239).

Во всяком случае, никакой особой «софийной» иконы в храме Святой Софии в Константинополе не было не только в VI в. — в частности, при посещении его Павлом Силенциарием (10, с. 124), — но и в последующее время. Ясное понимание того, что Софийские храмы посвящаются Слову Божию, сохранялось в Византии и в XIV в. Об этом свидетельствуют послания патриарха Каллиста I (10, с. 123) и патриарха Филофея, в частности, его толкование Притч. 9, 1. «Итак, — пишет патриарх Филофей, — ипостасная и живая Премудрость Бога Отца, то есть Сын Божий и Бог, Сама Собою для Себя построила дом, или храм святой, дом телесный» (12, с. 112).

Что же касается Древней Руси, то здесь, конечно, не было и не могло быть резкого расхождения с византийской традицией. Новгородская София была заложена в день памяти святых равноапостольных Константина и Елены, а освящена в предпразднство Воздвижения, в день памяти обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме, 13 сентября 1052 г. (13, с. 304). В службу этому празднику входит в качестве третьей паремии чтение Притч. 9, 1—11: «Премудрость созда себе дом, и утверди столпов седмь. Закла своя жертвенная, и раствори в чаши своей вино, и угодова свою трапезу. Посла своя рабы, созывающи с высоким проповеданием на чашу, глаголющи: иже есть безумен, да уклонится ко мне. И требующим ума рече: придите, ядите мой хлеб, и пейте вино, еже растворих вам. Оставьте безумие, и живи будете, да во веки воцаритесь; и взыщите разума, да поживете и исправите разум в ведении...».

Толкование этого текста в Древней Руси было недвусмысленным и строго точным. В «Изборнике Святослава» 1073 г. древнерусский читатель находил следующий ответ святителя Анастасия Синаита, патриарха Антиохийского: «...Что есть мудрость, създавши себе дом? Христос Божия и Отчая Мудрость и Сила Свою плоть, Слово бо плоть бы...» (14, л. 155 об.). Точно так же объясняет данный отрывок в XII в. митрополит Климент Смолятич в своем послании пресвитеру Фоме: «Се бо глаголет Соломон: Премудрость созда себе храм, и Премудрость есть Божество, и храм человечество, аки в храм бо вселися в плоть, юже прият Владычица наша Богородица истинны наш Христос Бог» (15, с. 14).

И в XIII в. понимание Софии как Воплощенного Бога Слова на Руси не было утрачено. Свидетельство тому — печати новгородских владык Далмата и Климента с изображением Богоматери «Знамение в рост», где на нимбе Младенца Иисуса начертано «СО—ФИ» (18, с. 46—47, табл. 62). «Подробность эта,—отмечает искусствовед В. Г. Брюсова,— в известной мере характерна для новгородцев: используя хорошо известный перевод Знамения-Влахернитиссы как «воплощения Премудрости», они сочли нужным уточнить свое понимание, что Премудростью является лишь Христос» (13, с. 303).

Таким образом, христианское искусство и богословское сознание, взаимно поддерживая друг друга, хранили в неприкосновенности отеческое предание. Но это правило не без исключений, и о них речь впереди.

\* \* \*

82-е правило Трулльского Собора гласит: «На некоторых живописях честных икон изображается Агнец, указуемый перстом Предтечи, который был принят за образ благодати, потому что посредством закона предугадал нам истинного Агнца Христа Бога нашего. Мы же, уважая древние образы и тени, преданные Церкви в качестве символов и предначертаний истины, отдаем предпочтение благодати и истине, принявши ее как исполнение закона. Посему, чтобы и в живописных произведениях представлялось взорам всех совершенное, определяем, чтобы на будущее время и на иконах начертывали вместо ветхого агнца образ Агнца, поднимающего грех мира, Христа Бога нашего в человеческом облике (разрядка наша. — М. А.), усматривая чрез этот образ высоту смирения Бога Слова и приводя себе на память Его житие во плоти, страдание, спасительную смерть и происшедшее отсюда искупление мира» (17, с. 621—622).

Многознаменательную глубину обнаруживает здесь слово «совершенное»: прообразы и тени Ветхого Завета несовершенны, потому что они указуют на еще не совершённое. Евангельский образ совершён и совершенен.

История христианского искусства изобилует примерами нарушения приведенного правила. И многие из них как раз связаны с изображением Софии Премудрости Божией.

Естественно было бы ожидать, что богословская мысль не закоснит укрепить дрогнувшую руку и просветить помрачившееся сознание иконографов. Увы, это происходит нечасто. Похоже, что предметы искусства и особенно обстоятельства их «древности» обладают поистине магическим действием... Характерный тому пример мы находим в исследовании протоиерея Иоанна Мейендорфа (18).

Четко и безупречно изложил православный богословский взгляд на Софию как Слово Божие, он выделяет три типа ее изображений: 1. Христос-София; 2. Христос-Ангел и 3. Ангел-София. При этом к первому типу им относится миниатюра из сирийской рукописи VII—VIII вв., на которой представлены: в середине — Богоматерь с образом Христа-Эммануила на груди, по правую руку от нее — царь Соломон в царских одеждах и с книгою, а по левую — «женская фигура (une personification

féminine), закутанная в длинную голубую мантию с бахромой, правая рука которой держит длинное древко, завершающееся крестом, а левая — книгу, как Соломон» (18, с. 263). «Не может быть сомнения, — продолжает прот. И. Мейендорф, — что художник намеревался изобразить двух авторов Притчей: Соломона и Премудрость».

Следуя типологии прот. И. Мейендорфа, мы должны будем признать, что встречаемся с изображением Бога-Слова в образе женщины... И оно не единственное в таком случае. Далее, в той же статье помещен разбор миниатюры из рукописи Athenien. 211, л. 34 об. Здесь в начале приписываемой святителю Иоанну Златоусту гомилии на тему Лк. 15, 8 («ныне относимой к апокрифам», — замечает прот. И. Мейендорф) София представлена поясным изображением обнаженной женщины... Вот по поводу этого текста и сопровождающей его миниатюры прот. И. Мейендорф пишет дословно следующее: «Этот текст любопытен постольку, поскольку он представляет новый пример отождествления Премудрости со Словом, не исключая возможности персонифицировать Софию под образом женщины (*sous les traits d'une femme*): в данном случае речь идет о женщине, обладающей десятью драхмами» (18, с. 266).

Итак, перед нами показательный пример того, как православный богослов по существу предпринимает неявную попытку оправдать заведомо неканонические и даже прямо связанные с апокрифами живописные образы. Трудно объяснить это иначе, как магией искусства.

Любопытно, что сам прот. И. Мейендорф, разбирая далее изображения типа «Ангел-София», замечает «попутно» (*au passage*), что весь этот символизм противоречит 82-му правилу Трулльского Собора (18, с. 270). Почему бы не вспомнить об этом раньше, когда речь шла о Софии-Логосе в образе женщины? Ведь принимая такого рода изображения, мы неприметно размываем в своем сознании, вытесняем исторически действительный образ Спасителя, лишаем его определенности, без которой никакой образ невозможен... Много сил положило Православие на борьбу с иконоборчеством, но не ослабила ли радость победы богословской узды художнического воображения?

Безусловно, прот. И. Мейендорф отнюдь не одинок в своем чрезмерном пиетете перед древним искусством. Более того, в судьбах христианского искусства мы очень часто встречаемся с тем тревожным явлением, когда беспокойное воображение художников затемняет богословское сознание. Давность изображения не довод в пользу его каноничности. Ведь и ереси возникли почти одновременно с евангельской проповедью...

Едва ли не первым в истории русской богословской мысли дерзнул критически рассмотреть иконописные произведения дьяк Иван Михайлович Висковатый. Когда в Москве после пожара 1547 г. началось обновление Благовещенского собора и кремлевских палат, Висковатый сначала изустно, а в ноябре 1553 г. в челобитной митрополиту Макарию пространно изложил свои сомнения по поводу новописанных образов, предлагая обсудить вопрос о них на Соборе. Среди заподозренных Висковатым была и икона Софии Премудрости Божией, представлявшая Христа в виде Ангела с багряными крылами...

Ссылаясь на 82-е правило Трулльского Собора, Висковатый писал, что «велено Господа нашего Иисуса Христа, превечное Слово Божие, описовати по плотскому смотрению»<sup>2</sup> (19, с. 10). Чем кончилось раз-



София — Премудрость Божия (Новгородская)

*Икона XVII века*



## Собор всех русских святых

*Икона письма монахини Иулиании  
(Троице-Сергиева Лавра)*

К статье В. А. Никитина «Русское благочестие и святость»

бирательство — хорошо известно: соборным определением дьяку Ивану Михайлову Висковатому запрещалось в течение года входить в церковь и предписывалось каяться на паперти; на три года он отлучался от причастия. Далее в епитимии говорилось: «О тех всех иконах, о которых еси сумнение имел, и о прочих святых иконах, впредь тебе сумнения не имети, ни розсужати, ни поносити, ни испытовати...» (19, с. 40). Тем самым и на будущее пресекались попытки богословской критики иконного писания.

Висковатому пришлось принести покаяние, но и в нем он излагает свои прежние сомнения гораздо подробнее, чем малоубедительные доводы противников: «А что во ангельском образе писали Господа нашего Иисуса Христа и наверх креста сидяще в доспесе, и Совет Превечной, а подписи над тем нет, и я сумневался же потому, что писано без свидетельства, мнел есми, что неописанное Божество изписують, помышлял есми то, о делех Божних разсужати не велено, а Совет Его кто ведает<sup>3</sup>, и ты, государь, соборне изсвидетельствовал от Божественнаго Писания, что те святые образы писати достойно, и яз радостно приемлю и поклоняюся им и славлю» (19, с. 32).

По достоинству выступление Висковатого было оценено только в текущем столетии и то, к сожалению, весьма немногими: Н. П. Кондаковым, протонерсем Георгием Флоровским, Н. Андреевым... Последний, быть может, несколько преувеличивая, писал, что Висковатый «остался в конце концов победителем: в 1560 году — в отношении личности Сильвестра, навсегда ушедшего с политического горизонта Москвы; в XVII веке, на Соборе 1667 года, — по вопросу о некоторых изображениях, справедливо отвергавшихся Висковатым; наконец, в XIX и XX столетиях он реабилитирован и по существу основных принципов своих иконографических рассуждений» (20, с. 218).

Существенное в позиции Висковатого Н. П. Кондаков усматривал в критике «мистико-дидактического» направления церковной живописи. В том же духе высказывался и отец Георгий Флоровский: «Смысл этого спора об иконах шире и глубже, чем то было принято думать... решительное преобладание «символизма» означало распад иконного письма. Икона становится слишком литературной, начинает изображать скорее идеи, чем лики» (21, с. 27).

Здесь схвачено самое главное. Новгородская икона Софии Премудрости Божией, пространно описываемая священником Павлом Флоренским (22, с. 371—376), является примером именно такой иконы. Обстоятельства и время появления этого образа не установлены. От новгородской живописи до XV в. до нас не дошло ни одной «софийной» иконы (23), и вряд ли она появилась раньше второй половины этого столетия... София представлена в виде Ангела с девичьим лицом<sup>4</sup>, сидящей на престоле, в царской короне. Перед ней молитвенно склонились Богоматерь с Младенцем и Иоанн Креститель, над ней — образ Всемилостивого Спаса. Еще выше — ангельские чины перед престолом, на котором крест и книга... Кто же эта София?

Вопрос сей беспокоил не только Ивана Висковатого, но и столетие спустя чудовского монаха Евфимия, который так писал о новгородском образе: «О иконе же Святыя Софии, червлено лице имущей, крилатей, в царстей одежде с жезлом сидящей, ей же предстоит из десницы Пресвятая Богородица с Превечным Младенцем, над главою вторицею

образ Христов, в левой же стране предстоит Предтеча Иоанн: кому же предстоит, Творцу, или твари, ведут иконописцы. Сие же точию ведомо, яко София имя есть греческое, толкуется же мудрость; мудрость же ипостасная есть Слово и Сила, Сын Божий. И аще писати смеют вымышленным яковым подобием мудрость, писати уже начнут дерзати иным яковым вымыслом и Слово, и иным паки вымыслом Силу, и что будет сего безместнее?» (3, Материалы, с. 21).

Свящ. П. Флоренский не мог не знать об этой ясной оценке новгородской иконы Софии Евфимием Чудовским, так как она приведена Г. Д. Филимоновым, материалы которого он использует весьма широко. Согласно свящ. П. Флоренскому, доказывать, что София есть вторая Ипостась, значило бы «ломиться в открытую дверь», но здесь якобы надо иметь в виду «лишь особливую идею Софии», а «именуемое «Софией» у свв. отцев вовсе не всегда (!) совпадает с содержанием этого имени в иконописи» (22, с. 371). Три основных типа софийных изображений — в виде Ангела, Церкви и Богородицы — и должны, по свящ. П. Флоренскому, различными сторонами отражать эту недоступную идею Софии, которая, очевидно, в силу своей многозначности однозначно и определенно в иконописи воплощена быть не может... Итак, новгородская София — во всяком случае не Христос или, на наш взгляд, не вполне Христос.

Смысл этой иконы проясняют, по свящ. П. Флоренскому, несколько древнерусских толкований, дающих «тонкий синтез отдельных аспектов Софии» (22, с. 385). Правильно, однако, говорить только об одном толковании, известном в нескольких редакциях и переработках, происхождение которого, как нам представляется, весьма сомнительно. А. М. Амманн не без оснований считает это толкование «маловразумительным» (10, с. 151), а Г. Д. Филимонов сделал в отношении его текста ряд тонких наблюдений, о которых не счел нужным упомянуть свящ. П. Флоренский. Последний пользуется плохими поздними списками, один из которых просто сделан безграмотно (в частности, беспорядочно расставлены знаки «вопроса» и «ответа») и к тому же совершенно произвольно снабжен знаками препинания, явно искажающими смысл<sup>5</sup> (22, с. 386 — 387).

Самые ранние списки этого толкования находятся в сборниках второй половины XV в.: Чудовском 320, л. 341 — 343 и Троицком 122, л. 147 — 150. По первому списку оно было опубликовано А. И. Никольским (4), второй ему очевидно известен не был. Кодикологический анализ убеждает в тесной связи этих списков<sup>6</sup>. В обеих рукописях текст толкования находится в окружении тождественных статей, начиная со «Слова на жиды, о иже может Господь зватись и Сыном, и Ангелом и человеком» (Чуд. 320, л. 336, Троицк. 122, л. 140 об.). Весьма вероятно, что переведены они из какого-то латинского сборника, о чем, в частности, заставляет думать заимствование «диктатор»: «диктатор ум скажется» (Чуд. 320, л. 347, Троицк. 122, л. 155 об.).

Теперь необходимо обратить внимание на то, под каким заголовком следует в ранних списках толкование: «Словеса избрана от многих книг въпросов и ответов...». Несколькими листами ниже встречается с подобным заголовком в следующей редакции: «Святаго Григория Феолога словеса избранная еже суть толковая» (Троицк. 122, л. 150, Чуд. 320, л. 347). Как отметил еще Хр. Лопарев (15, с. 10), это сочине-

ние — апокрифическое, во всяком случае таковыми являются многие включенные в него толкования. Сходство заголовков и соседство с апокрифом, конечно, ничего не доказывают, но тем не менее настораживают.

Рассмотрим теперь толкование иконы Софии, сопоставляя списки XV в. с рукописью XVII в. Увар. 180 — 16°, лл. 84 — 88, где оно, что очень характерно для апокрифических сочинений, приписано авторитетному церковному писателю — преподобному Максиму Греку (!).

«Святого Максима Грека известное сказание о образе Святыя Софии Премудрости Божии. Церкви Божия Софея Пречистая Дева Богородица (разрядка наша. — М. А.), сиречь девственных душа, неизглаголанного девства чистота, смиренная мудрости истинна». Можно подумать, что толкование отождествляет Софию с Богородицей. Однако, как заметил еще Г. Д. Филимонов, не знавший списков XV в., «если внимательно всмотреться в основной текст сказаний, то можно легко убедиться в том, что он изобилует приставками и позднейшими осложнениями... слова Пречистая Дева Богородица внесены сюда совершенно случайно, хотя они повторяются здесь же почти во всех последующих списках» (3, с. 10). Действительно, ни в Чуд. 320, ни в Троицк. 122 этих слов нет. Может показаться из дальнейшего, что толкование противопоставляет Софию и Христа: «имеет над главою Христа — глава бо Премудрости Слово Сын Божий». Однако текст Чуд. 320 А. Никольский читал так: «Слова (?) бо есть мудрость Сын Слово Божие» (4, с. 79). Знак вопроса совершенно излишен. И в Чудовской, и в Троицкой рукописи ясно читается «Слова»; в последний к тому же добавлено слово «ему» («Слова бо есть ему, т. е. «о нем»...»), исключающее чтение «глава».

Примечательные добавления мы находим и в конце «Сказания о образе Святыя Софии». Так, например, в списке XVII в. как будто вполне логично вставлены взятые нами в скобки слова: «Нози иматъ на камени. (Рече бо Христос) на сем камени созижду Церковь Мою». Однако в первоначальной редакции слова «на сем камени...» скорее можно было считать исходящими от Софии-Христа; теперь же Христос и София как бы разъединены; образ последней скорее приходится связывать с «идеями» Церкви.

Дальнейшие добавления списка XVII в. сближают, как и в начале, образ Софии с Богородицей: «И паки на камени мя веры утверди. (Печать девъства не вреди. От Девы бо родися Христос. Прежде бо рожества Дева и по рождестве Дева и по рождестве паки Девая)» (л. 88). Не только цитируемые свящ. П. Флоренским, но и оставшиеся ему неизвестными поздние списки толкования убеждают в том, что переписчики очень плохо понимали его смысл. Например, в рукописи второй четверти XVII в. Чуван. 55, л. 168, читаем: «Слава (!) бо мудрости Сын Слово Божие».

Итак, что же остается от «тонкого синтеза отдельных аспектов Софии», представленного в «нескольких» древнерусских толкованиях? При палеографическом и текстологическом анализе остается всего лишь один текст, устойчиво связанный своим происхождением с апокрифическими статьями, весьма вероятно переведенными с латинского. В своей первоначальной редакции он представляет неудачную, на наш взгляд, попытку сохранить традиционное учение о Софии-Христе в свя-

зи с интерпретацией новописанного эклектического образа. Позднейшие добавления вносят еще большую путаницу, да и заведомо обречены к этому самой иконой, на которой София представляет «синтез», соединение разнородных частей, но никак не целостный лик.

Не вносят необходимой определенности и собственные пояснения свещ. П. Флоренского. София — это и «истинная Тварь», и «память Божия», и, согласно с В. С. Соловьевым, «душа природы и вселенной», и «олицетворение отвлеченного (!) свойства Божия» и, наконец, «явление горнего в дольном» (22, с. 349, 383, 390—391).

Среди важнейших руководств И. М. Висковатого в его борьбе с «мистико-дидактическим», или «символическим», направлением иконописи был, как подметил Н. Андреев, «Синодик в Неделю Православия» (20, с. 220). Этот важный памятник православной богословской мысли примечателен тем, что в нем соединяется анафематствование иконоборцев с анафематствованием платонизма как учения об отвлеченных идеях<sup>7</sup> (см. 24; 25, с. 844—856).

Эта связь многозначительна. Стремление заслониться от света воплощенного Бога Слова умозрительными конструкциями, насытить сладострастие мысли калейдоскопом символов, свести христианство к утонченно-интеллектуальной «игре в бисер» элевсинских мистерий — вот та общая родовая основа, которая объединяет скрытые и явные формы иконоборчества с неоплатоническим гностицизмом. И отвлеченная «идея Софии» — самое характерное выражение подобных прелестных состояний духа, осужденных «Синодиком в Неделю Православия».

Висковатый выступал не просто против отдельных иконописных образцов, но против целой тенденции в русской духовной жизни, которую он, как тончайший дипломат, связывал и с определенными политическими движениями. «Бросая сомнения в законности новых иконных изображений, в западной окраске их, — писал Н. Андреев, — не хотел ли Висковатый напомнить Собору, а через Собор и Царю, что Новгород был вечным источником религиозного брожения, что не так давно шла из Новгорода ересь жидовствующих, что Новгород соприкасается с беспокойным Западом?» (20, с. 214).

Действительно, широко известна, скажем, вологовская фреска «Премудрость созда себе дом», которую некоторые историки искусства связывали с деятельностью стригольников. Но даже если на ее возникновение еретические движения не оказали никакого влияния, те пояснения, которые дают сторонники «ортодоксальной» точки зрения, удовлетворить нас не могут. «Святая София, — пишет Т. А. Сидорова, — в глазах новгородцев являлась совсем особым божественным существом, палладиумом и патронессой города, наподобие того, чем была Афина Парфенос для древних Афин» (53, с. 218). Если все было именно так, сомнения И. М. Висковатого приобретают еще большую обоснованность...

Но для Византии и Древней Руси изображения женоподобной Софии — скорее, исключение, чем правило. И А. М. Амманн вынужден признать, что если у греков в XIV—XV вв. имелись наставления иконописцам, они явно не содержали указаний к изображению «Софии Премудрости Сына Божия» (10, с. 146). Примеры отдельных изображений на Востоке сразу же меркнут при сопоставлении с множеством подобных произведений на Западе. А предпринятая А. М. Ам-

манном попытка противопоставить восточные изображения Ангела без признаков пола (бороды) — монашеский идеал небесной жизни — западному «слащавому полуженскому существу» (10, с. 149) выглядит совершенно надуманной. Латинские влияния не только на Новгород, но прежде всего на Византию (достигшие апогея к Флорентийской унии 1439 г.), здесь явно преуменьшаются.

\* \* \*

И. М. Висковатый не был в середине XVI в. единственным, кого приводил в недоумение образ Софии. Из «Сказания» о Софии Премудрости Божией инока Отенского монастыря Зиновия, ставшего позднее знаменитым обличителем ереси Феодосия Косого, мы узнаем, что и до него доходили подобные сомнения, к нему обращались с вопросами. «Слышах прящих, — писал он, — не единого, ни дву, но многих и глаголющих: что есть Софии Премудрости Божия и в чие имя сия церковь поставлена и в которых похвалу освятися. Иногда же и ко мне приходяще от людей прящихся и с докучанием многим мене пытающе: скажи нам, что слышал еси о сем; овни убо глаголют, яко освятися сия Церковь во имя Пречистыя Богородица; овни же глаголют, яко несть zde имени сему в Руси ведомо, ниже мудрости сия мощно толку вьдати» (4, с. 92).

Услышав эти сомнения, инок Зиновий сказал: «Востоках забвенно нашему и неведению родители наших» и дал ответ «не от своего разума, но от Божественных источник». Он приводит все важнейшие места из Ветхого и Нового Завета, где говорится о Премудрости, использует толкования святителя Иоанна Златоуста и «нарочитого в богословии» преподобного Иоанна Дамаскина, упоминает и о святом Дионисии Ареопагите. Вывод Зиновия Отенского не допускает двусмысленного толкования: «Вси богословцы умыслиша постаси Сына Софии, рекше Премудрость, Логос, сиречь Слово, Силу Божию и сим подобные, к Духу же Утешитель, сиречь Параклит, Дух Господень, Дух Божий, Дух Господь животворящий, Имже всяческая совершишася, не яко сими имяны естество их показуя, но промыслено сих милосердие являя» (14, с. 96).

Далее Зиновий, развивая свою мысль, бросает скрытый упрек архиепископу Новгородскому Геннадию, установившему престольный праздник Софийского собора в Новгороде в день Успения Божией Матери: «Божии же Матери (таковых) имяни никакоже приложиша: Чистая, Пречистая, от всех родов избранная... и ино множайшая, како словесное естество Ея и чистоту похвалити» (14, с. 96—97). Безусловно, то обстоятельство, что в конце XV в. Новгородскому владыке приходилось решать вопрос о дне престольного праздника в Софийском соборе, никак не свидетельствует в пользу устойчивости литургической традиции и догматической ясности вопроса<sup>8</sup>.

В это же время, как подметил А. М. Амманн, происходят еще два события, которые должны были возбудить софиологические сомнения: женитьба Ивана III на Софии и Палеолог и перевод на славяно-русский язык (кстати, с латинского) книги Премудрости Соломона.

За два с половиной столетия — от Далмата и Климента до Геннадия — ясность понимания Софии Новгородскими владыками была утрачена, но, как свидетельствует сочинение инока Зиновия, на Руси еще было кому их поправить...

Как ни удивительно, об этом труде, известном ему как анонимное соч., резко отозвался свящ. П. Флоренский: «Уже в XVI веке наши доморощенные богословы теряются при попытке рассудочно определить идею Софии» (22, с. 384). Такой отзыв свящ. П. Флоренского можно объяснить только одним обстоятельством: сочинение инока Зиновия явно противоречило его утверждению, будто «София, во всяком случае, не есть ипостась в строгом смысле» и что «она не тождественна с Логосом» (22, с. 383).

Но так ли «рассудочен» сохранявшийся многовековой православной традицией взгляд на Софию-Христа? Разве не предполагает он глубочайшее диалектического сопряжения смыслов, одновременно видения в образе Христа Лица, Премудрости, Пути и Истины? А настойчивое разведение Премудрости и Ипостаси и наполнение при этом первой разнообразным «диалектическим» содержанием не ведут ли тем самым с необходимостью к выхолащиванию значения Второй? Прискорбно видеть православного священника ищущим «Премудрости» вне Христа.

Вообще нужно заметить, что в вопросе о почитании Софии на Руси свящ. П. Флоренский оказался не в ладах с источниками. В 1912 г. он опубликовал по единственному списку середины XIX в. (!) «Службу Софии Премудрости Божией» с весьма скудными примечаниями (26). Эту публикацию можно было бы считать открытием, если бы шестью годами раньше А. И. Никольский не опубликовал ту же самую службу по семи спискам с комментариями очень основательными. Здесь, между прочим, было указано, что служба эта была в первые составлена известным писателем XVII в. (!) Семеном Ивановичем Шаховским, и были отмечены бросающиеся в глаза недостатки ее.

«Из анализа службы Святой Софии, — писал А. И. Никольский, — которая, вероятно, написана была в Новгороде, видно, что сочинитель не составил себе ясного и отчетливого понятия о Софии Святой: то он понимает под Премудростию Божиею воплотившееся Слово, Иисуса Христа (стихира 1-я на «Господи, воззвах», 1-й тропарь, седален по 3-й песни [в рукописи] № 852, тропарь на «Слава» 4-й песни, молитва), то Божию Матерь (кондак гласа 8, тропарь 6-й песни «Очи наши», кондак гласа 4, икос, тропарь на «Слава» 9-й песни), а в тропаре «Велия и неизреченная Премудрости Божия сила» под Премудростию Божиею разумеется и Иисус Христос, и Божия Матерь» (4, с. 78).

Похвалы свящ. П. А. Флоренского в адрес этой службы после критического разбора А. И. Никольского воспринимаются как чистая декларация: «Общеизвестные стихиры и паремии Успения в службе Софии получают совсем новое освещение и вставлены в нее не механически, а находятся в ней органически» (26, с. 22). Памятуя об обстоятельствах соединения службы Софии со службой Успению при Геннадии Новгородском и о нелегкой задаче, стоявшей перед С. И. Шаховским, говорить об «органичности», конечно, не приходится. Служба эта не удовлетворяла духовенство, и в начале XVIII в. братьям Лихудам было поручено ее исправить. «Исправленная служба Святой Софии не всем понравилась, и Иоанникий Лихуд написал ответ «О порицании новосочиненныя службы Софии Премудрости Божией»» (14, с. 79; 27, с. 349—350).

Здесь уместно отметить, что ученые греки имели вполне ясное понятие о Софии, полностью согласное с многовековой византийской тради-

цией. Это очевидно уже из изложения М. Сменцовского (27, с. 364—366). А обратившись к рукописи Рум. 244, мы увидим весьма пространное рассуждение на случай, если «чего ради Бог Слово Мудрость глаголется, спросил бы кто». Тут приведены и апостольские свидетельства (1 Кор. 1), и слова святителей Василия Великого и Григория Богослова, и т. д. Между прочим, «сице Ареопagit Дионисий во главе 3 о Божних имянех свидетельствава и Иоанн Дамасков светило во главе 13 его Богословии утверди» (лл. 6 об. — 7).

Таким образом, предпринятая свящ. П. Флоренским попытка связать новейшую софиологию с древнерусской традицией имеет основания весьма ненадежные. Что же касается других русских софиологов конца XIX — начала XX в., то у них столь же настойчивых попыток мы не находим.

Однако не так давно в сборнике «Древнерусское искусство» была воспроизведена едва ли не во всех подробностях точка зрения свящ. П. Флоренского на софиологию и ее связь с древнерусской традицией. При этом в качестве основной предпосылки принято армянское истолкование Притч. 8, 22. «Как-никак, — читаем мы здесь, — Премудрость Ветхого Завета говорит, что Бог сотворил ее «началом путей Своих», — и если Ориген в доникейскую эпоху и в рамках своей неортодоксальной христологии мог относить эти слова ко Второму Лицу Троицы, то после армянских споров говорить о сотворенности Логоса было немыслимо. Коль скоро в Премудрости присутствует хотя бы тень тварной природы, значит, она может быть приравниваема к Сыну в определенной системе отношений, но не отождествляема с Ним в собственном смысле слова. Христос «есть» Премудрость, но Премудрость еще не «есть» Логос» (28, с. 38).

Вот таким несложным логическим ходом предложено считать несуществующей православную традицию, почти два тысячелетия отождествляющую Премудрость с Логосом...

Заметим, прежде всего, что для описания оригеновского субординационизма понятие «тварности» является слишком грубым и неадекватным инструментом. Считая Притч. 8, 22 свидетельством о Христе, Ориген настаивает: «Должно веровать, что Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить или мыслить... Когда говорится, что Премудрость есть начало путей Божиих и что Она сотворена, — это, по нашему мнению, значит, что Она предначертывает и содержит в Себе начала всей твари» (29, с. 24—25). Более того, как отметил именно в «софиологическом» контексте А. М. Амманн (10, с. 121), в сохранившемся фрагменте Послания к евреям Ориген пишет о том, что Премудрость рождается из собственной Божественной сущности, единосущна (ομοουσιος) с ней (30, кол. 1308).

Нельзя также упускать из виду, что Ориген как составитель так называемой Гексаплы был осведомлен о филологических тонкостях перевода Притч. 8, 22<sup>9</sup>. Вот что пишет известный гебраист К. Той: «Весь отрывок Притч. 8, 22—31 (особенно стих 22) издавна использовался в полемике, касающейся Второго Лица Троицы, главным образом, в связи с идеей о предвечном рождении; дискуссия отчасти вращалась вокруг вопроса, следует ли глагол в стихе 22 переводить как «создал» или «имел». Отрывок использовался савеллианами и цитируется как доказательство несозданности личности Сына Ирнеем, Тертуллианом

и особенно Афанасием (против арианской точки зрения), а позднее Августином и Василем Кесарийским» (32, с. 181).

При действительно чутком отношении к древнерусской традиции нельзя было пройти мимо толкования Притч. 8, 22 Зиновием Отенским в его «Слове похвальном об Ипатии, епископе Гангрском». Христос, пишет инок Зиновий, «глаголет о Себе воплотився в человечество, яко Господь созда Мя в начаток путей Своих, в дела Свои. Спя, еже въчеловечитися и распятись, и пострадати, и умерети за всяческая, и съоживити всяческая въскресением Своим, и призвати вся языки в познание Бога Отца, и оправдати вся, яко же самое сие писание показывает. Не тварь бо создати Премудрость созда Господь, но в начаток путей Своих, в дела Своя созда Господь Премудрость, рекше искушти ны Своєю кровию Богови Отцу, а не еже Арий злословит...» (35, с. 176).

Еще одно древнерусское толкование Притч. 8, 22 мы находим в том же рукописном сборнике Чудов. 320, где имеется и обсуждавшееся выше объяснение иконы Софии-Премудрости. Оно достаточно краткос, приводим его полностью:

«В[опрос]: Господь созда Мя в начаток путей Своих и в дела Своя. Т[олк]: [Че]ловечество Сына Божия глаголется Премудростию Соломонею. Господа же глаголеть первоначалнаго Отца и Бога събою. Господь бо рече, създа Мя в человек в последняя лета, сиречь оставил еси начало новаго пути, новыя благодати и законопологателя. Христос бо Ты Сам есть начало спасения и начало милостыня. Начало знаменем сущим в новен благодати, начало учением и чудесом и законуположением, смиренню и кротости и миру, Ты и Сам Господь Бог и человек, начало въздержанию и всему доброму деянию. Еже доброе деение въводит в рай, путь ся наричеть от Божественаго Писания. Начало же всякого пути Христос есть по человечеству. Якоже инде глава ся нарицаеть церковная, яко же ты есть и перводеянием всяк путь вводящий в рай. Да се есть Господь създа Мя в начало пути Своего» (лл. 365 об.—366).

Так что, если пристальнее всмотреться, безличной тварной Софии-Премудрости и арианским толкованиям Притч. 8, 22 не так уж просторно дышалось на древнерусской земле.

А. М. Амманн имел все основания заключить свое исследование о почитании Софии Премудрости Божией в Древней Руси следующими словами: «Философско-теологические толкования нового времени не связаны с этой (традицией) никоим образом. Никому из этих прямодушных (biederer) людей не являлась Премудрость в духовных видениях в образе девы, которой они клялись бы в чистой любви, как это передает Владимир Соловьев в своих известных стихотворениях. Никто из них не усматривал... в тварной Премудрости земное всеединство целого творения, возвешение коего сделало этих поэтов-философов современными пророками философско-теологического синтеза (Gesamtschau). Никому из них не приходила мысль вместе с С. Булгаковым усматривать в Премудрости некое переливчатое свойство Всесвятой Троицы, природа которого им самим в различное время объяснялась по-разному» (10, с. 155—156).

Эта сдержанно-ироническая оценка новейшей софиологии не получила, однако, безоговорочной поддержки у других католических писателей. Многие из них с большим сочувствием отзываются об исканиях В. С. Соловьева и прот. С. Булгакова. Но особенно многозначительной

нам представляется оценка трудов свящ. П. Флоренского, сделанная католическим богословом С. Тышкевичем в рецензии на книгу прот. Г. Флоровского «Пути русского богословия»: «У Флоренского, бесспорно, много догматических ошибок как с православной, так и с католической точки зрения; но сами эти ошибки, не выдают ли они глубокой ностальгии о небесном отечестве? И софиология Флоренского, несмотря на ее метафизические и теологические нелепости, не является ли, по существу, иным способом (façon) (!) почитания бесконечной мудрости Бога, как она отражается в творении и искуплении, приемом (maniére) культивирования того интеллектуализма греческих отцов, который Византия грубо скомпрометировала после своего отпадения от единства и который св. Иоанн Дамаскин завещал схоластике?» (36, с. 289).

Сочувствие многих католических богословов новейшим софиологическим построениям имеет вполне реальное объяснение, Дело в том, что в Западной Церкви персонификация Премудрости, не тождественной с Христом-Логосом, известна очень давно. Уже у «отца схоластики» Боэция в «Философском утешении» (1, 1) мы встречаемся с необыкновенной женской фигурой с горящими глазами, неопределенного возраста, увеличивающейся на глазах до небесной высоты: «...Mullier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus... inexhausti vigoris, quamvis ita aevi plena foret, ut nullo modo nostrae crederetur aetatis. Statura discretionis anbiguae... cum caput altius extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat...». Это — философия, наставляющая впавшего в отчаяние мыслителя.

Любопытно, что, по мнению французской исследовательницы М.-Т. де Альверни, новгородская икона Софии XVI в. «несет характерные черты видения Боэция — корону, скипетр, книгу» (37, с. 257, прим. 1).

Скорее всего, загадочная дама у Боэция — всего лишь литературный прием, но схоластическая традиция восприняла его (очевидно, не случайно) со всей серьезностью. Уже в IX в. Алкуин посвящает Премудрости (не Христу-Логосу) храм на своей родине в Йорке (37, с. 256) и составляет (задолго до С. И. Шаховского!) службу ей (38, кол. 450 — 451; 39)<sup>10</sup>.

В конце X в. (намного раньше В. С. Соловьева!) пылкие почитатели Софии-Премудрости составляют в ее честь стихотворения (Бовон), что вскоре становится традицией (37, с. 258 и след.). Что же касается иконографии этого образа в западноевропейском средневековом искусстве, то она чрезвычайно обширна и резко отличается от византийской традиции. Возможные греческие влияния, начиная с VIII в. (37, с. 257), несомненно подвергались переосмыслению: Христос-София приобретал женские черты, развивался аллегоризм изображения, утрачивалась связь со Второй Ипостасью. Еще Г. Д. Филимонов справедливо отмечал, что сближение Софии с образом Богоматери характерно именно для Запада, тогда как на Востоке, в частности, в Новгороде, долгое время сохраняется представление о Софии-Христе.

В спекулятивном отношении этой трансформации образа Софии на Западе соответствовало развитие учения о «душе мира», которое особенно характерно для шартрской школы (40).

На наш взгляд, именно на средневековом Западе, а не в Древней Руси следует искать корни софиологического древа, побегами коего явились учения В. С. Соловьева, прот. С. Булгакова и др.

Не приведет ли к разгадке само имя София? Что оно могло говорить представителям различных религиозно-философских направлений и сообществ, существовавших в Римской империи во II веке, к которому традиция относит жизнь святых мучениц — Веры, Надежды, Любви и матери их Софии (41)? Слово *σοφία* в греческой философии приобрело достаточно ясно очерченный смысловой лик, выражая понятие о мудрости, познающей целостный космос в многообразии его частных проявлений и сообразующей с его порядком человеческую деятельность (42, с. 140). Эта мудрость достаточно близко стоит и к стоицизму, и к неоплатонизму, но она была вполне деперсонализированной, безлично-безыпостасной и прямого влияния оказать на христианские святыни не могла.

Однако «еллини премудрости ищут» не только в собственной культурной традиции. В это время происходит деятельное освоение греко-римской цивилизацией древнейших культов Вавилона и Египта, в частности, культа богини Изиды, которую, кстати, именуют матерью всего сущего и которой поклоняются как хранительнице тайн бытия. Именно она и принимает в ряде гностических сект имя Софии (св. Иринея Лион. 1, 5, 3; Тертуллиан. Против валент. 21) (43, с. 44 — 45; 44). О том, насколько значительным могло быть воздействие этих представлений на христианство, свидетельствует, между прочим, мнение императора Адриана, повинного согласно традиции в мученической смерти отроковиц Веры, Надежды и Любви и матери их Софии: «Те, которые называют себя епископами Христа, поклоняются Серапису» (45, с. 310).

София-Ахамот валентиниан, связавшая греческое и ветхозаветное (*הַכְּתָמִים*) имена с таинственным ликом богини древних мистерий, оказалась весьма устойчивым представлением, прочно вошедшим в каббалистически-окультную традицию.

Известно, что В. С. Соловьев прямо указывал своих предшественников по софиологическим построениям среди авторов оккультно-теософического направления. «Нашел, — признается он в одном из писем, — трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold, John Pordage. Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое» (46, с. 200).

Как справедливо отметил проф. А. Ф. Лосев, «глубоко ошибаются те исследователи Вл. Соловьева, которые игнорируют эту его каббалистически-гностическую и теософско-окультную настроенность» (47, с. 72). С. М. Соловьев поддерживает предположение свящ. П. Флоренского, что учением о Софии В. С. Соловьев увлекся в пору своего кратковременного пребывания в стенах Московской Духовной Академии, в результате общения с последователями Ф. А. Голубинского<sup>11</sup>, чтения Бёме и Сведенборга (48, с. 90). Развитие этого интереса у него наблюдалось в пору интенсивных занятий каббалой в Британском музее (48, с. 118 и след.) и путешествия в Египет.

В 1876 г. Вл. Соловьев пишет по-французски диалог «София», пространно цитируемый С. М. Соловьевым (48, с. 130 — 137). Достаточно

бросить беглый взгляд на имеющийся в нем чертеж, где, в частности, разделены ЛОГОС, ХРИСТОС (АДАМ КАДМОН) и ИИСУС, а «СОФИЯ» является одним из посредующих звеньев между СВЯТЫМ ДУХОМ и ИИСУСОМ, чтобы понять, в какой традиции развивается мысль Вл. Соловьева...

Естественно задаться вопросом, не существовало ли в истории такой религиозно-философской организации, которая на протяжении веков культивировала бы подобные представления и послужила в конечном счете питательной средой для софиологических построений Вл. Соловьева и др.?

И Сведенборг, и Бёме, и Готтфрид Арнольд принадлежат к основному кругу чтения русского (да и не только русского) масонства. И именно в тайной масонской типографии в Москве около 1787 г. был напечатан в трех частях перевод «Божественной и истинной метафизики» упомянутого Вл. Соловьевым Джона Пордеджа. Душой издания и переводчиком был известный масон Иван Петрович Тургенев, директор Московского университета. Тираж был небольшой — всего 300 экземпляров. Часть из них была роздана масонам, остальные конфискованы и уничтожены (48, с. 451). В начале XX в. книга представляла собой немалую библиографическую редкость...

Как же мыслит Джон Пордедж о Софии? Первоначально в рассуждениях о Святой Троице Вторая Ипостась как будто отождествляется с Премудростью: «Слово есть источное внутреннейшее Познание и Премудрость Божия» (I, гл. 5, § 100), хотя «может называться и Сердцем Божиим» (§ 101). Далее, кстати, мы узнаем, что Святой Дух «есть Сила, исходящая от Истины и Премудрости Божией» (§ 103). Это, так сказать, рефлекс католичества. А после рассуждений о том, что «блаженство Божие» должно состоять не только в «спекуляции», но прежде всего в «наслаждении» (§ 114 — 116), перед нами возникает некая «выобразованная Премудрость», которая «подобна Святой Три-Единице, но несколько ниже и близ Ее» (§ 117). Ее надо уметь отличать как от «нерожденной источной Премудрости» (§ 67), так и от «рожденной, архетипической, или первообразной, образцовой Премудрости», которая является «источным главным Образцом или Оригиналом всех вещей» (§ 94).

На этом иерархия манифестаций Премудрости не останавливается. В § 124 вводится еще одна «чертежная Премудрость», которая «гораздо еще ниже под Святой Три-Единицею, нежели предыдущая выобразованная», однако «иногда и выобразованная и чертежная Премудрость разумется под именем Слово Божие» (§ 126). Постепенно выясняется, что София Вл. Соловьева, скорее всего, и есть эта «чертежная Премудрость», так как «в рассуждении страдательности Ея... можно пристойно сказать, что Она есть женской природы» (§ 131) и ее «справедливо» называют «чистою вечною Девкою и, однако, купно и Матерью всех вещей» (§ 132). Именно эту «чертежную Премудрость», по утверждению Пордеджа, «Господь (Святая Три-Единица) имел... в начале путей Своих» (§ 126).

Несомненно, что свящ. П. Флоренский внимательно изучил «Божественную и истинную метафизiku», хотя и отсылает читателей не к тем параграфам, которые цитировали мы (22, с. 776). Но, кроме того, он, по собственному признанию, был владельцем рукописного перевода дру-

гого сочинения этого автора — «София Вечная Дева Вечной Премудрости, открывавшаяся Иоанну Пордечу» (22, с. 776).

Конечно, придавать большое значение этому обстоятельству не приходится, так как на рубеже столетий «старое» русское масонство уже распродало свои рукописи и вышедшие из употребления реликвии, а «новое», захваченное политическими вождельями, занималось умозрениями «теоретического градуса» лишь для отвода глаз. И Вл. Соловьев давал советы А. Ф. Писемскому во время написания им романа «Масоны», конечно же, не в качестве практикующего адепта, а как ученый-археолог.

Но влияние масонской литературы как на Вл. Соловьева, так и на свящ. П. Флоренского могло, нам кажется, иметь место. В какой-то мере его можно объяснить стремлением обонх вырваться из узких и отчасти действительно схоластических рамок «официального богословия» XIX в., пойти «широким путем», «вся испытующе»... Но дело было не только в этом. Вл. Соловьева подталкивала к эзотерическим умозрениям необузданная поэтическая натура и тяга к мистцизму; свящ. П. Флоренского с университетской скамьи вела сюда «строгая наука», прежде всего аритмология Н. В. Бугаева, которая, будучи математической теорией, при мировоззренческих обобщениях неизбежно тяготеет к каббалистике. Стремление «расширить» Православие в сторону гностицизма было, по-видимому, основным пафосом творчества свящ. П. Флоренского<sup>12</sup>, а его софиология — главным богословским орудием в решении этой задачи.

В заключение нам хотелось бы подчеркнуть, что софиологию совсем не обязательно понимать как нечто навязываемое Православию масонской идеологией, хотя именно софиология может служить прекрасным материалом для уяснения религиозно-философского «обрамления» этой идеологии.

Софиология, отделяемая от христологии (этого «отделения» нет ни у священника Павла Флоренского, ни у протоиерея Сергия Булгакова. — *Ред.*), есть духовный недуг, признак происходящего и без видимых внешних воздействий помрачения богословского сознания. Но, разумеется, именно в помраченном состоянии богословское сознание оказывается особо расположенным и чувствительным к посторонним влияниям.

Стоит лишь, увлекшись мерцающим светом «эзотерических» знаний, на время забыть о тайне Боговоплощения — и знание-гнозис вместо инструмента духовного подвига («вся же искушающе, добрая держите» — 1 Сол. 5, 21) станет самоцелью, предметом культа. И тогда возникает неодолимая тяга к сотворению посредников между Богом и тварью, умножаются *praeter necessitatem* Софии, разделяются Логос, Христос и Иисус и т. д.

Если обожение возможно, то Христа необходимо изображать «по плотскому смотрению», принявшим «зрак раба», и Образ Его становится тогда не только предметом поклонения, но и Образцом умного делания: «Аз есмь Путь и Истина и Живот» (Ин. 14, 6).

Если обожение невозможно, если Боговоплощение по сути отрицается, тогда появляется потребность в построении аллегорических мозаик, тогда образ — лишь способ возбуждения умственного сладострастия, вожделья к безыпостасным идеям.

Если обожение возможно, если образ действия сущностно соединяет с Первообразом, то возможно и приобщение к Самой Божественной Премудрости — и тогда тварная София-Премудрость оказывается концептуальным излишеством.

«Утаил еси сия от премудрых и разумных, и открыл еси та младенцем» (Лк. 10, 21).

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Отдельные приверженцы «филологического гиперкритицизма» настаивают на «квази-отождествлении» Христа и Премудрости в Священном Писании и патристической экзегетике, выдвигая на первый план «более широкое понятие о Премудрости как одухотворяющем знании» (7, с. 101). При этом они вынуждены, однако, подчеркнуть, что латинский интеллектуализм отражает явно одностороннее понимание Премудрости (7, с. 106), которой скорее соответствует византийский идеал «умного делания». Премудрость есть «путь спасения». Но если для филологии существенно различие «пути» и «ипостаси», «образаца» и «образа», то для богословского сознания важно их сущностное единство. — «Аз есмь Путь и Истина», — свидетельствует о Себе Премудрость Нового Завета (Ин. 14, 6).

<sup>2</sup> Сомнения Висковатого неизбежно распространялись на все изображения Христа в образе Ангела, т. е., очевидно, затрагивали и «Троицу» преп. Андрея Рублева. И здесь мы должны со всей определенностью сказать, что не видим никаких оснований включаться в многолетний спор о том, какой Ангел на этой иконе представляет Христа, а какой Бога Отца. Перекрестие в нимбе среднего Ангела, может быть, и не угадано: его могло и не быть, во всяком случае, с богословской точки зрения не должно было быть. «Троица» Рублева — образ Троицы ветхозаветной. Трех ее Ангелам Пресвятая Троица соприсутствует незримо: «Идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их» (Мф. 18, 20).

Вообще нужно признать, что вопрос о выразительности в применении к иконописи, о границах искусств с точки зрения православной эстетики разработан еще недостаточно.

<sup>3</sup> Срав. Прем. 9, 13: «Кто бо от человек познает Совет Божий».

<sup>4</sup> Быть может, ему сродни Ангел каббалы, который время от времени принимает то мужской, то женский облик (Sohar I, 232 а)?

<sup>5</sup> Для ясности — пример из начальных строк: «Церковь Божия София Пречистая Дева Богородица. [Полк] сиречь девственных душа неизглаголаннаго девства. Чистота смиренныя мудрости истина» (22, с. 386).

<sup>6</sup> Списки содержат одинаковые маргиналии (Чуд. 320, лл. 343—344; Троицк. 122, лл. 149 об., 151) и ошибки; например, слово «обрастительский» (Чуд. 320, л. 341—341 об.; Троицк. 122, л. 147 об.), которое А. И. Никольский сопроводил знаком вопроса (4, с. 79). Очевидно, надо читать «образ святительский». Ошибка связана с утратой выносных и титла в общем протографе. Слосик Троицк. 122 на основании водяного знака бумаги (голова быка — Пиккар XI, 232, 235) надо отнести ко второй половине 70-х годов XV в. Чуд. 320 во второй части — не позднее этой даты.

<sup>7</sup> Поместный Собор 1076 г. постановил, в частности: «При помощи иных мифических образов передельвающим от себя нашу образность (πλασiv), и принимающим платонические идеи как истинные, и говорящим, что самосущная материя оформляется от идеи... — анафема» (цит. по: 25, с. 848). А. Ф. Лосев весьма удачно поясняет, что «боги платонизма суть не личности, но мистические мифологизированные числа и идеи, т. е., строго говоря, они безымянны» (25, с. 853—854), и приводит неопровержимые выводы, касающиеся молитвенных состояний неоплатоников.

<sup>8</sup> Впрочем, в «Сказаниях, которые ради вины причтен бысть праздник Успение Святыя Богородица к двенадцать Владычных праздников», принадлежность которого Зиновию Отенскому представляется нам очевидной, утверждается, что в Новгороде, по примеру Софии Цареградской, чин особого празднования праздников «плотского Христова смотрения» держался до архиепископа Геннадия (4, с. 98). Вполне вероятно, что ориентированный в целом ряде вопросов на католицизм (борьба с еретиками, перевод Библии с латинской Вульгаты) Новгородский владыка и вопрос о Софии решил в западном духе, связав ее с образом Богоматери.

<sup>9</sup> В Синодальном издании славянской Библии к слову «созда» сделано примечание, указывающее, что в еврейском тексте стоит глагол, точнее передаваемый славянским «стяжа». В латинской Вульгате мы находим на этом месте *possedit*, тогда

как, например, Быт. 1, 1 переводится с помощью *creavit*. Г. П. Павский, следовавший еврейскому оригиналу, дает такое чтение: «Иегова *имел* меня при начале Своего пути».

Еще в прошлом веке А. Баумгартнер, отмечая значение Притч. 8, 22 в христологических спорах православных с арианами, подробно исследовал различия в переводе масоретского *qnp* по греческим рукописям и другим древним переводам. Александрийский и Ватиканский кодексы избирают *εχθητος*, тогда как Акила, Симмах, Феодотий и др. использовали *εχθησато*. И если первое чтение указывает на идею творения, то второе выражает мысль о приобретении, обладании (25, с. 88).

Отсюда ясно, между прочим, что текст Притч. 8, 22 никак не мог однозначно пониматься Оригеном в смысле «созданности» Сына, поскольку он читал его во второй редакции, о которой даже не счел нужным упомянуть автор статьи в «Древнерусском искусстве».

К. Той переводит Притч. 8, 22 следующим образом: *Jahwe formed me as the beginning of his creation*, указывая далее, что «перевод *possessed* возможен, но не согласуется с контекстом» (32, с. 172—173). Однако что считать контекстом: только соседние стихи, или Ветхий и Новый Завет, Священное Писание как целое? Это уже не только филологический, но скорее, богословский вопрос, на который Православие ответило еще тогда, когда осудило Ария...

<sup>10</sup> Из текста этой службы не вполне ясно, что за Премудрость имеется в виду. Она именуется «совечной» Богу, его «сотрудницей» — *tua cooperante sapientia* — через которую освящается Святое Предложение; не тождественная какой-либо Ипостаси, она мыслится средством Богопознания: с достойным принятием Святых Даров, испрашивается «сердцан нашим луч Твоей Премудрости, дабы Тебя истинно познали и верно почитали» (38, кол. 450—451).

<sup>11</sup> Как пишет В. М. Федорова в «Обзоре архива Ф. А. и Д. Ф. Голубинских», «подозрение о причастности Ф. А. Голубинского к масонству существовало. Официально ему удавалось в этом обвинении оправдаться, но исследователи русского масонства установили в позднейшее время его принадлежность к этому кругу, и материалы его архива подтверждают это мнение. Так, среди его рабочих рукописей имеются автографы его переводов масонских произведений «Речь при принятии одного брата в Мстрт, говоренная С.», «Магические просвещения». Кроме того, имеется несколько рукописных списков масонских книг. В сохранившихся письмах нет отголосков масонства, и Д. Ф. Голубинский, конечно, не дал бы им возможности уцелеть, если бы они были» (Опись архива Голубинских, Отдел рукописей ГБЛ, 1949, машинопись, с. 7). Нужно заметить также, что часть дневниковых записей Ф. А. Голубинского зашифрована, «ключ к шифру остался неустановленным и записи не вскрыты» (там же, с. 8).

<sup>12</sup> Очень характерна в этом отношении его недавно опубликованная работа «Макрокосм и микрокосм» (50), где свящ. П. Флоренский, между прочим, укоряет св. Иринея Лионского за насмешливое отношение к учению гностика Валентина о происхождении мира из недр Плиромы (50, с. 236). Св. Ириней Лионский выставляется при этом наивным чудачком, не понимающим, что «это учение есть аналог учения апостола Павла о Христе как втором Адаме» (там же), а в пример «параллелей» из церковной письменности приводится рассуждение Тертуллиана об аналогиях между микро- и макрокосмосом. Но св. Ириней Лионский не за аналогии критикует гностика Валентина, а за попытку рационалистической интерпретации непостижимого акта сотворения мира, за избрание посредников в этом акте, наделение их ипостасными свойствами и за организацию их культа.

Вообще, стремление представить сотворение мира не как непосредственное свободное деяние Бога, а как опосредствованный, инструментальный акт, в котором в качестве орудия и исполнителя Божественного замысла выступает София, «чертежная Премудрость» и т. д., необходимо поставить в соответствие с пафосом инструментального познания и покорения природы в новоевропейской культуре, где инструментальное отношение является (в отличие от ряда восточных традиций) основным способом действия и понимания. Гипостазирование платоновских идей, Софии и инструментальных естественнонаучных понятий восходит к одному источнику.

По собственным признаниям свящ. П. Флоренского, в применении отвлеченного математического инструментария (а вся математика и есть громадный интеллектуальный инструмент, predeterminedный к бесконечному познанию мироздания) он всегда видел основной путь миропознания. В 1914 г. он предсказывал, что «понятиям инварианта..., дискриминанта и т. п. суждено в будущем дать могучий

голчок общему жизнепониманию» (51, с. 69). В 1921 г. он свидетельствовал свое выросшее в годы юности «коренное» убеждение, что «все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике», и признавался в том, что занятия математикой и физикой привели его «к признанию формальной возможности теоретических основ общечеловеческого религиозного мирозерцания (идея прерывности, теория функций, числа)» (52, с. 267).

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Питирим*, епископ Волоколамский (ныне архиепископ). Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века.—Богословские труды, сб. 5. М., 1970.
2. *Игумен Павел* (ныне архимандрит *Платон*). Богословские воззрения протоиерея Сергия Булгакова. Загорск, МДА, 1979, машинопись.
3. *Филимонов Г. Д.* Очерк русской христианской иконографии. София Премудрости Божия.—Вестник Общества любителей древнерусского искусства, 1874, ч. 1—3.
4. *Никольский А. (И.)*. София Премудрости Божия (Новгородская редакция иконы и служба Св. Софии).—Вестник археологии и истории. Вып. XVII. СПб., 1906, с. 69—100.
5. *Серафим (Соболев)*, архиепископ. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.
6. *Schultze B.* Zur Sophiafrage.—*Orientalia christiana periodica*. Vol. III, Nr. 3—4, Roma, 1937, S. 655—661.
7. *Jaeger H.* The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research.—*Studia Patristica*. V. IV, B., 1961.
8. *Флоровский Г. В.* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси.—Труды 5-го съезда русских академических организаций за границей. Ч. 1. София, 1932.
9. *Florovsky G.* Christ, the Wisdom of God, in Byzantine Theology.—*Sixième Congrès International des Etudes Byzantines*. Alger, 1939. *Résumés des rapports et communication*. P., 1948, pp. 255—260.
10. *Ammann A. M.* Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland.—*Orientalia christiana periodica*, V. IV, Nr. 1—2, p. 120—156.
11. *Вилинский С. Г.* Византийско-славянские сказания о создании храма Св. Софии Цареградской.—Летопись Историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1900.
12. *Арсений (Иващенко)*, епископ. Филофее, патриарха Константинопольского XIV века, три речи к епископу Игнатию, с объяснением изречения Притчей: Премудрость созда себе дом и проч. Греческий текст и русский перевод. Новгород, 1898.
13. *Брюсова В. Г.* Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г.—В кн.: Изборник Святослава 1073 г. М.: Наука, 1977, с. 292—306.
14. Изборник Святослава 1073 г. Факсимильное издание. М.: Книга, 1983.
15. *Лопарев Хр.* Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме.—Памятники древней письменности. Т. 90. СПб., 1892.
16. *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси. Т. 2. М.: Наука, 1970.
17. Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 6. Казань, 1871.
18. *Meuendorff J.* L'iconographie de la Sagesse divine dans la tradition Byzantine.—*Cahiers archéologiques*. X. Paris, 1959, p. 259—279.
19. *Бодянский О. М.* Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова сына Висковатого, в лето 7062.—Чтения в Обществе истории и древностей Российских, 1858, кн. 2.
20. *Андреев Ник.* О «деле дьяка Висковатого».—Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом им. Н. П. Кондакова. Т. 5. Прага, 1932, с. 191—241.
21. *Флоровский Г. В.*, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1937.
22. *Флоренский П. А.*, священник. Столп и утверждение Истины. М., 1914.
23. *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А.* Живопись Великого Новгорода. XV век. М.: Наука, 1982.
24. *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891.
25. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930.
26. *Флоренский П. А.*, священник. Служба Софии Премудрости Божией.—Богословский вестник, 1912, т. 1, № 2, с. 1—23.

27. *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899.
28. *Аверинцев С. С.* К изучению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской.— Древнерусское искусство. М., 1972, с. 25—49.
29. *Ориген.* Творения. Вып. 1. О началах. Казань, 1899.
30. *J.-P. Migne.* Patrologia Graeca. T. 14. Paris, 1862.
31. *Baumgartner A. J.* Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbs d'après les principales traductions anciennes. Leipzig, 1890.
32. *Toy C. H.* A critical and exegetical commentary on the Book of Proverbs. Edinburgh, 1959.
33. *Stecher R.* Die persönliche Weisheit in den Proverben. Kap. 8.— Zeitschrift für katholische Theologie, 75 (1953), S. 410—451.
34. *Rowly H. H.* The Old Testament and Modern Study. Oxford, 1961.
35. *Корецкий В. И.* Вновь найденное противоречивое произведение Зиновия Отенского.— Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXI. М., Л.: Наука, 1965, с. 166—182.
36. *Tyszkiewicz S.* (Rec.) R. P. Georges Florovsky. Пути русского богословия. Paris, 1937.— Orientalia christiana periodica. Vol. IV, nr. 1—2. Roma, 1938, p. 288—291.
37. *D'Alverny M.-Th.* La Sagesse et ses sept filles.— Melanges dédiés à la mémoire de Felix Grat. 1, Paris, 1946, p. 245—278.
38. *J.-P. Migne.* Patrologia Latina, t. 101. Paris, 1851.
39. *Warren F. E.,* ed. The Leofric Missal. Oxford, 1883.
40. *Gregory T.* Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres. Firenze (1955).
41. *Delehaye H.* Les origines du culte des martyres. 2-ème ed. Bruxelles, 1933.
42. *Gladigow B.* Sophia und Kosmos. Hildesheim, 1965.
43. *Reitzenstein R.* Poimandres. Leipzig, 1904.
44. *Techert M.* La notion de la Sagesse dans les trois premiers siècles de notre ère.— Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie. N. F., Bd. 32 (33). 1930, S. 1—27.
45. *Гарнак А.* Религиозно-нравственные основы христианства. Харьков, 1907.
46. *Соловьев Вл. С.* Письма. Т. 2. СПб., 1909.
47. *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев. М.: Мысль, 1983.
48. *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.
49. Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII в. 1725—1800. Т. II. М., 1964.
50. *Флоренский П.,* священник. Макрокосм и микрокосм.— Богословские труды, сб. 24. М., 1983, с. 230—241.
51. *Флоренский П.,* священник. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915 (1914).
52. *Андроник (Трубацев),* иеродиакон (ныне иеромонах). К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882—1943).— Богословские труды, сб. 23. М., 1982, с. 264—279.
53. *Сидорова Т. А.* Вологовская фреска «Премудрость созда себе дом».— ТОДРЛ, т. XXVI. Л.: Наука, 1971.

Протоиерей Владимир РЫБАКОВ

## СВЯТОЙ ИОСИФ ПЕСНОПИСЕЦ И ЕГО ПЕСНОТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

*Характеристика песнотворческой деятельности преподобного Иосифа \**

Приступая к характеристике песнотворческой деятельности преподобного Иосифа, мы считаем необходимым предварительно сказать о том, как смотрели на нее современники преподобного или, по крайней мере, лица, ближайšie к ним. Мы видели, какой колоссальный труд представляли из себя все произведения преподобного Песнописца, требовавшие, без сомнения, громадных душевных сил. Мы замечали ранее, что само количество песнопений уже должно было поражать современников и невольно толкало их ум на мысль о Божественном происхождении дара песнотворчества преподобного Песнописца. Особенно было дивно то, что вдохновенный певец так легко и скоро, без усилий создавал свои произведения, воспевая в них Богородицу и всех святых; священные песни как бы сами собою лились из вдохновенной души поэта. В одном из церковных песнопений он называется поэтом «трубою таинственной», «цевницею богодвижимую, восхваляющей Божественные полки и прославляющей всех святых» (из стихиры на «Господи, воззвах» в честь преподобного Иосифа). Правда, произведения преподобного большей частью «подобны»<sup>1</sup>, но это несколько не уменьшает значения его песнотворческой деятельности, тем более что при подражательности он сумел проявить, как увидим ниже, удивительное разнообразие.

Автор Малого жития иеромонах Феофан, говоря о чудесном получении преподобным Иосифом Божественного дара песнотворчества по благословению святого апостола Варфоломея, свидетельствует в X главе своего труда, что святой Песнописец составил вызывающие умиление и сердечную радость песенные произведения — человеколюбивому Богу и Пречистой Божией Матери, Божиим друзьям: ликам апостолов, обществу пророков, множеству мучеников, собранию подвижников, ликостоянием подвижниц и многим другим святым. И далее он характеризует эти произведения в таких выражениях: «О, как сказать, возлюбленные, о том, какие источники слез он источил из глаз! С какою легкостью, с какою правильностью, скоростью, без труда и напряжения он писал свои труды! Эти труды обнаруживают ясно изящество, ясность, стройность и отсутствие усилий. Кто ежедневно не обогащается полезным от них? Кто, подпевая и слушая, не придет к умилению и, преклонив колена, не будет ударять кулаками в грудь? Так Иосиф ублажает

\* Окончание. Начало в «Богословских трудах», сб. 26-й.

ся на всех языках, почитается во всех церквах, всеми воспевается и величается, ибо, давая всем (как бы) в рост собственный язык, а себе самому приписывая ошибки каждого, он всех убеждал исповедовать свои согрешения»<sup>2</sup>. В следующей главе биограф замечает: «О нем можно сказать словами Спасителя об учениках — «во всю землю прошли слова его и в концы вселенныя разнообразное великолепие его песен»<sup>3</sup>. Когда преподобный Иосиф скончался, то оплакивающие его говорили: «Отлетела от здешних мест ласточка церковная, замолк песнозвучающий язык»<sup>4</sup>.

Другой биограф — автор Большого жития диакон Иоанн — так характеризует песнотворчество преподобного Песнописца: «Начавши писать мелодические песни, Иосиф услаждал слух звучностию голоса и очаровывал души приятностию могущественных мыслей. Ибо какому виду музыкальных звуков он не научился оттуда (т. е. от Бога — *В. Р.*)? Какая радость не сияла у тех, которые были воспеты им? Ими (т. е. песнями. — *В. Р.*) прогоняли сон весьма беспечные, спеша получить наслаждение от звучной песни и для слуха, и для души. Стремившиеся к добродетели в них познавали свойство добродетели. Находящиеся в печали в них обретали успокоение для отчаивающейся и терпящей мучения души; находящиеся в благодущии от них обращались к слезам радости. Писатели, оставив свои труды, в песнях Божественного Иосифа собрали многую пользу; скажу более, собирают и теперь. Все языки по племенам переводят (их) на свой диалект, просвещая всю ночь и (отгоняя) тьму ея и влечение ко сну, и бодрствуют до солнечных лучей, оставив сон и украшаясь его песнями. Кто будет настолько груб и тверд и неспособен к излианию слез? Слушая звучныя песни в честь Приснодевы и Матери Божией, паче слова зачавшей Слово, наполнивши свои очи морем слез и смягчив помысл, он невещественным умом будет наслаждаться их (разумными) прелестями утешения. Безчисленные (песни) составлены им с различными изменениями и разделениями по голосам и с различием разнообразнейших ритмов, благоухая приятностию, как ароматом. Желает ли кто узнать жизнь почитаемого Церковью Божией в известный день святого? Пусть займется стройными песнями, и в каждом из воспеваемых он узнает образ его жизни. И каждый почитаемый им святой откроется (т. е. станет ему известен. — *В. Р.*). Сам же он (Иосиф. — *В. Р.*) является почитаемым во всех, в житиях других сам воспеваемый звучностию и гармоничностию стройной песни. Итак, иной пусть прославит жизнь блаженного, другой — превосходство его знания, все же во всем равно и чрез всех пусть прославят благодать Духа, которая ему так была излита, что слово его прошло во всю вселенную и во все концы, — Богом извлекаемая (собственно — Богом удаваемые. — *В. Р.*) слова песней»<sup>5</sup>.

В отзывах биографов — при значительной сдержанности первого, при всем многословии и риторичности второго — дается довольно правильная, хотя несколько преувеличенная (особенно у второго), характеристика песнотворческой деятельности преподобного Иосифа. Здесь устанавливается, во-первых, что произведения его многочисленны и разнообразны по содержанию и по форме; во-вторых, что они прекрасны своей стройностью формы, звучностью стиха и силою мыслей, ибо доставляют радость воспеваемым и производят сильное впечатление на всех поющих, какого бы состояния и настроения они ни были; в-треть-

их, в частности, по содержанию своему, они покаянно-умилительны<sup>6</sup> и исторически-учительны. Благодаря всем этим качествам они являются прекрасными образцами для других песнотворцев и переводятся на разные языки, оказывая и здесь свое глубочайшее влияние. Приблизительно такая же характеристика песнотворческой деятельности преподобного Иосифа дается и в каноне, написанном в честь его, вероятно, современником Еводием. Церковь Христова, говорится здесь, как звездами на небе, сияет «пестротным множеством песней Иосифа; они «медоточны», отгоняют «дремание душегубное» и «очищают всякую печаль»; в них он является неисчерпаемым источником покаяния, подателем нескончаемого утешения, «пучиною умиления»; в них он «верно» воспел всех святых»<sup>7</sup>.

Итак, песнопения Иосифа прежде всего разнообразны по содержанию и по форме. Придерживаясь последовательности, скажем сначала о разнообразии и особенностях его песнопений по содержанию.

\* \* \*

Многочисленные произведения преподобного Иосифа могут быть сведены в отношении содержания к двум группам. Первую составляют его песнопения в честь праздников и святых, находящиеся в Минеях; вторую — песнопения Октоиха и Триодей Постной и Цветной. Первая, в свою очередь, может быть разделена на два отдела: а) каноны праздникам и предпраздникам и б) каноны святым.

Содержанием минейных канонов большею частью служат некоторые исторические обстоятельства священных событий или жизнь и подвиги прославляемых святых. Главным источником для певца здесь является современный ему исторически-житийный материал, которым он пользуется вполне добросовестно, выбирая то, что служит к прославлению священного события или святого. В пользовании этим материалом певец не позволяет себе произвольного отношения; он не допускает намеренного фактического извращения, дает то, что получил сам, боясь всякой возможной ошибки. Так как подобная ошибка может произойти от страстности, от недостатка душевной чистоты и просвещения, то певец неоднократно в начале канонов обращается к празднуемым святым с молитвою просветить его, исправить движение чувств, уменьшить множество сил, исхитить страстей, остановить многомятежную бурю грехов, ниспослать ему слово... И все это для того, чтобы «честно», «достойно», в сердечной тишине и спокойствии воспеть того или другого Божия угодника, тихо прославить его память<sup>8</sup> или священное событие. Это желание избежать ошибочного субъективизма, быть как бы посторонним свидетелем и беспристрастным певцом высоких качеств и великих дел и чудес святых составляет характерную особенность его канонов. Он ровно, спокойно, почти эпически, как древний былинный певец, воспевает подвиги и чудеса святых угодников, почти не давая ощущать присутствия своей личности. Только вначале, да нередко и в самом каноне, он выступает с тем или другим молитвенным обращением к святым, к Богородице или к Самому Богу об оставлении грехов, о даровании помощи как ему, певцу, так и тем, которые совершают память или праздник святого. При этом автор не оставляет без внимания и дидактической стороны. Конечно, он прежде всего имеет в виду достойно прославить угодника или воспеть то или другое священное событие, указав

его значение. Преподобный Песнописец главным образом с особенной любовью составляет и поет каноны святым мученикам<sup>9</sup> — дерзновенным борцам за святую веру, описывает постнические подвиги преподобных, благовестнические и пастырские труды апостолов и пастырей, ярко показывая, как свет победоносно борется со тьмою, вера — с неверием, как добродетель побеждает страсти и т. д. Но уже в самом прославлении добродетельной жизни и великих подвигов святых он хочет показать пример, достойный подражания, и возбудить в поющих, по контрасту их собственной жизни с жизнью святых, покаянное настроение, причем в некоторых канонах он с особенной силой старается вызывать в молящихся это чувство (например, в каноне под 26 октября, в день памяти великого труса). Встречающийся в канонах святых субъективный элемент — большей частью того же покаянного характера, особенно в его обращениях к Богородице; иногда встречаются целые каноны, полные покаянного лиризма (например, канон преп. Евфимия под 20 января, вмц. Евфимии под 11 июля и др.). Но в массе канонов праздникам и святым этот субъективный, покаянно-лирический элемент не особенно значителен, поэтому общий характер их остается более объективно-эпическим и дидактическим.

Но мы должны сказать совершенно другое о песнопениях преподобного Иосифа в Октоихе и Триодях. Если в минейных канонах преобладает элемент объективный, то здесь, наоборот, больше субъективизма, больше лирики. Здесь содержанием являются душевные переживания автора. Здесь он старается излить перед Богом свои чувствования. Он то скорбит по поводу своих страстей, греховных привычек и наветов вражних, то с горячим покаянным чувством обращается к Богу и возносит мольбу упования на неизреченные милости Божии, то сетует на свое недостоинство, то с трепетом помышляет о смерти, о Страшном суде Христовом, то всю надежду возлагает на милосердие Спасителя<sup>10</sup>. Здесь есть в некоторой степени и исторический элемент (например, в покаянно-умилительных канонах Октоиха по понедельникам и вторникам, в тропарях мученикам, в канонах по вторникам, четвергам и субботам св. Иоанну Предтече, Святителю Николаю и всем святым); есть элемент и дидактический, но все в канонах направлено к одной цели — умирить и привести к покаянию. Описание личных душевных переживаний, обращения к Богу, к Богородице и святым с горячей мольбою, с глубоким сокрушением, наконец, обращение к своей собственной душе, полное покаянного лиризма, конечно, могли производить более сильное впечатление, чем простое, спокойное изложение факта или состояния. Преподобный Иосиф, на себе изведавший всю борьбу страстей, строго и внимательно относившийся ко всем своим душевным движениям и приобретший, как мы видели выше, богатый духовный опыт, лучше всех понимал значение этого обстоятельства. Поэтому в Октоихе, в Триодях — больше личного элемента, больше покаянного лиризма, чем в других произведениях, и эти песнопения (Октоиха и Триодей) в своем преобладающем большинстве могут быть названы субъективно-лирическими.

Тон канонов весьма разнообразен, начиная от самого высокого, панегирического и кончая самым смиренным, полным глубокого умиления и тихого покаянного чувства. Нередко в одном каноне мы видим все это разнообразие: то певец торжественно прославляет событие или свя-

того, то спокойно благовествует о его подвигах или предлагает изъяснение события и его особенностей и значения, то обращается к молитве, то переходит к покаянию, призывая свою душу и поющих или молящихся оставить путь страстей, то опять молитвенно просит Божественной помощи или заступления и ходатайства Богородицы и святых. Собственно, строго выдержанных по тону канонов мы знаем немного; большинство в этом отношении весьма разнообразны. В доказательство постараемся представить анализ некоторых канонов; из этого анализа сами собою обнаружатся и другие особенности песнотворчества преподобного Иосифа.

В торжественно-панегирическом тоне написано большинство канонов на предпразднства великих праздников и отчасти трипеснцы Триоди. Для примера изложим канон предпразднству Рождества Христова. Певец приглашает: «Начнем предпразднствовати днесь Христово Рождество, рождшагося плотию от Девы Матери в Вифлеемском вертепе, за благоутробие многое» (п. 1, тр. 1). Эту основную мысль о Божественном благоутробии он и развивает далее, представляя, как Превечный Бог, разрешая человека от греховных уз, как младенец является, пеленами повивается и в яслях полагается. Рождение Христа указывает звезда, которую «познавши, цари от восток движение творят» и спешат достигнуть, чтобы поклониться Новорожденному (п. 3, тр. 3). Певец призывает всю природу воспеть эту радость: «Горы, холмы, древа дубравныя, реки, моря и всякое дыхание, в веселии зыграйте». Он обращается к древнему песнотворцу: «Восприими, пророче Давиде, псалтирь и песнопой Духом Святым яве: ибо раждается от Девы прежде денницы из чрева Отча неслиянно возсиявый, Сам Господь славы Христос Бог». Иосиф выражает благоговейное недоумение: «Как может принять Тебя, Боже, раждаемого плотию, вертеп малейший и зело худой? Как Он, одевающий небо облаки, пеленами повивается? Как Он лежит в яслях бессловесных, как младенец?..» В торжественном тоне воспевает он далее это событие, как исполнение разных пророчеств: «Се из корне Иессеева прозябе жезл, цвет прозябающ Христа, и на Нем, ныне раждаемом в вертепе, дух почиет разума и совета и Божественнаго ведения... Да услышим словеса священная. Господь раждается, Отроча ради нас, Его же начальство на раме бысть, и нарицается Ангел Совета велика Отца, Начальник мира Христос».

В канолах в память священных событий автор нередко прибегает к экзегезису: старается изъяснить ту или другую особенность праздника или его значение на основании данных учительного-гомилетической литературы, причем в большинстве случаев дает аллегорическое истолкование. В этом отношении характерным представляется канон предпразднству Введения. Преподобный Иосиф прославляет Богоотроковицу, Которая входит вселиться во Святая святых, чтобы быть священным храмом Пресвятого Бога (п. 1, тр. 1). Ей предтекут девы-отроковицы. В этом певец усматривает исполнение Совета Превечного Бога и исполнение обещания, данного родителями. Во всякой подробности самого события он видит особый, таинственный смысл. «Отроковицы девы, свещы носящия, светло будущее подписуют: из Нея бо родится Просвещение знания, решающее прелести омрачение» (п. 3, тр. 1). Анна, исполняя обещание, приводит Вснепорочную во святилище, предсказуя священнейшее зачатие и рождество. Солнце простерло лучи при этом

события, зря облак светлый, простираем манием Божественным внутрь во Святая (п. 3, тр. 3). В дальнейшем Иосиф Песнописец дает другие толкования и называет Богоотроковицу «селом невместимаго естества», почему и провожают Ее «лицы девственной со свещами». Иоаким и Анна приводят Марию в храм, как храм Божий, пресвятый (п. 4) и т. д.

Но и в этих канонах, посвященных предпразднствам великих событий из жизни Господа и Богородицы, певец иногда находит возможным ввести покаянный элемент. В каноне предпразднству Богоявления (2 января) мысль о Предтече как проповеднике покаяния дает повод певцу обратиться к своей душе с таким покаянным призывом: так как «секира при корене древа лежит» и готова порубить бесплодное дерево, то, говорит певец, «не останься бесплодной, душе моя, но возопий Богу теплым покаянием: согреших Ти, спаси мя» (п. 9, тр. 4).

В канонах святым, особенно мученикам, преобладает спокойный, радостно-торжественный тон, и это потому, что святые — торжествующие победители над тьмой, неверием, страстями, диаволом и т. п., получившие венцы победы. Этот тон певец выдерживает и в самом мотиве, или гласе. Большинство его канонов святым и праздникам написаны им на ирмосы 4-го гласа, «быстро, торжественного, возбуждающего радость и веселие»<sup>11</sup>. Но наряду с такими канонами мы должны отметить немало канонов с историко-житийным содержанием, и однако покаянно-умилительного характера, что отчасти выражено опять и в самой мелодии канонов, написанных в значительном количестве на 8-й глас, «весьма поразительный и печальный, в некоторых местах как бы плачевный, выражающий глубокую скорбь души»<sup>12</sup>. Покаянно-умилительным характером отличаются каноны преподобным подвижникам и подвижницам; в них нередко автор описывает свои душевные состояния с покаянным чувством и сокрушением о своих грехах, с молитвенным обращением к Богородице (в Богородичнах) и святым. Для примера укажем на каноны: преподобной Евфросинии (25 сентября), преподобному Евфимию (20 января), святой великомученице Евфимии (11 июля) и др. В первом каноне, в Богородичнах, весьма сильно изображается внутреннее состояние певца: «Страстей мя лютое обуреует волнение, лукавых духов глубина одержит мя, греховный вихорь колеблет мое сердце: Богородительнице, Ты мя утверди чисте Тя восхваляюща» (п. 3); «Ущедри, щедрая суши, преокаянную мою душу, Богородительнице Всенепорочная, от страстей греха люте омрачившуюся и стению» (п. 4) и т. д. В каноне святой великомученице Евфимии автор, указывая сначала какую-либо добродетель мученицы, а в себе находя только противное, просит избавить его вечного осуждения. Добродетелями святой он побуждает свою душу к покаянию и подражанию; он просит мученицу, облистаемую чистыми лучами Духа, разрешить ночь безмерных его зол, подать ему просвещение, исцелить болезни души его, очистить от злой скверны, освободить огня и т. д.: «Ловец лютых мя сети запяша, якоже птицу, и люте уязвихся, и руками злыми ныне держимь есть, избранная Господня Голубице, помози ми и от сих злобы исхити» (п. 5, тр. 3). Автор указывает ее чистоту, терпение, мученические страдания, неусыпную молитву, послушание и повиновение Божественному закону и проч. и говорит: «Свиток Божий бысть сердце твое, нося закон Божий написан Духом, и свиток вверила еси православия, мученице

честна́я; темже молю, лукавое письмо, девице, зол моих раздравши, в книзе написатися моли, чистая, спасенных» (п. 8, тр. 2).

Общественные бедствия особенно располагали певца к просительнопокаянным песнопениям. Весьма сильным в этом отношении является канон на воспоминание великого труса (27 октября). Тон его постоянно меняется: то молитвенно-благодарственный, то просительно-покаянный. Вначале певец от лица молящихся благодарственно славит Бога, что Он остановил Свой гнев и не погреб в земле всех нас за беззакония наши. Он обращается к Господу: «Ты колеблешь землю, как сухой лист, утверждая в верных страх Твой, и радуешься нашему исправлению. Избави нас всех труса тягчайшего и не дай, Господи, погибнуть всеконечно наследию Твоему, прогневавшему Тебя многими злыми делами» (п. 1, тр. 3). «Земля уязвляется по нашим грехам, которые вызывают гнев Твой, Господи. Но Ты, Щедрый Всецарю и Владыко, пощади рабы Твоя. Ты стряс землю и опять утвердил ее, наказуя и обращая немощь нашу, желая утвердить в нас Божественный Свой страх» (п. 3, тр. 2). Так как и смерть горькая, и землетрясения тягчайшие, и язвы нестерпимые есть наказание за грех, то певец приглашает верных: «Убежим, братие, греха и покажем Богу образы покаяния» (п. 3, тр. 3). В 4-й песни, только в других выражениях, автор выражает приблизительно ту же мысль: «Ты, Господи, колеблешь землю, желаешь укрепить страхом истинным нас, колеблемых прилоги лъстиваго борца. Ты Божественным мановением колеблешь всяческая и ужасаешь сердца живущих на земли. Ослаби волны праведнаго Твоего гнева, Господи. Покажи на нас милости Твоя». В то же время певец обращается и к сердцу каждого: «И ты, сердце, поколеблися ныне, видя Божие прещение належащее и возопий: пощади люди Твоя, Владыко, и останови праведный Твой гнев». Он указывает, что об избавлении града и людей молит Господа лик апостолов. Автор от лица всех признает: «Мы, Господи, сами привели Тебя в негодование, уклонившись своим развращенным нравом от Твоих правых путей. Но Ты будь милостив и щедр рабом Твоим» (п. 5, тр. 3); «Не имея дерзновения молиться, мы, смиреннии, избранныя ангелы Твоя в теплую молитву подвизаем; ради их избави нас гнева Твоего» (п. 6, тр. 1). В благодарно-умилительном чувстве певец поет: «Ты, Господи, долготерпеливый, Ты не уморил рабов Твоих трусом и страшным земли колебанием». И далее призывает всех: «Стенание от сердца воспустим, слезы пролием, да обрящем Владыку Христа милостива. Увы, воззовем, руце воспрострем к Богу и перестанем больше творить злая: ибо Господь, негодуя, колеблет землю, хотя утвердити нас» (п. 7, тр. 3); «Воспрострем руки, вернии, и очи к Владыке, одному могущему спасти нас, и воззовем: Христе, ярость Твою отврати от нас вскоре, ибо Ты Человеколюбец. Тысячи ангелов, сословие мучеников, пророк и апостол, преподобных, иерархов святыи лик молит Тебя, Владыко: пощади люди Твоя смиренныя. Ты знаешь немощь нашу и удобоползновение всех, ослаби гнев, утиши смущение и Твоею милостию ущедри мир» (п. 8). В 9-й песни автор обращается опять с призывом: «Вот мы согрешили, а земля несогрешившая страшно мучается. Наказывая нас, Бог ее колеблет. Придем в чувство и позаботимся о своем спасении. Господь Владыка часов и лет в одно мгновение ока восхотел стереть с лица земли рабов своих, но удержался по Своему благоутробию. Возблагодарим же Тебя, безответные» (п. 9,

тр. 2). И далее просит: «Господи, избавь град Твой и всякую страну, верно Тя прославляющую, труса, меча, горькаго пленения, и языческаго нашествия, падения, голода, пагубы и озлобления всякаго» (п. 9, тр. 3). В заключение представляет говорящую землю. Она, «не имея языка», со стоном взывает: «Люди, зачем вы оскверняете меня своим многим злом? Щадя вас, Владыка меня одну уязвляет. Приидите в чувство и покаянием умилюют Бога» (п. 9, тр. 4). В Богородичных удерживается тот же просительный-покаянный тон: «Во святом храме Твои руки умильные подносим на умоление; (Богородице!) виждь озлобление наше и подаждь помощь» (п. 4). И везде автор просит Ее молитве и ходатайства (п. 5—9).

Но гораздо больше покаянно-умилительного настроения в канонах Октоиха и Триоди Постной. Уже в самом наименовании Октоиха «параклитиком» ясно выражается внутренний характер этой книги — покаянно-утешительный, чтобы возбудить души читающих и слушающих побудить грешников к покаянию. Такого же характера и песнопения Постной Триоди. Ранее мы указывали относительно Октоиха, что все здесь направлено к одной цели — умилить и привести к покаянию. Для автора важно дать почувствовать грешнику свое состояние, осознать его, осудить и отказаться от него и с чистым раскаянием обратиться к Богу. Автор часто говорит о своих греховных состояниях, но он не делает связного психологического анализа их, а если и пытается проанализировать их, то очень мало; он, скорее, дает только описание своих переживаний, состояний, нередко очень живое, драматическое. Для того чтобы умилить, растрогать душу, он прибегает к разным примерам из Ветхого и Нового Заветов — положительным и отрицательным; первые приводит для того, чтобы побудить душу к подражанию («сим поревнуй»), а с помощью вторых старается вывести из состояния греховной беспечности и утешить грешника, причем нередко указывает на смерть и на праведный Страшный суд Божий, когда дела каждого человека, как враги, будут говорить против него (Октоих, 4 гл., понедельник, канон на утрени, п. 6, тр. 2). Но, осознав все множество своих прегрешений, увидев всю безнадежность положения и страшась праведного суда Божия, человек может дойти до отчаяния. Певец предвидит это и примерами Божественного милосердия старается утешить грешника, побуждает его обратиться с теплою мольбою к Господу о прощении. Примеры Петра утопающего, Петра раскаявшегося, блудницы, разбойника, мытаря постоянно, в разных комбинациях, приводятся в этих канонах.

Состояние греховной беспечности — самое губительное: человеческая душа как бы каменеет: она не чувствует страха пред Богом, она не сознает опасности. Иногда, под минутным впечатлением, человек как бы расчувствуется, умиляется, пожалуй, и поплачет, но ненадолго; он тут же забывает свое состояние и приходит в большее ожесточение. Вся надежда здесь на Бога. И певец, имея в виду подобные случаи, неоднократно обращается к Божественной любви и просит: «Умягчи окаменение сердца и, ущедрив, спаси благими Твоими судьбами». Для примера приведем покаянно-умилительный канон из Октоиха (3 гл., вторник). Певец приглашает всех к покаянию: «Вернии, сами себе плачем от всей души прежде своего конца. Жених приближается; зажжем, как светлыя свечи, свои деяния, чтобы достигнуть вместе Божественного

чертога» (п. 1, тр. 1). Но оказывается, что таких деяний нет; душе необходимо покаяние. Певец обращается к своей душе и приводит ей в пример покаяние Манассии: он, покаявшись, был спасен; «тому ревнуй, душа, и спасешься» (п. 1, тр. 2). Но покаяться человеку грешному, связанному страстями, трудно. У него так много грехов; он несмысленно отверг закон Божий и имеет быть осужденным. Он приходит в отчаяние. «Что сотворю? — думает он. — Не знаю, Судия Праведнейший. Одна надежда на Твою милость; ущедрив, спаси меня Своим милосердием. Ты Восток востоков, возсияй мне свет правды, избавляя меня омрачения страстей и тьмы мучений. Ты древле из камня источил воду людям непокорным и «пререкающим»; ныне источи от невлажной моей души каплю умиления. Ты — Врач болящих, исцели страсти моего сердца Своим благоутробным мановением, прилагая к нему покаяние, как пластырь Божественного былия» (п. 4). «Покаяние, как кропление испомом, очищает от скверных страстей. Благодаря ему и я являюсь Тебе, Господи, чистым, когда Ты будешь всех судить Своим праведным судом» (п. 5, тр. 1). Далее автор описывает свое душевное состояние: «Спаситель, раны преокаянной моей души покрылись гноем. Ты — Исцелитель болящих и Податель благих; исцелив, спаси меня ради многой Твоей милости» (п. 5, тр. 2). «Положение мое весьма тяжело. Я омрачился мглою греха и лежу, как без движения, не действуя своими членами. Христе Боже, ради меня уязвивыйся иногда копием, ущедри меня Твоим милосердием» (п. 6, тр. 1). «И что весьма плохо, — это то, что я стенаю и во зле пребываю; плачу, а суда не боюсь и страдаю нечувствием. Слове Божий, ущедри мя и спаси благими Твоими судьбами» (п. 6, тр. 2). «Я обнажился и вопию Тебе: Боже щедрый, просвети меня и покрой одеждами добродетелей. Я загрязнился очами блудными; я осквернился осязанием невоздержания и мерзок пред Тобою, Иисусе, но Ты, как блудного, прими меня» (п. 7). «Я не имел в сердце своем страха пред Тобою; я всю плотскую сласть испытал, безсовестный, и теперь трепещу Твоего суда, Всецарю. Не возгнушайся меня, кающагося. Сподобни меня прийти на землю святую, где живут кроткие, покаянием избавив меня земных грехов» (п. 8). В заключение он обращается к своей душе: «Душа, вот время благоприятное и день очищения, обратись. Сотвори плоды покаяния, чтобы не застала тебя смертная страшная секира и, посекиши, не бросила тамошнему огню, как древнюю смоковницу». Но с горечью видит певец, что душа окаменела, подобно богачу, жившему только для себя и бывшему немилосердным к ближним, душа не страшится огня неугасимого: «Владыко, умягчи окаменение моей души, да просвещуся Твоим милосердием» (п. 9). В Богородичнах автор просит Богородицу избавить его страстей, быть Ходатаицей за него у Христа, открыть двери правды, «отогнать облаки грехов и просветить Божественным светом». В таком же духе написаны и такие же настроения проникнуты и другие каноны Октоиха и песнопения Постной Триоди.

В большинстве канонов святым, как уже было замечено выше, предподобный Песнописец является добросовестным историком в смысле использования материала. Но он не передает самого процесса подвига или события из жизни святого, он только вспоминает и как бы только констатирует тот или другой факт, подвиг и спокойно-радостно воспевает его. Как он пользуется житийным материалом, покажем на неко-

торых примерах. Вот канон святому апостолу Филиппу (11 октября). Вначале Иосиф прославляет его, как второй свет, священо световодящий верных, после того как сам озарился светом Христовым; вспоминает его избрание со Стефаном и другими; его проповедь, когда он поведал сущим во тьме славу Бога, когда он покорил медоточными глаголами тех, которые были отринуты далече неразумием. В частности, он вспоминает факт обращения Симона, лицемерившего на свою гибель; затем обращение самарян, принявших свет познания, евнуха Ефиопской царицы Кандакии, которого вразумил Филипп, объяснив ему пророчество Исаии. Далее называет Филиппа величайшей звездой и удобрением Тралли, где лежит его честное тело, содеявая преславные чудеса (п. 7—9). Как видим, здесь изложена, хотя и в перечне, вся фактическая сторона жизни апостола Филиппа. Или еще пример — канон святым мученикам Прову, Тараху и Андронику. Первое впечатление от чтения этого канона таково, что здесь одни только общие выражения. Но при внимательном рассмотрении исторических и агиологических памятников окажется, что в эти общие, по-видимому, выражения преподобный автор вложил почти целые мученические акты. Мы оставляем 1-ю и 9-ю песни канона, так как первая представляет как бы вступление, последняя — заключительное прославление. Собственно историческую часть составляют 3-я, 4-я, 5-я, 6-я, 7-я и 8-я песни. По мученическим актам<sup>13</sup> и по синаксарным сказаниям, мученики допрашивались поодиночке, и сам допрос был в таком порядке: сначала, как старший годами, Тарах, потом Пров и, наконец, Андроник. Этого порядка придерживается и певец, воспевая сначала те страдания Тараха, которые тот испытывал во время истязания при первом допросе. «Ты, — говорит певец, — Тарах, поддерживаемый силой Духа Святаго, мужественно (крепко) противясь гонителю, претерпел жесточайшее «сокрушение лица» (п. 3, тр. 1), «паличные умножения» (т. е. множество палочных ударов) (п. 4, тр. 2). В мученических актах читаем, что, когда Тарах был приведен и исповедал себя христианином, игемон Максим, допрашивавший мученика и раздраженный его смелыми ответами и обличениями, говорил своим воинам: «Бейте его по зубам... сокрушите его челюсти... снимите с него хитон и пустите в дело палки». Через некоторое время был произведен второй допрос. Игемон уговаривал Тараха последовать его разумному совету и принести жертвы богам. «Я — христианин, — отвечал дерзновенно Тарах, — я молюсь, чтобы ты и твой самодержец оставили ослепление и познали истинного Бога». — «Бейте его камнями по зубам». И зубы были сокрушены. Но Тарах говорил: «Ты ничем не заставишь меня отказаться от истинного Бога, хотя бы все члены мои были сокрушены; я стою твердо, так как меня укрепляет Христос». — «Бейте его по рту». — «Вот зубы мои выпали и челюсти сокрушены, я не могу кричать, но ты не повредишь душе моей. Я побеждаю тебя именем Бога, меня укрепляющего». Такое дерзновенное исповедание вызывает большее раздражение, и игемон придумывает новые казни, одну тяжелее другой... «Бейте его, влейте ему уксус с солью в нос. Поднимайте его». И все терпит мученик. Все это передает Песнописец в своем каноне: «Витийствуя Божественная и богословствуя о спасительном учении, ты, Тарах, терпишь устен растерзание, крепостню ума своего заграждая уста, говорящая нечестия на Бога» (п. 5, тр. 2). Или: «Тарах терпит в ребра прободенне, оцгом напаяется,

огнем поплянется» (п. 6, тр. 3). С новым дерзновением Тарах исповедует себя христианином на третьем допросе, обличая безумие и слепоту игемона и язычников. Игемон в неистовстве опять приказывает бить святого, жечь его руки, голову, отрезать бритвой уши и терзать. Как точный протоколист, заносит все это преподобный Песнописец в свой канон (7, тр. 1—3), где певец указывает и на отъятие ушей, и на терзание, и на поджигание рук и головы мученика.

После Тараха был приведен Пров, который с таким же дерзновением исповедал себя христианином и на трех допросах подвергался многим мучениям. Игемон велит бить его сначала воловьими жилами по спине, по животу, растянуть, поджигать, приставлять к груди раскаленное железо, бить по рту, сокрушать и поджигать голени, растянуть на четыре степени, выколоть глаза и т. п. То же самое видим и в каноне. «Ты, мученик Пров,—говорит автор,—претерпел раны по хребту и чреву, был растерзаем, огнем поджигаем, а грудь — раскаленными рожнами, был биен по устам» (п. 3, тр. 2); «Ты терпишь голеней болезненное сокрушение, начетверо растяжение, очес изъятие» (п. 4, тр. 3) и т. п.

Последним допрашивался самый молодой из мучеников — Андроник, который не уступал своим старшим товарищам в христианском дерзновении, за что и претерпел много от мучителя. Игемон велел его поднять (разумеется, на мучилищное древо), наносить ему лютейшие раны воловьими жилами, поджигать, выбить зубы, отрезать язык, резать голени. И певец вспоминает: «Мученик Андроник! Ты, как агнец, вознесен был (т. е. повешен), претерпел болезни лютейших ран, огня попаление, зубов искоренение, богословнаго твоего языка отъятие, голеней отрезания» (п. 3, тр. 3; п. 4, тр. 4). Ничего не мог сделать мучитель с мучениками. Они остались тверды и непоколебимы среди множества напастей, как столпы неразрушимые, «утвердивши свои сердца на камени веры» (п. 5, тр. 1).

Во гневе игемон Максим определяет бросить их зверям. Мученики сами не могли идти, их принесли и бросили на середину амфитеатра. «Выпущено было немало зверей, но они не коснулись тел святых». Максим был в сильном гневе, велел выпустить на осужденных самых свирепых зверей — медведицу, львицу, но они не подошли к мученикам, а лизали их раны или наклоняли к ним свои головы. Прославляя это торжество мучеников, преподобный Иосиф переносится мыслью к подобному же случаю в ветхозаветной истории и поет: «Как в древности звери устыдились Даниила во рве, так и ныне они устрашились на тризнищи крепких воинов благодати (по-славянски — веры), будучи укрошены честными их страданиями» (п. 6, тр. 1). Наконец, негодующий Максим приказал мечом убить мучеников: «В себе неистовся (неистовствуя, беснуясь), пребезумный мучитель, побежденный вашими противостояниями, вскоре повелевает умертвить вас мечом» (п. 8, тр. 2). Так перед нами в каноне проходят почти все истязания мучеников до самой их кончины. Мы можем отметить отдельные их допросы, порядок допрашиваемых лиц, все виды мучений, их ход, характер, их сопровождающие и последующие события. И это не есть только сухой перечень, подобно синаксарным сказаниям (можно сравнить для примера Синаксарь Никодима Святогорца). Преподобный певец поет торжественный гимн непобедимым мученикам, прославляя их доблестные подвиги, в

которых они показали себя добрыми воинами, опорой Церкви и державой истины, их мужество, твердое перенесение мучений, смелое исповедание благочестия и посрамление нечестия. Из приведенного ясно усматриваются справедливое замечание церковной песни, что преподобный Иосиф «верно» воспел святых, и свидетельство его жизнеописателя диакона Иоанна, что по канонам Иосифа можно узнать образ жизни почитаемых Церковью святых. И действительно, в канонах его мы находим немало исторических и других указаний; нередко есть указания на такие факты из жизни святых, которые не сохранились в агнологической литературе или значительно расходятся с имеющимися в сохранившихся памятниках: см., например, каноны — священномученику Евмению Гортинскому (18 сентября), преподобному Илариону Пеликитскому (28 марта)<sup>14</sup>, священномученику Ферапонту (27 мая)<sup>15</sup>, преподобному Никону Исповеднику (28 мая)<sup>16</sup> и др.

Но мы должны отметить и другую сторону. Житийный материал нередко был настолько общим и однообразным и так передавал жизнь и подвиги святого, большей частью малоизвестного, что с переменою имени легко мог быть отнесен к другому лицу, особенно если взять святых одного чина, например, мучеников и преподобных. Этот житийный недостаток отразился отчасти и на канонах преподобного. Мы имеем немало канонов мученикам и преподобным, почти одинаковых по содержанию и настроению или довольно однообразного, общего характера (срав., например, каноны: преподобному Иоанну Кушнику (15 января) и святому Алексию, Божию человеку (17 марта); преподобному Виссариону (6 июня) и преподобному Петру Афонскому (12 июня); святым апостолам Прохору, Никанору и др. (28 июля) и святым апостолам Силе, Силуану и др. (30 июля).

Итак, на выработку схемы, по нашему мнению, повлияли, с одной стороны, источники, которыми пользовался песнотворец, а с другой — церковно-песенные традиции. С течением времени схема была закреплена.

Схема канонов в большинстве случаев несложна. Она распадается на три равные части: предисловие (или введение), главную (назовем — историческую) часть и заключение. Самая меньшая из указанных трех частей — первая: она почти всегда состоит из одного тропаря 1-й песни; в немногих случаях обнимает два тропаря. Она содержит в некоторых канонах общее указание предмета песнопения, например, память святого, его торжество, усение (преставление), перенесение мощей и т. д.; в большинстве же случаев представляет молитвенное обращение к святому или от лица певца, составляющего канон, или от лица богомольцев, совершающих его память, его праздник, его усение и т. д. Из почти 140 минейных канонов преподобного Иосифа святым, находящихся в наших славянских печатных Минеях, до 40 таких, которые в предисловии имеют молитвенное обращение к святому от лица самого автора. Сделаем некоторый ряд выписок. К святому мученику Конону (5 марта) певец обращается: «Песнословию тя Божественными Христова похвалити мученика и твердаго подвижника мое помышление светом, иже в тебе преевственнo, мучениче, озари». Или к преподобному Илариону Новому (28 марта): «Сострадания Божественнаго мя ходатайством твоим, Иларионе, сподоби, яко да воспую тя ныне в тишине сердца моего». Или к святому Мартину, папе Римскому (14 апреля): «Моей

души лютые болезни облегчи, яко да воспою тя, молитвами твоими просвещаемь». К святому Феодору Пергийскому (21 апреля): «Тебе, яко дар, приношу пение, подаждь ми твою помощь». К святым мученикам Трофиму, Савватию и Доримедонту (19 сентября): «Темные облака души моя разрешите, ум мой озарите и устне к пению вас хвалити отверзите, мученицы Христовы». К святому апостолу Филимону (22 ноября): «...Благодать подаждь ми, святую твою память Божественную воспевающему». К 20 000 мучеников Никомидийских (28 декабря): «Множество очистите многих прегрешений моих ходатайством вашим и дадите слово воспети ваше торжество». К святому мученику Евплу (11 августа): «Устави сердца моего многомятежное волнение, тихо славити память твою». К святому мученику Агафонику (22 августа): «Слово даждь честную славити память твою». К преподобному Сампсону Странноприимцу (27 июня): «Песньми твое пресветлое торжество восхвалити устремившемуся, свет мы ниспосли...».

Мы нарочито задержали здесь свое внимание. Приведенные цитаты не напоминают ли тех выработанных житийных обращений писателей к святым лицам, жизнь и подвиги которых они хотят описывать? То же здесь сознание немощей, слабостей — умственных и нравственных, недостаточности языка, что и в Житиях. Та же просьба об устраниении этих недостатков и просвещении свыше — от святого — для должного его прославления.

Но так как прославление святого на земле, главным образом, выражается в совершении его памяти, торжества, успения, перенесения мощей и т. п., то в большинстве канонов молитвенное обращение к святому направляется от лица молящихся, совершающих праздник, чтущих память, прославляющих торжество. Мы знаем немало канонов преподобного Иосифа, написанных им по частным просьбам молящихся. Тем уместнее в их устах подобное молитвенное от них обращение к святому.

Для примера укажем на канон преподобному Никите Халкидонскому (28 мая), написанный, как видно из 4-го тропаря 8-й песни канона, для его стада. И в 1-м тропаре 1-й песни молитвенное обращение, очевидно, от них: «Творящих твое успение просвети...».

Для лучшего прославления святого, когда бывает недостаточно слов для надлежащего выражения его величия, писатели Житий часто прибегали к известному приему сравнения. Этот прием нашел весьма широкое применение и в канонах. В Житиях, по самому существу дела, он применялся большей частью в конце, при апофеозе святого; здесь же, в канонах, он допускался всюду, хотя, главным образом, тоже в конце и именно в 9-й песни. В первом случае тот или другой вид добродетели или подвига прославляемого святого побуждает Песнописца по аналогии вспомнить о подобном же состоянии другого святого, особенно одного из упоминаемых в Священном Писании, и сравнением с этими святыми прославить воспеваемого. Выражения: «якоже другий Лазарь», «якоже другий Иов», «яко Илия великий», «якоже Иеремия», и особенно «якоже Даниил», «якоже трне отроки» — нередки в канонах. Последние два сравнения в большинстве случаев прилагаются к мученикам, когда их или бросают зверям (которые по схеме, конечно, не делают им никакого вреда, как львы Даниилу), или в раскаленную печь (где они, опять-таки по той же схеме, тоже остаются невредимы-

ми, как три Вавилонских отрока), что обыкновенно подгоняется к 7-й и 8-й песням канона.

Второй вид употребляется гораздо чаще и является почти обычным для заключительной части канона. Обычной формулой этого вида является такая: «совокупился с лики бесплотных, или апостолов, или мучеников, или преподобных», «счислился еси преподобным», «преподобно преподобная совершая, преподобным сочетался еси и всем избранным», «стал, яко ангел, со ангелы на небесех живя» и т. п.

Но особенно часто святой Песнописец пользуется предметным обозначением: «яко шипок», «яко солнце», «яко солнечный луч», «яко звезда», «яко луна», «яко утро», «яко крин», «яко кедр», «яко яблоня», «яко маслина», «яко избранная голубица», «яко избранная горлица», «яко ластовица», «яко жертва», «яко агнцы» и другие. Это обычные сравнения, которыми пестрят почти все каноны. Если мучеников или преподобных несколько, то обычны сравнения: «звезды небесныя», «свеща трехсветлая» (когда их трое), «светильники шестисветлые» (когда их шестеро); если мать с детьми, то она «яко голубица», «яко горлица», «яко ластовица с божественными птенцами»; если с одним сыном, то она «яко агница с агнцем», «яко юница с тельцем юным», «яко лоза с гроздием»; когда двое святых, как, например, святые мученики Косма и Дамиан (1 июля), Прокл и Иларий (12 июля), Флор и Лавр (18 августа), Маркиан и Мартирий (25 октября) и другие, то нередко сравнение «яко же сосцы церковныя, млеко проливающия исцелений» и т. д. В общем, нужно сказать, что все эти виды, особенно последние два, обычные для всех почти канонов, в общей массе довольно однообразны, но в отдельных канонах они постоянно варьируются разными дополнительными штрихами и риторическими фигурами.

Одним из последних элементов средней части житийной схемы является кончина святого и известное отношение к ней самого писателя. По житийной схеме, сама смерть святого есть своего рода торжество для него, его увенчание от Бога за труды и подвиги и большей частью сопровождается чудесами, благоуханием от тела, истечением благовонного мира, прославлением святого небожителями и т. д. То же самое мы видим и в канонах, причем относимая в Житиях ближе к заключительной их части кончина святого в канонах не имеет определенного места; как день праздника, она прославляется даже в самом начале. В канонах нередко можно видеть, как при усечении главы мученика мечом вместо крови появляется молоко с водою (9 апреля, мч. Евпсихия и др.); когда бросают святые тела мучеников в море, то морская пучина отказывается поглотить их и выносит куда-нибудь на берег богомольцам; почти всегда тела святых при кончине источают благоухание, а мощи — миро; иногда кончина мученика сопровождается каким-либо другим знамением, например, открытием источника живой воды, как при кончине мученика Василиска (22 мая) и др. На небесах их встречают сонмы святых ангелов, лики пророков и апостолов, соборы святителей, мучеников, преподобных и святых жен; все святые, по схеме, собираются к исходу их из тела (3 мая, мчч. Тимофея и Мавры, и. 9, тр. 3 и др.). У святого Песнотворца выработалась даже своего рода определенная формула, употребляемая весьма часто с разными незначительными вариациями, именно: «земля тело покрывает, источая

исцеления, небо душу со избранными принимает»; «земля кровь и телеса прият, небо — Божественныя души»; «земля, мучениче, погребением, небо же душею твоею освятися» и т. п. (6 февраля, преп. Вукола, п. 9, тр. 3; 8 февраля, вмч. Феодора Стратилата, п. 9, тр. 4; 19 февраля, апостола Архиппа, п. 7, тр. 3; 22 марта, сщмч. Василия Анкирского, п. 9, тр. 4; 10 апреля, мчч. Терентия, Помпия и др., п. 9, тр. 4; 18 мая, мчч. Петра, Дионисия и др., п. 9, тр. 4; 22 мая, мч. Василиска, п. 9, тр. 4; 12 июля, мчч. Прокла и Илария, п. 9, тр. 4; 30 октября, мчч. Зиновия и Зиновии, п. 6, тр. 2 и др.).

Наконец, мы должны отметить очень широкое употребление в канонах, как сказать, посмертного прославления святых. Обычно оно приурочивается к 9-й песни, к общему заключительному прославлению, но и помимо сего оно постоянно встречается в других местах канона, не имея определенного положения. Посмертное прославление святых само собою вытекает из самой задачи песнотворчества. Ведь Песнописец, как мы уже говорили, пишет канон для молитвенных целей; он должен не только изложить Житие святого или подвиги мученика, но и научить и умиливать молящихся, расположить их к подражанию святому. Поэтому он в значительной степени всюду вводит учительный элемент, почти постоянно указывает, как на результаты доброй жизни и святых подвигов, на памяти святых, дни страдальческой кончины, их торжества, праздники, в которые раки мощей святых, их храмы особенно подают обилие разнообразных чудес для молящихся и чтущих святых. Этими чудесами Бог явно прославляет Своих угодников по смерти и привлекает богомольцев, а люди прославляют святых чествованием их памяти, устройством им храмов, гробниц и т. д.

Третья, заключительная часть канона в большинстве обнимает одну 9-ю песнь, а иногда только последние 2—3 тропаря ее. Согласно схеме канона, 9-й ирмос содержит вообще прославление или похвалу Богоматери. В соответствии с этим песнотворцы, ставя ирмос 9-й песни нормой для своих тропарей, естественно, старались выдержать и тон ирмоса, обратив все почти первые тропари 9-й песни в общую похвалу святого, нередко с повторением того, что уже не раз упоминалось ранее. Здесь имеют почти постоянное место и указанные выше предметные понятия; здесь почти постоянно обращение и призыв к чтущим память или праздник святого — собрататься, прославить достойно празднуемого, причем само обращение довольно однообразно, например: «Станем в дому Господнем, прославим или ублажим святого мученика»; или: «Стецемся, вернии, созывает нас мученик»; или: «Составим священные лики, ублажим святого, всегда с безплотными лики веселящаяся». Здесь почти постоянно указание памяти святого, как такого дня, который сняет паче солнца, который просвещает всех чтущих его и т. д. Если в 9-й песни пять тропарей, то четвертый (если четыре, то третий) почти всегда содержит молитвенное обращение к святому от лица чтущих, прославляющих, ублажающих и вообще совершающих память. И эти обращения облеклись у святого Песнописца в своего рода определенные формулы с небольшими лишь вариациями: «Ты взят к обителям вечным, к стадом прелодобных причислен... с ними же поминай и нас, на земли поминующих тя»; или: «Ты почиваешь, идеже преподобных чины, соборы апостолов, мучеников, патриархов и всех праведных, с ними и нас помяни почитающих

тя»; «Ты собеседник ангелов, апостолов, мучеников... и нас поминай, блажащих свегоносную память твою»; «Ты с ликами патриархов, мучеников, апостолов, праведных и преподобных... с ними молися оставление согрешений даровати творящим память твою»; или: «Молися улучшить милость в день суда»; или: «Молим тебя, испроси нам спасение» и т. д. Иногда молитвенное обращение направлено к Иисусу Христу и обычно выливается в такие выражения: «Священными мольбами (такого-то святого), Христе, не отрини от нас милость и от злых избави»; или: «Христе, молитвами славных мучеников (имярек) просвети совершающих память их страданий» и т. д. Последний Богородичен выдерживает тот же характер 4-го тропаря, содержа большей частью молитвенное обращение к Богородице или от лица молящихся, совершающих память святого, или от лица самого автора канона. Эти молитвенные обращения напоминают подобные обращения же в Житиях и указывают на близость житийной схемы в схеме канонов. Вообще же о 9-й песни канонов святого Иосифа нужно заметить, что она из всех других песней поражает — в соответствующих тропарях — однообразием своего содержания, с некоторыми только вариациями в выражениях.

Такова примерно схема канонов преподобного Иосифа в честь разных святых. Хотя, как мы ранее замечали, эта схема не выдерживается целиком со всеми подробностями во всех канонах, но указываемые три части схемы с теми или другими деталями почти всегда налицо.

Подводя итог всему сказанному о содержании творений преподобного Иосифа, мы находим следующее:

1) Творения преподобного Иосифа в отношении содержания представляют два цикла.

2) Общий характер минейных канонов праздникам — торжественно-панегирический, святым — объективно-эпический; канонов Октоиха и Триоди — субъективно-лирический.

3) В содержании канонов праздникам и святым наблюдаются элементы: исторический, догматический и дидактический; в содержании канонов Октоиха и Триоди — те же элементы, за исключением исторического, или с очень малым количеством последнего и с прибавлением психологического.

4) Тон канонов самый разнообразный, начиная от самого высокого, панегирического до самого смиренного, покаянного.

5) Схема построения канонов в большинстве однообразна.

6) В содержании канонов первого цикла нет последовательного изложения жизни и деятельности того или другого святого, только констатируются отдельные моменты и подвиги с дидактическими приложениями и обращениями к покаянному чувству; в содержании канонов второго цикла нет последовательного, связанного психологического анализа душевных состояний, даются только отдельные переживания, нередко весьма глубокие.

7) Во многих канонах наблюдаются повторяемость и тождество содержания и настроения, повторяемость мыслей, целых тропарей, Богородичных.

8) При всем этом видно стремление автора к возможному разнообразию посредством комбинирования находящегося под руками материала, введения дополнительных, пояснительных и тому подобных штрихов, чем действительно он и достигает прекрасных результатов.

\* \* \*

В отношении формы творения преподобного Иосифа представляют собою обычный тогдашний тип церковных песнопений, составляемый по известным правилам гимнографии. Так писали преподобные Иоанн Дамаскин, Косма Маиумский, Феодор Студит, Феофан и др.

Долгое время церковная поэзия, эта, по словам К. Крумбахера, «загадочного рода литература», была предметом всевозможных споров и недоумений. Причина заключалась в том, что к рассмотрению и оценке произведений греческих песнописцев исследователи приступали нередко с предвзятыми взглядами. Они не отрешались от обычных требований метрической классической поэзии, и эти требования, как мерки, прикладывали к новым церковным произведениям. Само собою разумеется, что при подобных манипуляциях их ожидало разочарование, соответствия они не находили и решали, что эти произведения написаны прозой, что это не поэзия. Не проникая в законы, по которым составлялись церковные песнопения, они отрицали у них какие бы то ни было законы, оставляя им только одно полное своеволие автора. Даже сами греки долгое время только чутьем догадывались, что хотя церковные песнопения и не поэзия в обычном смысле (т. е. в смысле древнегреческой классической поэзии по правилам поэтической просодии), но и не обычная проза. Церковные песнопения есть действительно поэзия. 1830 год можно считать поворотным годом, когда первый луч света пролил на этот темный вопрос ученый грек К. Икономос. Потом в надлежащее понимание формы греческой церковной поэзии проник француз Монэ. Независимо от них работал в том же направлении кардинал Pitra. Но всех превзошли в познании мелодии и архитектоники строф Крист, Мейер, Стивенсон. После работ этих исследователей греческой гимнографии уже кажется несомненным то положение, что церковные песнопения, а следовательно, и произведения преподобного Иосифа, являются своеобразной поэзией, не имеющей почти никакой связи с квантитативной классической поэзией, а песнописцы есть истинные поэты. «Церковная поэзия, — говорит проф. А. А. Васильев, — возникла из новых принципов христианской религии под впечатлением ее чудодейственных побед, геройства и стойкости мучеников веры, под влиянием ее высших тайн. Отличительным признаком ее был полный разрыв по форме и содержанию с греческой традицией. Эта поэзия считала недостойным подражать древним образцам; она облекала новые предметы в новые формы; она была живым чувством живого народа, была кровь и дух от крови и духа христианских Ромеев»<sup>17</sup>. Последнее положение можно принимать с некоторым ограничением, так как христианское песнотворчество находилось в непосредственной связи со священной еврейской поэзией и на первых порах пользовалось псалмами и священными песнями из ветхозаветных книг, продолжало пользоваться и потом, внося из них в свои песнопения целые выражения. На почве этих священных песнопений деятельностью обновленного христианского духа и создалась церковная поэзия<sup>18</sup>. В основу ее было положено новое ритмическое строение стиха. Живой язык потерял тогда все различие долгих и кратких гласных; он мог различать только число слогов и тон (ударение) слов, и что слышалось и улавливалось в живой речи, то всецело было перенесено и в церковную поэзию. Однако творцы церковных песнопений

писали свои произведения не произвольно, как вздумалось бы каждому, но в полном строжайшем согласии с выработанными песнотворческой практикой и теорией правилами. Кардинал Pitra в 1867 году, изучая один из кодексов Барбериновой библиотеки (cod. Barberinum I, 150)<sup>19</sup>, обнаружил одно правило гимнографической теории, которое и открыло весь секрет византийского гимнографического искусства. Правило было надписано именем одного грамматика неизвестной эпохи — Феодосия Александрийца. Это правило, несмотря на свою краткость, уже имеет свою историю. Сам Pitra переводил его так: «Если кто хочет написать канон, пусть он определит, установит сначала род (строй, размер) ирмоса, потом пусть расположит, составит тропари, приспособляя к ирмосу число слогов и музыкальный тон и таким образом он достигнет цели»<sup>20</sup>. Некоторые из ученых возражали против такого понимания, указывая ошибку кардинала или в самом начале перевода — в определении значения ирмоса, или в конце самой фразы, считая неверным перевод греческого слова французским словом *but* и передачу этого слова как *melodie*, то есть что это музыкальный термин, означающий мелодию. Е. Vouvy, отвергая эти возражения как неосновательные, со своей стороны высказывает единственный серьезный, по его мнению, упрек переводу в том, что он «задевает ценность слова, которое не означает *du theme mode musical*, но согласие в ударениях (*avec des accèirts symétriques*)»<sup>21</sup>.

Собственно говоря, Vouvy не опровергает понимания Питрой основного закона византийской ритмики, но только уточняет выражение кардинала. Вся фраза Феодосия Александрийца можно перевести так: «Если кто хочет сделать (по-авторски — написать, сочинить) канон, то прежде всего должен приготовить ирмос как (основную) мелодию, пропеть его или только разделить известным образом, чтобы для автора были ясно раздельны звуки, интервалы и моменты времени, потом подвести к ирмосу тропари равнослоговые и равнотонные и цель сохраняющие (т. е. цели достигающие)». Стивенсон, подтверждая понимание Питрой и возражая Криту, делает верное замечание, что Феодосий Александриец, указывая песнотворцу вышеприведенное правило для написания канона, рекомендует ему не только мелодию ирмоса, число слогов и согласие в ударении, но само собою также и цель, которую песнотворец наметил себе в сочинении своего произведения<sup>22</sup>. Да иначе и быть не может. Всякий поэт, творя какое-нибудь произведение, несомненно ставит себе цель. Песнотворец, поставив себе цель и найдя подходящий сюжет, избирает ирмос, если есть подходящий из чужих, или составляет сам, если нет такого, а потом сочиняет тропари, соответствующие избранному ирмосу в отношении слогов и ударений.

Таким образом, на основании приведенного правила каждому творцу канонов предлежали собственно две задачи. Первая состоит в том, что нужно найти ирмос (с мелодией): или составить самому, или взять готовый. Вторая задача указывается словами *εἶτα ἐπαγαγεῖν τὰ τροπάρια τῷ ἱρμῷ*, то есть когда ирмос есть, нужно подвести соответствующие ему тропари. Таким образом, ирмос есть образцовая строфа для тропарей, есть норма, с которой они должны быть вполне согласованы в известных отношениях. Тропари должны сохранять одинаковое количество слогов с ирмосом и иметь тождество с ним в ударении. Так как подведение тропарей под ирмос требуется при соблюдении только указы-

ваемых этих двух условий, то в сущности τὸ ἰσοσύλλαβον и τὸ οὐρότονον есть два основных закона византийской церковной поэзии, два равных условия, одинаково необходимых для построения канона<sup>23</sup>. При тождестве тропарей с ирмосом в количестве слогов и ударений само собою наблюдается и тождество стихов. Или коротко сказать: тропари строятся по законам исосиллабизма и омотонии. Вот на этих принципах и построены все каноны преподобного Иосифа. Они почти всегда подобны, то есть писаны по известному образцу. Преподобный Песнописец брал готовые образцы-ирмосы из творений преподобных Иоанна Дамаскина, Космы Манумского и др. Обычно он брал ирмосы у одного автора и из одного канона. Например, канон на предпразднство Богоявления (3 января) писан на успенские ирмосы преподобного Иоанна Дамаскина.

Взяв за образец тот или другой ирмос, Песнописец подводил к нему по размеру свои тропари, соблюдая два указанные выше закона — исосиллабизм и омотонию.

В силу первого закона ирмос и подражающие ему тропари имеют одинаковое число слогов, воспроизводя в точности и самые остановки стихов; а в силу второго закона тропари воспроизводят все ритмические ударения ирмоса в одинаковом количестве.

Таким образом, в отношении формы произведения преподобного Иосифа удовлетворяют обычным требованиям церковной поэзии, соблюдая исосиллабизм и омотонию в тропарях и ирмосах<sup>24</sup>, нередко имеют рифму и почти всегда акростихованы, а в 8-й и 9-й песнях — почти всегда именем самого автора.

\* \* \*

Если современные исследователи новой литературы с большим смущением приступают к вопросу о языке того или другого автора, то тем более это должно чувствовать при изучении авторов древнего или среднего периода общей истории. Для этих авторов окончательной формой произведения была рукопись. С этой рукописи снимались копии, с них еще новые и т. д. И получилось, что все копии имели некоторые отличия одна от другой, так как самый способ передачи (списывание) вводил в текст грубейшие ошибки и исправления. Поэтому можно признать общим фактом, что копии в большинстве случаев дошли до нас в чрезвычайно несовершенном виде. И трудно, иной раз невозможно определить оригинал — так много принял он разных наслоений, столько испытал разных искажений, намеренных и ненамеренных. Один современный нам ученый-текстолог справедливо говорит о древних писателях, что «всякие тонкости стиля, словоупотребления, диалектические особенности их произведений безвозвратно исчезли»<sup>25</sup>. Что же после этого сказать о таких произведениях, которые сохранились только в богослужебных книгах, назначенных для общего употребления?

Выше мы говорили, что произведения преподобного Иосифа прошли буквально через тысячи рук переписчиков-ремесленников, нередко поразительно неграмотных (см., например, греческий Евхологий из собрания епископа Порфирия (Успенского), № 226 ЛПБ), которые к тому же иногда имели некоторую смелость вносить в текст поправки по своему усмотрению. При таком положении дела ясно, что не может быть никакой речи о стилистических деталях автора. При нашем весьма ограниченном круге изученных богослужебных рукописей часто встре-

чались самые разнообразные варианты одного и того же канона. И какой из этих вариантов должно признать оригиналом или самым близким к оригиналу, чтобы по нему судить о языковых особенностях автора? Поэтому наша речь о языке произведений преподобного Иосифа Песнописца по необходимости должна свестись к самым общим указаниям.

Мы уже говорили, что каноны преподобного Иосифа содержат в себе некоторое лексическое и стилистическое однообразие, что свидетельствует об одном авторе. Определяя частнее язык произведений преподобного Песнописца, мы прежде всего должны отметить его сравнительные с современниками и предшественниками простоту, точность, ясность. Внешним доказательством этого положения служит то обстоятельство, что каноны преподобного Иосифа никогда не были предметом изъяснения схолиастов как такие, словесная простота которых не затрудняла понимания. У преподобного Иосифа нет громоздких выражений, нет слишком искусственных форм, оборотов. Его язык скорее язык простой, живой священной прозы. Правда, и у него есть немало сложных слов. Но, вероятно, употребление этих сложных слов вызывалось у Песнописца нередко требованием законов ритмики, когда нужно было удлинить или укоротить слово на один или несколько слогов. Это особенно бросается в глаза в употреблении глаголов или сложных существительных с двумя-тремя предлогами или с частицами и предлогами. Нередко, по-видимому, ради указанной выше цели, Песнописец составляет новые слова от известных уже корней, прибавляя к ним предлоги и частицы.

Обобщая все сказанное относительно языка произведений преподобного Песнописца, мы заключаем, что его язык сравнительно простой, ясный, точный в определении догматических положений, богатый церковно-библейскими выражениями, оборотами, сравнениями, язык живой, образный и выразительный. Все указанные качества языка ярко выступают в канонах при чтении их, так что, читая эти каноны, приобретаешь какой-то механический навык без ошибки определять автора, несмотря даже на надписание и именной акrostих в 9-й или в 8-й и 9-й песнях канона, и в последних находишь только большее подтверждение своего предположения и суждения о языке.

*Отношение преподобного Иосифа к предшествующим и современным ему песнописцам и его место среди церковных песнотворцев*

Выше мы старались дать характеристику трудов преподобного Иосифа со стороны их содержания, формы и языка и тем самым характеризовали автора как песнописца. Но для полноты освещения последнего положения необходимо остановиться еще на одном вопросе — на степени подражательности или оригинальности этого писателя вообще. Этот вопрос весьма широк и требует для своего решения большой освещенности не только в произведениях преподобного Песнописца, но и вообще в произведениях церковных гимнографов, предшественников и современников преподобного Иосифа, и в произведениях святоотеческой — гомилетической и житийной — литературы. Не претендуя на полное решение поставленного вопроса, мы все-таки попытаемся дать некоторый ответ на него и отметить черты зависимости преподобного от предшествовавших песнотворцев.

Преподобный Иосиф не отличался оригинальностью ни в отношении формы, ни в отношении замысла и содержания, как, например, первые песнотворцы — преподобные Роман Сладкопевец, Иоанн Дамаскин или Косма Манумский. Форма песнопений тогда уже была дана и твердо зафиксирована в определенных рамках. Стихиры, трипеснцы, четверопеснцы, девятипесненные и восьмипесненные каноны — вот что имела тогдашняя гимнография, и она не выходила из твердо установившихся норм.

Содержание давалось согласно житийным, гомилетическим материалам и песнотворческим трудам предшественников и старших современников.

Преподобный Иосиф писал «подобны». Это уже само собою говорит о его подражании другим песнотворцам, произведения которых он считал для себя образцами. Мы говорили выше, что ирмосы для канонов он брал большей частью из творений святого Иоанна Дамаскина; по ним он писал свои тропари. Но в этом отношении связь еще чисто внешняя, узаконенная гимнографической практикой, касающаяся только формы — слогового и тонического размера произведения, и о другой зависимости еще ничто не говорит: она могла быть и не могла. Такая же чисто внешняя связь выразилась в составлении как отдельных канонов, так и целых произведений, например, в составлении Октоиха по чину творений преподобного Иоанна Дамаскина, как сказано в предисловии Октоиха Дерманского монастыря (1604 г.), в составлении Триоди по образцу труда преподобного Феодора Студита.

Но, помимо этого, у нас есть примеры более глубокой зависимости произведений преподобного Иосифа от трудов прежних греческих песнописцев, например, преподобных Романа Сладкопевца, Иоанна Дамаскина и других.

Итак, в общем мы имеем несомненные данные, указывающие на подражательность трудов преподобного Иосифа трудам бывших до него и современных знаменитых песнописцев. Какой же вывод можно сделать отсюда в отношении оценки преподобного Иосифа как песнописца? Имеем ли мы право дать на основании этого неблагоприятный отзыв о его песнотворческой деятельности? Конечно, нет. И вот почему.

Каждый писатель, церковный или светский, не обходится без влияния старших своих собратий, прежде живших или современных, своих или иностранных, заимствуя особенно на первых порах у другого писателя то фабулу, то манеру и т. п. Литературная критика вскрыла источники многих произведений такого знаменитого всемирного писателя, как Шекспир. У нас Пушкин и Лермонтов вначале были под влиянием Байрона и написали замечательные произведения. Таких примеров можно привести тысячи. И, однако, репутация Шекспира, Пушкина, Лермонтова и других от этого несколько не колеблется, и они не лишаются всеобщего признания. Так и здесь, в вопросе о преподобном Иосифе, тем более что мы не находим особенного буквализма в передаче чужих выражений и мыслей, напротив, везде замечаем стремление автора одинаковое содержание облечь в другую форму и представить в других выражениях. Во-вторых, мы должны помнить, что преподобный Иосиф воспитался, вырос и вращался в атмосфере библейских понятий, церковно-богослужебных образцов и представлений, выражаемых в церковной литературе и церковных песнопениях. Он мыслил, го-

ворил этими понятиями, образами, и не мудрено, что он нередко в содержании и в своих выражениях представляется одинаковым с тем или другим песнотворцем, особенно в песнопениях на одинаковые темы. Наконец, мы не должны забывать еще и того обстоятельства, что ко времени преподобного Иосифа церковная гимнография выработала и зафиксировала известные традиции этого искусства, пренебрегать которыми не мог ни один песнописец. Преподобный Иосиф должен был считаться с ними и был более, чем кто-либо другой, верен им. Но, уступая некоторым великим песнотворцам в оригинальности и нередко употребляя общее с ними содержание, он тем не менее был человеком большого гимнографического дара, с поразительной словесной гибкостью и умением разнообразил свою речь живыми образами, сравнениями и другими оборотами, равняясь великим предшественникам, кроме того, силою, глубиной и теплотою чувства действуя на исполнителей и слушателей песнопений простотою своей словесной конструкции и подкупающей искренностью, призывающей к душевной радости и бодрости, к сердечному сокрушению и умилению. Отсюда понятен тот восторженный отзыв о трудах преподобного Иосифа, какой дают его биографы, указывая, с одной стороны, на изящество его речи, ясность, стройность и правильность с точки зрения гимнографического искусства, а с другой — на влияние его песнопений на души самых разнообразных по духовному состоянию слушателей: «От людей ленивых бегут сон и леность, когда они слушают песнопения преподобного Иосифа. Стремящиеся к совершенной жизни находят в них дивное отдохновение; возмущаемые сердечными движениями укрощают смущение; радующиеся начинают плакать от полноты радости и восторга. Писатели почерпают в них сокровища для своих песней... Все народы переводят их на свой язык». И едва ли пустая риторика с заимствованным содержанием могла производить такое впечатление. Нет, мы видим всеобщее и вполне заслуженное к Песнописцу внимание, справедливо доставившее ему великую славу среди многих знаменитых песнотворцев. И представляя себе всю громаду его трудов со всеми теми качествами и особенностями, какие выше отмечены в содержании, форме и языке его творений, мы должны признать в нем одного из великих песнописцев Греческой Церкви и дать ему почетное место наряду с такими творцами, как преподобные Иоанн Дамаскин и Косма Манумский. Мы имеем два исторических памятника, которые лучше всего иллюстрируют наше положение. В греческом Типике Венецианского издания 1603 года есть одна глава: «Следует же знать и это, что если Минейя в память какого-либо святого имеет каноны разных творцов, то если есть канон господина Космы — он предпочитается. Если же господина Иоанна и других, то предпочитается Иоанн. Если же господина Феофана — предпочитается, ибо он должен предпочитаться сравнительно с другими. Если же господина Иосифа, то этот предпочитается из прочих творцов. Когда же их нет, то (предпочитаются) каноны господина Иоанна; когда же не бывают и эти, то каноны господина Феофана. Из всех же сих каноны господина Иосифа предпочитаются пред всеми остальными»<sup>26</sup>. Как бы мы ни толковали эти слова, ясно, что голос церковной практики, зафиксированной в такой богослужебной книге, как Типик, ставит минейные творения преподобного Иосифа очень высоко. Это же высокое место среди великих песнописцев Греции удерживается за преподобным Иосифом

и в таких сочинениях, которые можно признать своего рода методическими руководствами гимнографического искусства, указывающими образцовых канотворцев. В сборнике Погодина № 1578, находящемся в ЛПБ, в статье об именах дается любопытный совет «дерзающим» писать каноны по образцу канонов преподобного Иосифа. Суждение замечательное, показывающее, что наши русские руководители песнотворческого искусства считали преподобного Иосифа Песнописца в числе главных учителей этого искусства наряду с преподобными Космой Маиумским и Иоанном Дамаскином. Выше мы указывали несколько канонов в честь русских святых, в которых русские канотворцы являющимися его произведения и удерживающими, даже, может быть, бессознательно, именной акростих святого Песнописца в 9-й песни. Это само собою говорит о громадном песнотворческом авторитете преподобного Иосифа Песнописца и о глубоком уважении к нему в нашей Русской Церкви.

Академик И. В. Ягич, указывая в предисловии к издаваемым им древнеславянским Минеям XI в.— сентябрьской, октябрьской и ноябрьской, что большинство канонов в названных Минеях принадлежит преподобным Феофану и Иосифу Песнописцу, и последнему больше, чем первому, делает такое замечание: «Исключив труды этих песнописцев, трудно представить себе состав этих Миней; хотя не они положили основание Минеям, все же главная часть содержания внесена ими, т. е. взята из их песней»<sup>27</sup>.

Этот отзыв в отношении песенных канонов можно распространить на все служебные Миней всего года и другие богослужебные книги, такие как Октоих и Триоди. И можно сказать вместе с Ягичем, что трудно предположить состав наших служебных Миней и других богослужебных книг без трудов святого Иосифа Сицилийца — так все наполнено произведениями этого Песнописца. И Православная Церковь — Греческая и Русская — более чем тысячелетним пользованием трудами этого писателя утверждала и доселе утверждает за ним несомненно высокое место. Думается, что в этом тысячелетнем уважении дана и дается лучшая положительная оценка.

IX век, как мы уже указывали, был временем расцвета практики девятипесенного канона, особенно в песнотворческой деятельности святого Иосифа Гимнографа, но тот же IX век был и временем перелома. Это видно из того, что указываемые нами песнописцы IX в. — Иосиф, Феофан, Феодор Студит, Георгий, Климент и другие — употребляли и девятипесенные каноны, но более восьмипесенные. И практика, очевидно, более склонялась на сторону последних.

Чем было вызвано опущение второй песни? Ранее мы высказывали удивление тем, что чрез 100 или 150 лет после Иосифа Песнописца уже совершенно забыли и истинный характер содержания вторых песней, и причину их исключения. Первое мы все-таки могли восстановить на основании рукописного материала. Но проникнуть во второе мы совершенно бессильны; мы не знаем причины этого явления, но должны, на основании всего изложенного выше, решительно отвергнуть то предположение, какое высказывается обычно, что будто бы вторая песнь была исключена из-за своего несоответствия по содержанию торжественному характеру праздничных канонов. Нам думается, что причина эта не

была связана с тем или другим содержанием самой песни. А. И. Пападопуло-Керамевс в одной из своих статей отметил, что причина точно еще не известна<sup>28</sup>. С этим мы должны согласиться, по крайней мере, в пределах нашего материала.

Однако мы позволяем себе высказать такое предположение, которое, не указывая какой-либо определенной фактической причины, представляет это явление как церковно-бытовое. Мы уже говорили выше, что практику девятипесенного канона ввел в VIII в. преподобный Андрей Критский. После него в том же, VIII в. Иоанн Дамаскин и Косма Манумский создают другую практику — восьмипесенную, опустив из девятипесенного канона вторую песнь. Явились, таким образом, две практики — старая и новая. В IX в. между ними идет борьба. Великие песнотворцы этого века — константинопольцы Феодор Студит, Феофан, Георгий, Иосиф Сицилиец и другие — продолжают старую практику, но большее внимание оказывают уже новой, ибо пишут больше восьмипесенных канонов. Видимо, новая практика уже в IX в. начинает брать верх и, наконец, совсем вытесняет старую, так что к XII в. совсем забывается весь этот довольно продолжительный процесс борьбы и в памяти остаются только великие авторитетные родоначальники новой практики — Иоанн Дамаскин и Косма Манумский. Их пример освятил и оградил эту новую практику от каких-либо изменений и дал ей неоспоримое право и силу на дальнейшее существование. Прибавим к этому, что IX век был временем, если так можно выразиться, полного насыщения церковных служб разными трудами песнотворцев. Было составлено великое множество канонов, разных стихир, седальнов, тропарей, кондаков и т. п., так что церковные службы от постоянного пополнения подобными песнопениями могли бы разбухать до громадных размеров и требовать весьма продолжительного времени для исполнения. Отсюда являлась необходимость редакционного сокращения богослужебного материала или определенного выбора песнопений одних каких-либо авторов при составлении тех или иных богослужебных сборников для церковного употребления. В отношении песенных канонов стали оставлять в большинстве случаев по одному канону на церковную память, допуская исключение только для больших праздников и особо чтимых святых. Но так как с течением времени церковный календарь все разрастался и увеличивался, отчего почти на каждое число приходилось уже не по одной памяти, то и в этом случае, если помещать хотя бы по одному только канону на память, опять получалось бы излишнее и утомительное добавление. Последнее особенно чувствовалось при греческом церковном исполнении всего песенного канона — и рмосов, и тропарей — нараспев указанного гласа. Поэтому в начале каждого числа отмечали почти все дневные памяти, а службу излагали только в честь одного святого, большей частью стоящего на первом месте в церковном календаре, причем и здесь церковная практика вводила и старалась удерживать некоторые нормы, например, определенное число разных стихир, седальны и др. В этих же целях и канон стали употреблять в большинстве случаев только один, но и его стали брать именно в том сокращении, какое сделали в свое время Иоанн Дамаскин и Косма Манумский, то есть без вторых песней. Переписчики — эти почти единственные составители и редакторы церковных сборников, — помещая в последних восьмипесенные каноны, стали и прежде

составленные девятипесенные каноны писать уже прямо без вторых песней.

Когда утвердилась в песнотворчестве практика восьмипесенного канона, вытеснившая окончательно девятипесенный, — мы точно не знаем.

Практика девятипесенного канона, как видели, имела место, главным образом, в IX в. Песнотворцы X и XI вв., по-видимому, уже не употребляют ее. Наши данные по этому вопросу весьма ограничены. По-видимому, ни Марк Отрантский (см. его канон на Великую Субботу), ни Симеон Метафраст (см. его каноны преподобной Марии Египетской и умилительный в честь Пресвятой Богородицы на повечерии Великой пятницы), ни Василий Пегариотский (см. его второй канон на Введение), ни Георгий Скилица (см. его каноны великомученику Георгию, 23 апреля, и великомученику Димитрию Солунскому, 26 октября); ни Иоанн Мавропус, митрополит Евхаитский (см. его каноны трем вселенским Святителям, 30 января, Ангелу Хранителю, на Великую Субботу)<sup>29</sup> не писали канонов со второй песнью, хотя ее нужно было бы ожидать в канонах первых указанных двух песнописцев и в каноне Иоанна Мавропуса на Великую Субботу, как относящихся ко времени Великого поста и непременно располагающих к покаянию. Это лишний раз доказывает, что причина исключения второй песни заключалась не в характере ее содержания.

Следы девятипесенной практики сохранялись в церковном употреблении довольно долго. По крайней мере, на основании того обстоятельства, что текст большинства вторых песен сохранился в греческих, славянских и грузинских рукописях X—XI вв., мы имеем некоторое право сделать вывод о приблизительном пределе. Таким пределом можно считать XII век, до которого употреблялись в канонах прежде написанные вторые песни, а потом они уже исключались и окончательно утвердилось в церковной практике употребление восьмипесенного канона.

Правда, в нашем материале нередко приводились рукописи сравнительно позднего происхождения, но, вероятно, они имели более ранний оригинал, может быть, X и XI вв.

Сделаем окончательное обобщение.

Во-первых, песнописцы VIII в. и, главным образом, IX в., особенно преподобный Иосиф Гимнограф, писали девятипесенные каноны — среди многих восьмипесенных — на торжественные христианские праздники и памяти святых всего года, не наблюдая того, чтобы во вторых песнях канонов непременно сохранить характер ветхозаветного прототипа.

Во-вторых, вторые песни были исключены из канонов по неизвестной нам пока точно причине, может быть, ради порядка и экономии времени по примеру великих иерусалимских песнописцев — преподобных Иоанна Дамаскина и Космы Маиумского, но не потому, что они не подходили своим содержанием, будто всецело печальным и скорбным, к торжественности и радости христианских праздников.

И, наконец, в-третьих, нам неизвестно точно время смены одной практики другой.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Слово «подобен» здесь не берется в обычном церковном значении, прилагаемом, как известно, только к стихирам. Здесь этим выражением указывается только, что преп. Иосиф не пишет оригинальных ирмосов, а пользуется чужими и по ним составляет свои тропари.

<sup>2</sup> Иером. *Феофан*. Малое житие., гл. X.

<sup>3</sup> Там же, гл. XI.

<sup>4</sup> Там же, гл. XV.

<sup>5</sup> *J. Migne*. PG, t. 105, p. 965.

<sup>6</sup> Иером. *Феофан*. Цит. соч., гл. X: вызывают «умиление», убеждают «исповедовать свои согрешения».

<sup>7</sup> Миняя, служба под 4 апреля, канон.

<sup>8</sup> См., например, службу мч. Евплу под 11 августа, канон, п. 1, тр. 1.

<sup>9</sup> «Он ублажил прилежно лики мученик неисчетных» (Миняя, служба под 4 апреля, канон, п. 7, тр. 2).

<sup>10</sup> Епископ *Модест*. О церковном Октоихе. М., 1885, с. 100.

<sup>11</sup> Епископ *Модест*. Цит. соч., с. 14—18. (Срав.: Христианское чтение, 1831, с. 133—159).

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Архиеп. *Сергий*. Избранные жития святых. Владимир, 1893, с. 16—46.

<sup>14</sup> Там же, с. 385.

<sup>15</sup> Там же, с. 121.

<sup>16</sup> Там же, с. 198.

<sup>17</sup> *А. А. Васильев*. О греческих церковных песнопениях.— Византийский временник, 1896, с. 583—584.

<sup>18</sup> Проф. Е. Ловягин, возражая западным исследователям греческой гимнографии, считавшим церковно-христианские песнопения поэзией, отрицает добытые ими результаты, но признает, что церковные произведения представляют тоническую поэзию, имеющую тесную связь с пророческой лирой Давида (см. его акттовую речь «О форме греческих церковных песнопений», произнесенную в 1875 г.).

<sup>19</sup> *Pitra S. B.* Nymphographie de l'Eglise grecque. Roma, 1867, p. 31—32.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *E. Bouvy*. Poetes et Melodes, p. 271.

<sup>22</sup> *H. Stevenson*. Du Rythme dans l'Hymnographie de l'Eglise grecque. Paris, 1876.

<sup>23</sup> Проф. Е. Ловягин (см. его указ. акттовую речь) говорит, что «песнопения при равночисленности слогов в соответственных строках имеют и одинаковый напев» и что «слово *оротоуеу*, означая иногда иметь одинаковые ударения и иногда иметь одинаковые звуки музыки или пения, здесь имеет, по всей вероятности, последнее значение». По-видимому, Е. Ловягин ставит два условия в некоторую между собой подчиненную зависимость, и последнее — как результат первого; в сущности, условием составления канона он считает как бы только одно *ισοσφλλαβουνητα*. Но против этого говорит частица *και*, соединяющая два условия. Поэтому мы намеренно выразились, что правило выдвигает два равных условия, одинаково необходимых.

<sup>24</sup> Размер ирмосов и тропарей обозначается в рукописях особой пунктуацией. Следы ее есть и в древнеславянских рукописях. Например, приведем первый тропарь из канона святым мученикам Иакову и Азадану по Софийской рукописи № 199: «СЛАВОЮ И СВЕЛОСТЮ БОЖИЕЮ СЪПОДОБЛЪСЯ СЛАВЯЩИМЪ БЛАГОЧЪСТЬНО СИЮ СВЕТОНОСЬНУЮ ВАМ ПАМЯТЬ ОТ ТЪМЫ ГРЕХОВЪ СТРПЦЯ ИЗБАВИТА».

<sup>25</sup> *Б. Томашевский*. Писатель и книга, с. 9.

<sup>26</sup> Проф. *М. Скабалланович*. Толковый Типикон, 1910, с. 489.

<sup>27</sup> *И. В. Ягич*. Памятники древнерусского языка. Т. 1, с. LXXII.

<sup>28</sup> Византийский временник, 1906, т. XIII, с. 484.

<sup>29</sup> Особенно следовало бы обратить внимание на последнего. Он много подражал Иосифу Гимнографу в песнотворческой манере, в частности, в употреблении именного акростиha в 9-й песни. Он много писал канонов в честь Господа Иисуса Христа, Богородицы, Иоанна Предтечи, Святителя Николая, преподобного Иосифа и др. Тексты этих многочисленных канонов находятся в рукописях Венской библиотеки, описанный, к сожалению очень кратко, Лямбецием и Янингом. Есть ли там в канонах вторая песнь, мы не знаем, так как лишены всякой возможности ознакомиться с текстом рукописей. Но доступные нам его каноны свидетельствуют о восьмипесенной практике.

*Монахиня ЕЛЕНА*

## ПРОФЕССОР ПРОТОИЕРЕЙ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ (1871—1944)

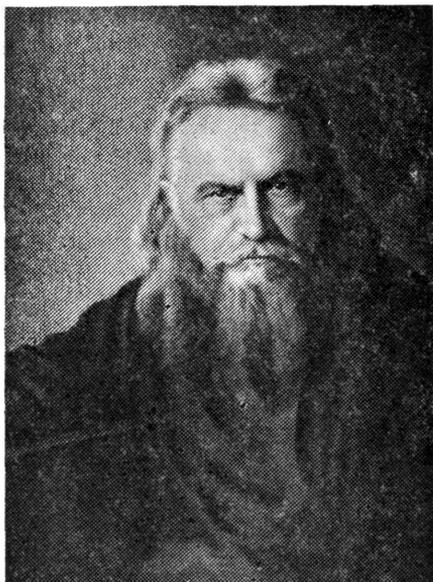
ОТ РЕДАКЦИИ

В русском православном богословии труды протоиерея Сергия Булгакова занимают совершенно особое место. Ввиду того, что большая часть из них написана была в эмиграции, нашим богословам они мало известны. За рубежом эти труды представляются как весьма значительный современный вклад в православное богословие. Особенно часто на богословские концепции протоиерея Сергия Булгакова ссылаются современные экуменические деятели. Необходимо знать, что некоторые богословские концепции протоиерея Сергия Булгакова не только расходятся с православным догматическим учением, но и осуждаются. Известно мнение по этому вопросу Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Сергия (Страгородского). Богословы Русской Православной Церкви, несомненно, со временем дадут обоснованную оценку всей системе богословских взглядов протоиерея Сергия Булгакова.

В сочинениях протоиерея Сергия Булгакова находится много новых интересных богословских понятий, и поэтому нашим богословам настоящая статья поможет живее представить себе сложный жизненный путь протоиерея Сергия Булгакова, формирование его богословских взглядов. В статье мало критических оценок богословских взглядов протоиерея Сергия Булгакова, но его жизненный путь и богословские искания показаны очень ярко. Протоиерей Сергий Булгаков любил Россию и Русскую Православную Церковь, и его духовное влияние на его окружение хорошо показано в статье. Мы надеемся, что данная работа поможет нашим современным богословским и экуменическим деятелям систематически познакомиться с большим ученым наследием покойного протоиерея Сергия Булгакова. Его яркий философский талант и отсутствие школьной семинарской подготовки способствовали возникновению оригинальных богословских идей, которые выходили за рамки общепринятых церковных понятий. Эта работа приготовлена автором в связи с сорокалетием кончины протоиерея Сергия Булгакова.

М. А.

## ПРЕДИСЛОВИЕ



Протоиерей Сергей Булгаков, профессор догматического богословия в Православном Богословском институте в Париже, доктор церковной истории — православный русский мыслитель и богослов XX в.

Пройдя в молодости сложный путь идейных исканий, после углубленного изучения философии, основ культуры, истории религий и сущности первохристианства, Булгаков определил свое духовное призвание в священстве. Оно стало центром его жизни, стимулом его духовного восхождения. Черпая творческое вдохновение в богослужении, слове Божиим и в традиции Православной Церкви, он оставил богословское наследие, посвященное основным христианским проблемам.

Наравне с богословскими трудами он вел многогранную экуменическую деятельность: был одним из инициаторов и энергичных организаторов экуменического движения среди англикан и протестантов, пламенным проповедником, плодотворным писателем в области важнейших экуменических проблем.

Несмотря на свою напряженную духовно-интеллектуальную работу, протоиерей Сергей Булгаков был всегда обращен к миру, к его духовным, культурным и практическим нуждам, чутко реагировал на человеческие страдания. Это особенно ярко выразилось в годы второй мировой войны. Живя в Париже, занятом фашистами, лишившими его голосовых связок, он не волновался за свою личную судьбу и готов был перенести любые страдания, которые выпадут на его долю. Но отзывчивое сердце отца Сергея с великим трудом переносило страдания людей, обреченных фашистами на гибель. И он вдохновлял своих духовных детей на самоотверженное служение страждущим людям. Его духовная дочь — мать Мария (Елизавета Юрьевна Кузьмина-Караваева) вместе со своим юным сыном Юрием, друг и сподвижник, духовный сын отца Сергея — священник Дмитрий Клепинин отдали все свои силы, всю свою самоотверженную любовь и энергию на защиту людей, и особенно детей, от злодеяний фашизма. Они бесстрашно боролись — наравне с участниками французского Сопротивления — вплоть до своей героической смерти в фашистских лагерях.

Поэтому с глубоким удовлетворением воспринят людьми доброй воли вышедший 7 мая 1985 г. «Указ Президиума Верховного Совета СССР о награждении орденами и медалями СССР соотечественников, участвовавших в антифашистской борьбе во Франции в годы второй мировой войны». Среди награжденных (посмертно) за мужество и отвагу, проявленные в этой борьбе, орденом Отечественной войны II степени отмечена мать Мария — Елизавета Юрьевна Кузьмина-Караваева.

Протоиерей Сергей Булгаков с напряженным вниманием следил на протяжении всей войны за ходом событий на Отечественном фронте, горячо молился о благополучном спасении своей Родины, переживал с искренней радостью и патриотическим подъемом ее ратные успехи. Но не суждено ему было дожить до великой Победы: он скончался за 9 месяцев до конца войны.

## 1. Детство. Истоки формирования личности и духовного призвания

Детство — это неповторимый, ни с чем не сравнимый период человеческой жизни, когда чистая душа доверчиво открыта благодатным воздействиям Духовного Мира и непосредственно воспринимает красоту и любовь. Впечатления и переживания детства часто предопределяют будущее направление и содержание человеческой жизни. Это особенно типично для глубоких и незаурядных натур.

Протоиерей Сергей Николаевич Булгаков родился 16 июня (стар. ст.) 1871 г. в древнем историческом городке Ливны Орловской губернии, расположенном на высоком берегу реки Сосны. Его отец — протоиерей Николай Васильевич Булгаков — был кладбищенским священником в Ливнах и принадлежал к исконному священническому роду. Отец Сергей унаследовал «левитскую» кровь шести поколений, восходящих примерно к эпохе Иоанна Грозного.

Отец Николай был смиренным и скромным священником, прослужившим 47 лет в своей кладбищенской бесприходной церкви с каждодневным служением, на панихидные гроши вскормившим и воспитавшим всю семью (семь человек детей, из которых осталось в живых только двое). В молодости он учился в семинарии. Главным достоинством отца Николая была его добросовестность и ответственная точность во всех делах.

Мать отца Сергея — Александра Косминична Азбукина — любила читать, особенно стихи, но по причине недостаточной образованности круг ее знаний был ограничен. В основном ее силы и время были посвящены семье.

Родители отца Сергея были проникнуты церковной верой с простотой и наивной цельностью, которая не допускала никакого вопроса и сомнения, а вместе с тем никакой вольности и послаблений. Типикон был домашним уставом в постах и праздниках, богослужениях и молитве. Дети любили храм и благолепную красоту богослужений.

Отец Сергей унаследовал от матери поэтичность и окрыленность души, но у него духовный полет был неизмеримо высшего порядка и граничил, можно сказать, с вдохновенным пророческим духом.

Соединение в его натуре контрастных свойств характера, наследственных по отцовской и материнской линиям, проявлялось в видимой внешней замкнутости и даже суровости отца Сергея, вызванной, по существу, лишь врожденной застенчивостью, под которой скрывались искренняя теплота и чуткость сердца. Эта деликатная застенчивость явилась впоследствии причиной того, что отец Сергей, принявший священство исключительно ради служения, то есть по преимуществу совершения литургии, был лишен своего собственного храма на протяжении всего своего пастырского служения. Он всегда сослужил архиереям или настоятелям, иногда имел лишь случайные службы, но во всяком случае не в великие праздники. Он никогда «не знал церковной заботы со стороны епископов» относительно его постоянного места служения. И это положение было для него «самым тяжелым крестом и скорбью на путях священства» (315, с. 53—54).

С другой стороны, благодаря природному сочетанию ответственности, открытости и благодатных озарений отец Сергей никогда не шел ни на какие компромиссы в своем богословствовании и проповеди, в которых он с одинаковой силой проявлял свободу духа и благоговение перед Богом, смирение и дерзновение. В этой области он был поистине неутомимым борцом и глашатаем, призывающим Церковь не оставлять «первой любви своей» и «творить прежние дела», чтобы «не сдвинул Господь свечильника ее» (Откр. 2, 4—5). Все богословие отца Сергея есть пламенный призыв к преодолению теплохладности, рутины и духовного рабства, призыв к возрождению в Церкви и в жизни огненного духа и мужества первохристианского, высоких традиций мудрости и свободы патристической эпохи, призыв к глубокому пониманию смысла истории и культуры, которые должны активно соучаствовать в приуготовлении и встрече грядущего Царства Христа.

Поэтому так близок был отцу Сергию святой Иоанн Богослов — Апостол любви и «сын громов». Всей своей жизнью, богословским творчеством и церковным служением отец Сергей осуществлял слова апостола Павла: «Духа не угашайте» (1 Фес. 5, 19). И этот огонь, и свет, и любовь были зажжены еще в детской душе Сергея в Ливенской церкви и сокровенно жили в нем на протяжении всей его жизни.

Отец Сергей развился и вырос под кровом Сергиевского храма, который он полюбил всем сердцем, вдохновляясь его красотой, и это навсегда определило его природу. Этот храм сохранился еще с давних времен татарских нашествий, когда в Ливнах была крепость. Он представлял собой остаток старинного монастыря и был построен в древнем стиле наподобие удлиненной базилики. «Сергиевская церковь была прекрасна, — вспоминает отец Сергей, — тихой и смиренной красотой... Вокруг — колокольни с разными звонами, ближними и дальними. Это была благородная музыка, которую освящался воздух и неприметно питалась душа» (315, с. 10). Эта церковь была для отца Сергея «родиной его родины, ее святыней». Здесь неприметно для него самого зародилось в нем духовное призвание. С раннего детства благочестивый, он впитывал духовное благоухание церковных богослужений, особенно литургии, прикасался в моменты благодатных озарений к мистическому опыту Церкви. И эти неизреченные переживания хранились в сокровенных глубинах его души, лишь временно приглушаясь в юношеский период его жизни, чтобы с новой силой властно зазвучать впоследствии и заставить его навсегда вернуться в лоно Церкви.

В его памяти сохранился светлый образ отца, совершавшего с детским восторгом таинство Евхаристии в Пасхальную ночь, запечатлелось в сердце пение двух ливенских «столпов церковной эстетики» — прекрасного благородного баса и музыкального задушевного тенора. Его детская «душа уходила тогда в небеса, горела, горела и трепетала в Божественном сиянии; Премудрость Божия смотрела в душу во Славе Своей» (315, с. 13).

А много, много лет спустя сам отец Сергей оставлял неизгладимый след в душах молящихся в храме Сергиевского подворья в Париже, когда служил утреню и литургию в Пасхальную ночь, сияющий, вдохновенный, устремленный всем существом к Воскресшему Христу.

Вспоминая рождественские и крещенские службы в Ливнах, холодную церковь, мороз и звезды, отец Сергей пишет: «Словно хоровод не-

бесных светил, зажжены были в душе эти звезды, и они не могли погаснуть, ...но всегда они звали к Небу» (315, с. 16—17).

Так неистребимо входили в душу Сергия вдохновенные религиозные переживания детства, определившие навсегда его священническое призвание.

Детство отца Сергия отмечено и рядом других впечатлений и чувств, которые ярко отразились в его богословском творчестве. В Сергиевском храме в праздник Успения Божией Матери благодетельный мальчик вдыхал благоухание от гроба Пречистой вместе с ароматом возложенных на него цветов. Он «любил и чтил больше всего в жизни некричащую, благородную скромность и правду, высшую красоту и благородство целомудрия» (315, с. 8). И эта чистота, впитанная глубинами детской души, позволила отцу Сергию впоследствии создать замечательные по своей духовной и художественной красоте образы Пречистой Девы Марии и святого Иоанна Предтечи, раскрыть во всей полноте и силе подвиги их смирения и целомудрия: «Купина Неопалимая» (164) и «Друг Жениха» (165).

«Ничего у нас не было в детстве из области культуры,— вспоминает отец Сергей,— ни музыки, ни другого искусства, которого так жаждала душа. Но она была полна, потому что все дано было в церкви, истина через красоту и красота в истине» (315, с. 15).

«Вместе с церковью я воспринял в душу и народ русский..., как свое собственное существо,— пишет отец Сергей.— Родина — святыня для всякого..., она всегда дорога и прекрасна. И моя родина есть прекрасный дар Божий, благословение и напутствие на всю жизнь... Поистине родину можно — и должно — любить вечною любовью. Это не только страна, где мы впервые вкусили сладость бытия; это — гораздо большее и высшее; это страна, где нам открылось небо, где нам виделось видение лестницы Иаковлей, соединяющей небо и землю» (315, с. 8, 14, 23). И это видение стало первоисточником, из которого зародился впоследствии одухотворенный труд отца Сергия, посвященный Ангельскому миру, под заглавием «Лествица Иаковля» (183).

«Образ существования человека дается в его рождении и родине..., — утверждает отец Сергей.— Нужно особое проникновение и, может быть, наиболее трудное и глубокое, чтобы познать самого себя в своей природной индивидуальности, уметь полюбить свое, род и родину, постигнуть в ней самого себя, узнать в ней свой образ Божий» (315, с. 7). И отцу Сергию дано было осуществлять это на протяжении всего подвига его жизни.

Укорененность отца Сергия с самого детства в русской действительности, в стихии Православия и русской жизни создали ту «почвенность», которая всегда характеризовала личность, жизнь, пастырское служение и творчество отца Сергия. «Здесь я определился как русский сын своего народа и матери русской земли, которую научился чувствовать и любить на этой горке преп. Сергия» (315, с. 15).

Мальчик Сергей жил в благодатной атмосфере дома, как будто продолжавшего собою храм; он с детства почувствовал неразрывную связь между религиозным исповеданием и его осуществлением в личной и общественной жизни. Вдохновение на этом пути он черпал в действиях отца, деда и в подвигах людей первохристианской эпохи, которая навсегда осталась в центре его внимания и любви. И это наложило не-

изгладимый отпечаток на весь внутренний облик отца Сергия — мужественный и стойкий, дерзновенный в вере, детски доверчивый по отношению к Богу, всегда смиренно и добровольно приемлющий Его святую волю, безгранично любящий и преданный Христу, пламенный, с духовно-орлиным полетом, возносящим его к созерцанию и постижению тайн Божественной жизни.

Вместе с идеалами первохристианства отец Сергий с ранних лет впитал и образы православной святости, прежде всего, преподобного Сергия Радонежского в его простоте и смирении, соединенных с горением и дерзновением. Именно эти черты унаследовал отец Сергий от своего духовного покровителя. Горение, смирение и дерзвонные духа неизменно сопутствовали ему на протяжении всего творческого пути и пастырского служения. Невозможно забыть его вдохновенные проповеди в храме и доклады на различных конференциях, его лекции на апологетических курсах, беседы на религиозных семинарах и те мгновения, когда явно ощущалась нисходящая на него Божественная благодать. Речь отца Сергия лилась тогда огненно, вдохновенно, с невыразимой поэзией и духовной силой, раскрывая глубины и богатства Божественного Мира; в такие минуты менялся даже тембр его голоса, приобретавшего звучание неземной красоты.

Наряду со смирением и горением великого угодника Божия аввы Сергия мальчик возлюбил и святость его общественного подвига, осознал его духовную мудрость в созидании русского национального единства. От него Сергий научился «народолюбию»; подвиги преподобного пробудили в нем первые переживания «социального покаяния». «Себя мы чувствовали все-таки привилегированными, как бы ни было в действительности скромно наше существование,— вспоминает отец Сергий свое детство,— и это сознание вносило острое чувство стыда и социального покаяния, хотя и бессильного... Народничество Сергия зародилось именно здесь» (315, с. 14—15). И поэтому неудивительно, что в юношеские годы, в поисках нравственных и общественных идеалов, Сергий Николаевич посвятил свои силы социальной проблематике.

Благодаря сочетанию мистических озарений, накопленных еще с детства, с интеллектуальной силой отец Сергий умел разграничить и сочетать в своем творчестве, с одной стороны, Божественные тайны, непостижимые для тварного человеческого сознания, которые он благоговейно относил к апофатическому богословию, и с другой стороны — проблемы, доступные человеческому постижению, то есть принадлежащие к области катафатического богословия, которые, с его точки зрения, подлежат свободному интерпретированию в Церкви, но обязательно в полной согласованности со словом Божиим, Священным Преданием и учением Церкви.

Для мальчика Сергия вся любимая им церковная жизнь была обрамлена жизнью природы. Благодаря этому он воспринял навеки свод небесный, распростертый над землей, и навсегда запала в душу тема — Небо и земля, Бог и мир, развившаяся впоследствии в целую богословскую систему «Богочеловечество», в основу которой была положена идея Премудрости Божией.

Воспоминания, связанные с детским узрением Софии, Премудрости Божией, лучше всего выразить словами самого отца Сергия: «При-

рода в Ливнах являлась царственно, тихо и прекрасно и приносила поэзию душе, будила в ней ее грезы. Как царица София, она являлась мне, вдохновляя и не объясняя, лаская и не утрашая, сокровенная в своей Красоте и прекрасная Ею. И детская душа навсегда услышала, узнала, возлюбила и отдалась этому видению. И все эти детские радостные грезы были осены небесной музыкой церковного звона. Наши Ливны были для меня Китежем» (315, с. 11).

В Сергиевской церкви душа маленького Сергия дышала красотой. Эта церковь несла в себе следы старинного стиля: «голубая с белыми колоннами, древняя ее часть была трогательная своей интимностью и прелестью; она и была — Сергиевская, и к ней была пристроена главная часть, с престолом Успения... Я не знал и не понимал тогда, — вспоминает отец Сергий, — что это был столь же Софийный храм, как и Успенский собор в Лавре; я не знал тогда, что я получил имя, был крещен и духовно рожден в Софийном храме, причтен к лику служителя Софии, Премудрости Божией... Я не знал, что все мои вдохновения, которым в будущем суждено было развиваться в целую богословскую систему, в корне своем были всеяны в душу Промыслом Божиим в этом умильном храме. Только теперь, в старости, я постигаю этот дар Божий» (315, с. 12). «Здесь я принял в сердце откровение Софии, здесь в мою душу была вложена та жемчужина, которую искал я в течение всей своей жизни, искал умом и сердцем, больше умом, чем сердцем, и когда обрел, то узнал ее, как сокровище, данное мне, как дар Божий в духовном моем рождении» (315, с. 13).

Эти воспоминания отца Сергия показывают, как незримо подготавливалась в нем с детства почва для богословия, неразрывно связанного с идеей Софии.

Таким образом, тема Софии не была философским или богословским вымыслом отца Сергия. Она была воспринята им как данность от Бога и как заданность перед Ним, которую он со всей ответственностью, усердием, смирением и дерзновением осуществлял на протяжении всей своей жизни.

Но это осуществление требовало от него непрерывного трудного подвига духовной борьбы, так как его учение о Софии подвергалось и до сих пор подвергается острой критике. И эта неизбежность борьбы ложилась непосильной тяжестью на душу отца Сергия, который — по наследственности от отца — был к ней не приспособлен и не расположен. По поводу такой вынужденной, но необходимой богословской самозащиты он писал: «Я всегда чувствую это как тяжелую, на меня извне как бы наложенную необходимость, связанность, бремя. Мне труден мой удел» (315, с. 19).

Совершенно особое место в детстве отца Сергия занимали переживания, связанные с откровением смерти. «Смерть была наша воспитательница в этом доме; как много было в нем смерти...» (315, с. 20). Прежде всех умер от паралича дедушка Сергия с материнской стороны — Косма Сергеевич Азбукин, чистый и благообразный старец, с ясным любящим сердцем и каким-то прирожденным духовным достоинством. Он был педагогом, хотя и светским, но до дна церковным. В своей жизни был безупречен и строг. Оставшись один, он посвятил себя всецело воспитанию дочери Саши — матери отца Сергия. Внуков он любил безгранично, но Сергия меньше, чем старшего его брата, из-за

его видимой суровости (которая на самом деле была застенчивостью). Он был как патриарх. С его кончиной смерть впервые вошла в детское сознание будущего богослова.

Умерли два любимых брата — Миша и Коля — и другие родные и близкие. Смерть младшего Миши, робкого и кроткого ребенка, погибшего от чахотки, была «святой и прекрасной». «Как ангел он был послан отряхнуть сокровище своей смерти в мою душу пред тем, как уйти из мира... — пишет отец Сергей. — Но самая тяжелая рана была смерть Коли, прелестного, умного, одаренного мальчика в пятилетнем возрасте, общего любимца. Никогда не могу забыть этой кончины...» (315, с. 20—21).

Воспоминания о похоронах усопших овеваны духовным светом в душе отца Сергия: «Хорошо в Ливнах хоронили... И прежде всего никакого страха перед смертью... Особое вдохновение смерти входило в дом... Софийно хоронили: печать вечности, торжество жизни, единение с природой: земля еси и в землю отыдеши...» (315, с. 18).

Эти переживания смерти в период детства вошли в самые глубины души одухотворенного мальчика и позволили отцу Сергию впоследствии с глубокой искренностью назвать смерть не уничтожением жизни, а сокровенным «актом жизни». «Смерть, как момент в диалектике жизни, должна быть понята в свете грядущего воскресения, восстанавливающего прерванную жизнь, и в связи с тем неумирающим началом в человеке, которое живет и в загробном состоянии» (313, с. 383). Неудивительно поэтому, что проблеме смерти посвятил отец Сергей ряд своих вдохновенных произведений: «Проблема условного бессмертия» (277), «Софиология смерти» (384) и другие.

Переживания и постижения смерти вместе с безграничной любовью к Спасителю, захватившие душу отца Сергия с раннего детства, стали источником его обращенности к Грядущему Христу, его «эсхатологичности», которые нашли свое окончательное воплощение в глубоко разработанных им проблемах апокалиптики, грядущего «тысячелетнего Царства Христа» на земле, Парусии и эсхатологии с ее всеобщим воскресением и преображением мира в жизни будущего века, когда «будет Бог все и во всем» (1 Кор. 15, 28): «Невеста Агнца» (313), «Апокалипсис Иоанна» (321) и т. п.

Так сложилось детство отца Сергия, заронившее не одну жемчужину в его чистую и благородную душу, жаждавшую целомудренной Любви, Истины и Красоты.

## 2. Отрочество. Юношеские искания. Утрата веры

Воспитанный в благочестивых традициях пастырской семьи, одаренный отрок Сергей поступает в возрасте 10 лет в Ливенское четырехклассное духовное училище, а в 1884 г. — в Орловскую духовную семинарию. Здесь его ожидал религиозный кризис, положивший начало его трагической судьбе в течение многих лет.

Рано развившийся духовный и интеллектуальный критицизм его не удовлетворяется семинарской апологетикой. Встающие в процессе обучения религиозные вопрошания не находят убедительных ответов. Интеллектуальный примитивизм и формальная религиозность раздражают, становятся невыносимыми для правдолюбивого мальчика, обладающего

горячим сердцем и живым умом. Поэзия детских религиозных переживаний вытесняется прозой семинарской жизни. Отрок Сергей духовно томится, видя несоответствие между окружающим его образом религиозной жизни и его личными духовными и культурными запросами и идеалами. Свободолюбивый и искренний, он не может и не хочет мириться с «обывательством и духовным порабощением, которые изнутри проникали поры церковности, его окружавшей» (315, с. 26). В его душе растет потребность борьбы с религиозным формализмом семинарской жизни, с принудительным обрядовым благообразием. Продолжительные церковные службы уже не вызывают в его душе мистических переживаний, они утомляют, будят внутреннее противление и постепенно уводят от веры.

Вместе с тем возвышает свой голос и юная гордость, которая не хочет «разделить общий образ бытия, не хочет стать как все» (315, с. 26). Внутренний разлад все углубляется и переходит в религиозный кризис. Духовно цельный и мужественный, не мирящийся с компромиссами совести, 17-летний Сергей приходит к бесповоротному решению «бежать из семинарии, не откладывая и без оглядки» (315, с. 35), бежать в светскую сначала среднюю, а потом и высшую школу, где он сможет идейно служить людям, приобщаться к высотам человеческой культуры. Юный Сергей еще не в состоянии осознать, что в детстве его вера обогащалась благодатными озарениями и утверждалась на стихийно-мистических и эмоционально-эстетических началах, а не являлась прочным религиозным мировоззрением. Ему недостает того глубокого и живого, личного религиозного опыта, который дает непоколебимое и достоверное знание о Боге, более убедительное и непреложное, чем любые интеллектуально-логические доказательства. Надо пережить во всей глубине эту личную встречу с живым Богом, чтобы до конца постигнуть ее несокрушимую силу. Сергей еще не понимает, что с подвигом веры должно сочетаться и доверие к Промыслительной Любви Божией, не позволяющее «бежать» от трудностей и испытаний, а требующее мужественно и долготерпеливо бороться с ними в добровольном принятии воли Божией даже тогда, когда смысл испытаний еще не понятен. Этот смысл раскрывается в результате любви и доверия к Богу, в процессе внутренней борьбы, молитвенного единения с Богом и духовного возрождения. Сергей слишком горд и юн, чтобы постигнуть, что смирение перед Богом является не слабостью человека, а его духовной силой, которая увенчивается стяжанием благодати Святого Духа.

Итак, Сергей принимает решение уйти из семинарии. Однако на пути реализации этого плана сразу встают большие трудности: для родителей, и особенно для отца, это — глубокая драма; в семинарии стараются удержать одаренного юношу перспективами дальнейшего обучения в Духовной Академии. Но Сергия никто и ничто не может остановить. Будучи убежденным в своей правоте, подстрекаемый юным эгоцентризмом и свободолюбием, он непреклонен в своем решении. Нарушение намеченного плана расценивается им как малодушие и недопустимый компромисс. Идя на все жертвы, он, наконец, порывает в 1888 г. с семинарией и поступает в Елецкую гимназию, которую заканчивает через два года.

Этот период отмечен жгучей потребностью познания Истины и общения к культурной жизни, которой он был лишен в детстве и в се-

минарии. Но культура и доминирующее мировоззрение молодежи той эпохи характеризуются атеистическим гуманизмом с его самоутверждением человека, культом «научности», материалистическим миропониманием и остротой социально-политической проблематики. Попадая в вихрь этих новых течений и не имея религиозно-культурной закалки, юноша окончательно отрывается от родной почвы. Влекомый живой критической мыслью, склонный к науке и социальным идеалам, он с воодушевлением воспринимает настроения, господствовавшие в кругу молодой русской интеллигенции, увлекается идеей прогресса и становится непримиримым антимонархистом. Но от духовного порабощения юношескими увлечениями его удерживают врожденная одухотворенность, моральная принципиальность и пламенная любовь к литературе и искусству. Поистине, спасает его Бог, «испытующий сердца и внутренности» (Откр. 2, 23), зрящий скрытые корни веры даже в неверии Своего блудного сына и провидящий его будущее возвращение в Отчий Дом.

Понять сущность своеобразного неверия Сергея Николаевича, вникнуть в его юношеское мировоззрение и духовные переживания помогает его собственный самокритичный анализ, осуществленный в последние годы жизни. «Я оказался отрочески беспомощен перед неверием и в наивности мог считать (на фоне, конечно, и своего собственного отроческого самомнения), что оно есть единственно возможная и существующая форма мировоззрения для «умных» людей. Мне нечего было противопоставить и тем защититься от неверия. При этом те, довольно примитивные способы апологетики, вместе с не удовлетворявшими меня эстетическими формами, способны были содействовать этому переходу от Православия к... нигилизму. Словом, он совершился в какой-то кредит, умственно безболезненно, ребячески. Вероятно, я сразу испугался твердыни «научности», а вместе с тем сразу почувствовал себя польщенным тем, чтобы быть «умным» в собственных глазах. В этом была своя правда и честность, искание истины, хотя и беспомощное и ребяческое. Я сдал позиции веры, не защищая. Впрочем, моя вера и не была никогда ранее (да и не могла быть по моему возрасту) таким мировоззрением, которое допускало бы для себя и интеллектуальную защиту. Она была для меня жизнью, мироощущением, гораздо больше, чем учением, хотя, конечно, Святое Евангелие, некоторые жития святых (например, Марии Египетской) трогали сердце и исторгали из него сладкие звуки. Однако это был мой переход не от веры к неверию, но от одной веры к другой, имеющей для себя свои собственные святыни. Эта верность вере, призывание к вере и жизнь по вере (если и греховная даже в отношении к ней)... есть основной факт моей жизни, который мне хотелось бы установить и утвердить именно пред лицом моего неверия» (315, с. 29—31).

С тех пор Сергей Николаевич уже не мог вернуться в Православную Церковь, которая была когда-то такой любимой и родной. Помимо юношеской гордости, этому «мешал,—согласно его личному признанию,—зрак раба» исторической Церкви, ее «культурное убожество и историческая бескрылость» (315, с. 32). Одним из наибольших и непреодолимых для него соблазнов (не только политических, но и религиозных) была «связь Православия с самодержавием» (315, с. 28). Сергей Николаевич не мог и не хотел примириться с порабощенностью Рус-

ской, и в частности церковной, жизни, характерной, как он полагал, для его эпохи. Эту непримиримость он считал «своей правдой», которую он обязан был отстаивать и которую он впоследствии частично оправдывал свое неверие.

Здесь необходимо понять и индивидуальные особенности Сергея Николаевича, который уже в юности проявлял зачатки интеллектуальной одаренности. Подобно тому как трудно богатому, по словам Спасителя, войти в Царство Небесное, так и человеку, обладающему интеллектуальными талантами, глубоким критицизмом и высокими эстетическими требованиями, но не имеющему достаточного религиозного опыта, что было характерно для юного Сергея, не менее трудно узреть под покровом видимого «культурного убожества и бескрылости исторической Церкви» подлинное ее величие и святость, которыми она богата была во все времена. Деяния исторической Церкви зримы для каждого, а подвиги святости ее чад осуществляются в незримом, сокровенном молчании. Сергей Николаевич был слишком юн духовно, чтобы постигнуть за пределами «зрака раба» эти подвиги святости и смирения, которые таят в себе могучую духовную силу, способную и «горы переставлять». Лишь впоследствии сила мысли отца Сергея перерастает в мощь духа, которая налагает неизгладимый отпечаток на его личность, жизнь и богословское творчество.

Итак, внутренняя потребность жить верой и «народолюбие», которому юный Сергей бессознательно научился от преподобного Сергея, побуждают его теперь окончательно увлечься социальной проблематикой, поверить в социальные идеалы и в культурный прогресс.

Перед Сергеем Николаевичем встает проблема: как самоопределиться в вопросе высшего образования? Природные дарования влекут его к философии, филологии, литературе, искусству; мировоззрение побуждает его посвятить себя изучению политической экономии и других смежных дисциплин. Сергей Николаевич остается верен себе. Стремление к познанию истины до самого конца и жажда единства между мировоззрением и жизнью, которую он воспринял еще в доме своего отца, побуждают его пойти на своеобразный подвиг: он приносит в жертву новому мировоззрению и свои таланты, и свою любовь к искусству, и врожденную целеустремленность. В 1890 г., в возрасте неполных 20 лет, он поступает на юридический факультет Московского университета и посвящает лучшие годы своей юности изучению чуждых его духовному складу наук: политической экономии, статистики и т. п. На первых порах новизна и логическая обоснованность диалектического метода исследования, будущие возможности творческого приложения своих богатых интеллектуальных и духовных сил увлекают студента.

В 1894 г. он оканчивает Московский университет и остается на два года при кафедре политической экономии и статистики для подготовки к профессорскому званию.

Однако, несмотря на избранный путь, идущий вразрез с врожденной религиозно-философской и литературной одаренностью, Сергей Николаевич остается до конца жизни верен своей любви к гуманитарным наукам и искусству. Его язык, даже в религиозно-философских и богословских трудах, звучит поэтично; его любовь к филологической изысканности и литературным тонкостям пронизывает все его творческое наследие.

### 3. Педагогическая работа в Москве. Первые научные труды. Духовные озарения. Женитьба

Закончен университет. Впереди несколько свободных летних дней, затем педагогическая работа в Москве — интересная, увлекательная — и долгожданный самостоятельный научный труд... Но на душе нет радости, нет мира, не утихает внутренняя тревога, и лишь изредка едва слышно звучат отголоски давних поэтических грез и воспоминаний. По мере того, как потухает свет детства, воцаряются серые сумерки в душе...

Сергей Николаевич, в возрасте 24 лет, едет на Кавказ. И вдруг неожиданно, как вспоминает он, «завучали в душе таинственные зовы, и ринулась она к ним навстречу»...

«Вечерело. Ехали южной степью, овеянные благоуханием медовых трав и сена, озолоченные багрянцем благостного заката. Вдали синели уже ближние Кавказские горы. Впервые видел я их,— говорит Сергей Николаевич.— И, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы. Душа помимо собственного сознания не мирилась с природой без Бога. И вдруг в тот час заволновалась, зародовалась, задрожала она: а если есть... Он, благой и любящий Отец, Его риза, Его любовь... Сердце колотилось под звуки стучавшего поезда, и мы неслись к этому догоравшему золоту и к этим сизым горам. И я снова старался поймать мелькнувшую мысль, задержать сверкнувшую радость... А если... если мои детские, святые чувства, когда я жил с Ним, ходил перед лицом Его, любил и трепетал от своего бессилия к Нему приблизиться, если мои отроческие горения и слезы, сладость молитвы, чистота моя детская, мною осмеянная, ..если все это правда?.. Но разве это возможно, разве не знаю я еще с семинарии, что Бога нет, ...могу ли я в этих мыслях признаться, даже себе самому, не стыдись своего малодушия, не испытывая панического страха перед «научностью»?..

...Закат догорал. Стемнело. И То погасло в душе моей вместе с последним его лучом, так и не родившись,— от мертвости, от лени. Бог тихо постучал в мое сердце, и оно расслышало этот стук, дрогнуло, но не раскрылось... И Бог отошел» (131, с. 7—8).

Скоро забылись светлые переживания степного вечера...

Москва. 1895 год. Начинается педагогическая деятельность Сергея Николаевича: он — преподаватель политической экономии в Московском техническом училище. Красноречивый, логически последовательный, обладающий даром точной научной речи, он ведет преподавание на высоком уровне.

В 1896 г., когда Булгакову исполняется 25 лет, выходит в свет его первая научная статья «О закономерности социальных явлений» (1). В 1897 г. появляется его теоретический этюд «О рынках при капиталистическом производстве» (2), а затем две статьи: «Закон причинности и свобода человеческих действий» (3), «Классическая школа и историко-этическое направление в политической экономии» (4), свидетельствующие о своеобразном направлении молодого социолога.

В том же году Сергей Николаевич сдает магистерский экзамен и, как молодой, многообещающий ученый, получает в 1898 г. двухлетнюю командировку за границу — сначала в Германию, затем в Париж и Лондон — для продолжения научной работы и подготовки к званию профессора.

Но чем напряженнее шла в эти годы неутомимая научная работа Сергея Николаевича, тем интенсивнее разгорался пламень сердца, жаждавшего Горнего мира, красоты природы, живого общения с ними. И перед поездкой в Германию Сергей Николаевич снова едет на юг.

И вот вскоре опять зазвучало «То, но уже громко, победно, властно. И снова вы, о горы Кавказа! — вспоминает впоследствии отец Сергей. — Я зрел ваши льды, сверкающие от моря до моря, ваши снега, алеющие под утренней зарей; в небо вонзились эти пики, и душа моя истаявала от восторга. И то, что на миг лишь блеснуло, чтобы тотчас же погаснуть в тот степной вечер, теперь звучало и пело, сплетаясь в торжественном дивном хорале. Передо мной горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радости. Душа просила радостно, восторженно изойти в то, что высылось, искрилось и сияло красотой первоздания. Но не было слов, не было и м е н и, не было «Христос Воскресе!», воспетого миру и горным высям. Царило безмерное и властное Оно, и это «Оно» фактом бытия своего, откровением своим испепеляло в этот миг все преграды. Но жизнь дала новый поворот, духовные ощущения стали превращаться во впечатления туриста, и тонкой пленкой затягивалось пережитое.

Но то, о чем говорили мне в торжественном сиянии горы, вскоре снова узнал я в робком и тихом девичьем взоре у новых берегов, под иными горами. Тот же свет светился в доверчивых, кротких, полудетских глазах, полных святыни страдания. Откровения любви говорили об ином мире, мною утраченном» (131, с. 8). Эта девушка, поразившая Сергея Николаевича своим духовным обликом, была одаренным литератором — Еленой Ивановной Токмаковой, ставшей 14 января 1898 г. его женой.

#### **4. Командировка в Германию. Увлечение Кантом и Шеллингом. Встреча с «Сикстинской Мадонной»**

В Германии Булгаков пишет свою магистерскую диссертацию — фундаментальный труд «Капитализм и земледелие» (7). В то же время он публикует на родине две статьи: «О некоторых основных понятиях политической экономии» (1898 г.) (5) и «К вопросу о капиталистической эволюции земледелия» (1899 г.) (6).

Общее знакомство с жизнью и общественными интересами Европы, особенно во Франции и Англии, вносит в душу Булгакова элементы разочарования в культуре Запада. Но два года пребывания в Германии сыграли существенную роль в формировании мировоззрения и в жизни Сергея Николаевича. Исключительно одаренный способностью к философскому мышлению, он глубоко изучает немецкую философию, горячо увлекается Кантом, его критицизмом и мировоззрением Шеллинга. Эти занятия накладывают неизгладимый отпечаток на философскую мысль Булгакова. Следы увлеченности немецкой философией можно обнаружить в его творчестве на протяжении многих лет.

В ту эпоху «весь комплекс многоцветной и многообразной европейской культуры слишком часто воспринимался русской интеллигенцией в его немецком преломлении, — пишет Л. А. Зандер (401, с. 24—26), — и отсюда та гегемония германского духа, которая неизменно давала себя чувствовать в творчестве русских мыслителей: и тогда, когда они

ей подчинялись, и тогда, когда они с нею боролись. Поддался этому одностороннему влиянию и Сергей Николаевич... Германия преследовала его во всех областях его творчества и властно требовала своего преодоления; а это было связано с огромной научной и литературной работой, в которой легко было утратить общеевропейскую перспективу и забыть, что немецкая наука составляет только часть, и притом не главную, в духовной сокровищнице Западной Европы... Ссылки на немецкие источники, полемика с немецкими учеными, преодоление немецких заблуждений занимают в творчестве отца Сергия огромное и, может быть, несоразмерное место». Но впоследствии, через многие годы, он освобождается от этого одностороннего влияния благодаря глубокому знакомству с духовной культурой и жизнью христианской Европы.

Несмотря на страстное увлечение Кантом и Шеллингом, Сергей Николаевич порою остро ощущает в себе духовный кризис, начавшийся еще в 13-летнем возрасте. Сам он сознается, что после бурных сомнений и кризисов в душе воцарялась духовная пустота. Душа стала забывать религиозные переживания, угасла сама возможность сомнений. Но порою снова возрождалось глубокое религиозное волнение, потеря веры воспринималась как тяжелый жизненный кризис, остро ощущалась утрата смысла жизни.

Однако энергия молодости, личное семейное счастье, новизна первой непосредственной встречи с Западом и его культурой гасили эти настроения и вызвали бурный жизненный подъем, временно заслонявший духовную пустоту. Возрастающее же разочарование от неумения согласовать свое новое мировоззрение и идеалы с личной жизнью снова властно вскрывало зияющую бездну в глубине души.

К счастью, несмотря на неверие и растущее духовное опустошение Сергея Николаевича, Господь не оставил его Своєю благодатью. Ему Одному ведомы были грядущие пути нового Савла, его будущее покаяние и пламенное служение Богу и Церкви. Бессознательное религиозное вдохновение подавалось Сергею Николаевичу даже в период его безверия, особенно в те мгновения, когда ощущалось веяние смерти, благодатные откровения потустороннего мира. Его вера в «прогресс человечества» включала не только определенную этику, но и эсхатологию. Его неверие знало свои восторги веры. «То было,— вспоминает впоследствии отец Сергей,— бессознательное ведение истины богочеловечества, которое во мне всегда просилось наружу, искало для себя выхода. Но выход этот должен был быть найден достойно, а этого я не сумел найти. И так создавался духовный плен, из которого мог спасти только зов Неба. И этот зов пришел неожиданно и благодатно, в самой непредвиденной обстановке» (315, с. 32).

Однажды, осенним утром 1898 г., совершая туристическое путешествие по Германии и приехав в Дрезден, Сергей Николаевич решил посетить Цвингер с его знаменитой художественной галереей. «И вдруг неожиданная чудесная встреча,— свидетельствует отец Сергей,— Сикстинская Богоматерь в Дрездене, Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно от Твоего зова... Мне глянули в душу очи Царицы Небесной, грядущей на облаках с Предвечным Младенцем. В них была безмерная сила чистоты и прозорливой жертвенности, знание страдания и готовность на вольное страдание, и та же вещая жертвенность виделась в недетски мудрых очах Младенца. Они знают,

что ждет Их, на что Они обречены, и вольно грядут Себя отдать, совершить волю Пославшего: Она — «принять оружие в сердце», Он — Голгофу... Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, то была встреча, новое знание, чудо... Я невольно называл это созерцание молитвой и всякое утро, стремясь попасть в Zwinger, пока никого еще там не было, бежал туда, пред лицо Мадонны, «молиться» и плакать, и немного найдется в жизни мгновений, которые были бы блаженнее этих слез...» (131, с. 8—9).

В душе Сергея Николаевича закипает новая жизнь, встают воспоминания далекого детства, отроческого искания Истины. Возвышает свой голос его «почвенность», укорененность в родной действительности. Одаренная горящая душа рвется к живой Правде. Философские концепции кажутся отвлеченными; возрастает тяга к конкретной исторической реальности, к действительной религии. Пробуждается русская душа с ее глубокими надмирными проблемами, с ее неукротимым стремлением к познанию живой Истины и подчинению всей жизни непреложным высшим идеалам.

### **5. Защита магистерской диссертации. Переезд в Киев.**

#### **Начало духовного возрождения.**

#### **Первые религиозно-философские труды**

Булгаков возвращается на родину потерявшим почву под ногами, с надломленным состоянием души. С одной стороны, углубленное изучение философии Канта и Шеллинга подрывает в нем веру в прежние идеалы; с другой стороны, пережитые за последние годы духовные озарения, «зовы и встречи» вызывают жгучие искания живой Истины, которая, вспыхивая на мгновения перед его духовным взором, быстро гаснет и ускользает. Однако, несмотря на внутреннюю борьбу, благодаря ценному свойству своего характера — доводить до конца начатое дело, Сергей Николаевич завершает в Германии свою успешную научную работу и в 1900 г. публикует двухтомный труд «Капитализм и земледелие» (7). В 1901 г. он блестяще защищает магистерскую диссертацию на эту тему. В процессе ее разработки четко выявляются характерные черты Булгакова: исключительная научная честность, самостоятельность мышления, глубокий критицизм и духовное мужество в отстаивании своих научных позиций.

В этот период Булгаков уже приобретает известность как выдающийся публицист, глубокий знаток политической экономии и аграрного вопроса. В 1897—1901 гг. он публикует ряд статей второстепенного значения в изучаемых им областях.

За эти годы он становится отцом двух детей: 17 ноября 1898 года рождается его дочь Мария, а 12 марта 1901 года — сын Федор, впоследствии талантливый художник-пейзажист, женатый на Наталье Михайловне Нестеровой, младшей дочери знаменитого художника М. В. Нестерова.

Получив звание магистра, Сергей Николаевич в 1901 г. переезжает с семьей из Москвы в Киев, где он избирается ординарным профессором политической экономии Киевского политехнического института и

приват-доцентом Киевского университета. Обширная педагогическая деятельность Сергея Николаевича в Киеве поглощает много сил и времени, но его напряженная внутренняя работа становится все интенсивнее. Мощный интеллект Булгакова ставит философские и религиозные проблемы одну за другой и напрягает все силы для их глубокого творческого решения. Но прочно воспринятые в юности тиски «научности» продолжают тормозить внутренний процесс, не давая долгое время мимолетным духовным озарениям одержать окончательную победу над его душой.

Под влиянием этих мучительных, ложно-научных, сдерживающих начал душа Сергея Николаевича порою исчерпывается до дна; ему не хватает уже сил ни верить, ни жить, ни любить... Но Господь не попускает соблазнов и страданий выше сил человеческих: когда безысходное разочарование в прежних идеалах пытается разрушить смысл жизни Сергея Николаевича и внутренняя опустошенность достигает последних пределов, начинают чувственно оживать под лучами Божественной благодати давние, забытые чувства и духовные переживания. Каждый зов из Горнего мира оставляет свой благодатный след в его сердце. Небесные звуки словно ждут, когда отвернется духовная темница, чтобы ворваться к задыхающемуся узнику с вестью об освобождении; начинает все явственнее и настойчивее звучать один неизреченно-радостный мотив: «А что, если... если есть Бог, если реально существует любящий и всепрощающий Отец?!»

По своему духовному складу С. Н. Булгаков не мог удовлетворяться только земными горизонтами, как бы перспективны они ни были; его душа всегда жаждала Горнего мира. Но этот путь решительного поворота к вере, и особенно к Церкви, был тернист и чрезвычайно сложен.

Сергей Николаевич оставался мыслителем, невольно принявшим на себя ответственность за истинность своего нового мировоззрения перед философами, литераторами, художниками, молодежью своего времени и своей страны. И эта ответственность требовала разумного обоснования каждого движения души, исчерпывающего раскрытия смысла человеческой жизни, творчества, культуры, истории, глубокого выяснения сущности христианской веры и мировоззрения, задач и судьбы исторической Церкви, участия Промысла Божия и Небесной Церкви в судьбах всей истории человечества. Поэтому наряду с мистическими озарениями и самыми возвышенными порывами сердца, с этим внутренним динамизмом работала неустанно научно строгая философская и богословская мысль Булгакова.

Проблематика, захватывавшая Сергея Николаевича, была грандиозна, ее масштабы раздвигались до бесконечности; вопрошания, сомнения, внутренняя борьба превосходила самые незаурядные человеческие силы. Но Булгаков любил и всем существом искал Истину, а не славу, хотел подчинить служению ей всю свою жизнь, и это давало ему силы мужественно справляться со всеми трудностями. Чем напряженнее была неутомимая работа его мысли, тем сильнее горело сердце и пламенел дух, тем меньше удовлетворяло одаренную душу Сергея Николаевича его прежние отвлеченное мировоззрение; он жаждал не философской спекуляции, а действенной религии, не абстрактной идеологии, а духовной жизни, живой веры. И эта жажда духовного самоопределе-

ния, эта динамическая устремленность к Горнему миру вознаграждались все более устойчивым воцарением Божественной благодати в его сердце.

«То, что загорелось в душе впервые со дней Кавказа, — вспоминает отец Сергей, — все становилось властнее и ярче, а главное — определеннее: мне нужна была не «философская идея Божества», а живая вера в Бога, во Христа и Церковь. Если правда, что есть Бог, значит правда все то, что было мне дано в детстве, но что я оставил. Таков был полусознательный религиозный силлогизм, который делала душа: ничего или... все... И безостановочно шла работа души, незримая миру и неясная мне самому...» (315, с. 64—65).

Обращение Сергея Николаевича к вере требовало от него грандиозной работы мысли и духа — переоценки всех ценностей. Он должен был критически пересмотреть все свои давние идеалы, убедительно обосновать свой отход от прежних философских и социальных позиций. Он понимал, что необходимо начать перестройку своего мировоззрения от самого фундамента. Для этого нужны были духовное мужество и безукоризненная принципиальность в мыслях, чувствах и делах, глубокое изучение культуры, истории религий, христианства. С огромным волевым упорством и творческим дерзновением начал Сергей Николаевич этот труд.

Каждую проблему он изучал от основания, стремясь постигнуть, как она становилась и разрешалась до него. Если это решение его не удовлетворяло, он прилагал все усилия своей мысли и духа, чтобы найти творческие пути для ее решения в свете своего нового мировоззрения.

В процессе этой напряженной работы Сергей Николаевич развивал свои ценнейшие качества: мощь духа и интеллекта, всесторонний критицизм, глубину чувств и бескомпромиссную честность, умение в каждом явлении, каждом учении, каждом человеке выделить отрицательные черты и заблуждения и в то же время увидеть и оценить положительные стороны и достоинства.

Достаточно упомянуть хотя бы три статьи в первом томе книги Сергея Николаевича «Два града» (92): посвященные Л. Фейербаху (с. 1—68), Т. Карлейлю (с. 106—149) и исключительно глубокую статью «О первохристианстве» (с. 234—303), или, например, данную отцом Сергием характеристику Аполлинария младшего, епископа Лаодикийского, в его замечательном труде «Агнец Божий» (232, с. 9—30).

Переживая и осмысливая все поставленные проблемы до конца, Сергей Николаевич достиг исключительной способности к философскому и историческому обобщению, к религиозному и психологическому синтезу, выковал в себе бесстрашную свободу и высокую дисциплину мысли, чувств и действий.

Он сумел мужественно вскрыть и изжить заблуждения своей юности, обосновать свое новое религиозно-философское мировоззрение и начал смело выступать с ним в печати, не считаясь с острой критикой его противников, а руководствуясь лишь своей ответственностью перед Богом и Родиной.

Его первые выступления в печати относятся к 1901—1902 гг. Благодаря своей многосторонней одаренности и широким интересам в области философии, литературы и психологии Сергей Николаевич готовит

одновременно две талантливые статьи: «Иван Карамазов как философский тип» (8) и «Душевная драма Герцена» (9), которые выходят в свет в 1902 г. в журнале «Вопросы философии и психологии».

На протяжении киевского периода творчества (1902—1905 гг.) Сергей Николаевич опубликовал множество различных статей, пронизанных, однако, единым новым духом. Их можно разбить на три категории: 1) статьи, посвященные вопросам философии, религии, публицистики и политики (10, 13—17, 19, 20, 24, 25, 33, 35—38, 40); 2) статьи, посвященные русским и иностранным мыслителям, поэтам и художникам (8, 9, 11, 12, 18, 23, 26, 27, 30, 31, 41, 42) и 3) рецензии и заметки (21, 22, 28, 29, 32, 34, 39, 43).

Эти статьи С. Н. Булгакова обнаруживают широкий диапазон его интересов и его живую реакцию на многообразные явления окружающей жизни. В подавляющем большинстве статей отразился глубокий философский и религиозный перелом С. Н. Булгакова, положивший начало новому периоду его жизни.

Публичные лекции и статьи Сергея Николаевича получили в этот период широкий отклик в русском обществе. Осенью 1904 г. Булгаков начинает участвовать в редактировании журнала «Новый путь», который издавался с 1903 г. В 1905 г. Булгаков принимает активное участие в издании нового журнала «Вопросы жизни», впервые отразившего новые духовные течения того времени. Этот журнал просуществовал в течение всего лишь одного 1905 года.

Булгаков становится в этот период наиболее видным и влиятельным лидером той части русской интеллигенции, которая искала религиозно-философского обновления.

1905 год ознаменован важнейшим событием в личной жизни Сергея Николаевича: 25 декабря (ст. ст.) появляется в его семье второй сын — Ивашечка.

## **6. Возвращение в Москву. Профессура.**

### **Участие в Религиозно-философском обществе В. Соловьева.**

#### **Избрание во Вторую Государственную Думу**

В 1906 г. Сергей Николаевич переезжает из Киева снова в Москву, где избирается приват-доцентом Московского университета, а в 1907 г. — одновременно профессором политической экономии Московского коммерческого института, директором которого был П. И. Новгородцев (1863—1924). Это был выдающийся юрист с широким философским кругозором, профессор Московского университета, возглавивший с 1917 г. русский юридический факультет при Пражском университете в Чехии.

После переезда в Москву Булгаков принимает активное участие в деятельности Религиозно-философского общества Владимира Соловьева, организованного по его инициативе в 1905 г. небольшой группой лиц с серьезными духовными запросами. Кратковременное пребывание в этом обществе окончательно утвердило Сергея Николаевича в его новом религиозном миропонимании и в его давней высокой оценке трудов Соловьева. Еще в 1903 г. в своей статье «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?» (12) Булгаков вскрыл ее глубокое духовное значение. «Философия Соловьева, — писал он, — дает совре-

менному сознанию целостное и последовательно развитое христианское мировоззрение».

Однако вскоре утопическая религиозно-общественная программа Общества В. Соловьева была развенчана жизнью, и мечты его членов оказались несбыточными.

Последние годы участия Сергея Николаевича в общественной жизни России были связаны с его избранием (в начале 1907 г.) во Вторую Государственную Думу от Орловской губернии в качестве беспартийного «христианского социалиста».

Сравнивая деятельность Первой и Второй Дум, Булгаков пишет: «Промелькнула Первая Государственная Дума: она блеснула своими талантами, но обнаружила полное отсутствие государственного разума и, особенно, воли и достоинства...» (315, с. 78). Вся бесперспективная и нездоровая атмосфера Государственной Думы потрясла Булгакова и разрушила окончательно его былой интерес к политической и общественной деятельности.

Глубочайшее одиночество охватило душу Сергея Николаевича. Он оказался «между двух миров, чужой среди своих... и нигде не свой». Он был уже за бортом политики, но еще не подошел окончательно к ограде Церкви.

## 7. Возвращение в «Отчий дом»

«Почвенность» Сергея Николаевича, стремление сочетать мировоззрение с его реализацией в жизни, усвоенное с детства примером отца,— все это властно призывало его вернуться в «Отчий дом». Но он все еще томился за оградой и не находил в себе сил сделать решительный шаг — приступить к таинствам Покаяния и Причащения Святых Таин, которых все больше и пламеннее жаждала душа.

«Помню,— писал он потом,— как однажды, в Чистый Четверг, зайдя в храм, увидел я (тогда «депутат») причащающихся под волнующие звуки: «Вечери Твоея Тайныя...». Я в слезах бросился вон из храма и плача шел по московской улице, изнемогая от своего бессилия и недостойности. И так продолжалось до тех пор, пока меня не восторгла крепкая рука...

Осень. Уединенная, затерянная в лесу пустынь Зосимы. Солнечный день и родная северная природа. Смущение и бессилие по-прежнему владеют душой. И сюда я приехал, воспользовавшись случаем, в тайной надежде встретиться с Богом. Но здесь решимость моя окончательно меня оставила... Стоял вечерню бесчувственный и холодный, а после нее, когда начались молитвы «для готовящихся к исповеди», я почти выбежал из церкви, «изшед вон, плакался горько». В тоске шел, ничего не видя вокруг себя, по направлению к гостинице и опомнился... в келье у старца. Меня туда привел о: я пошел совсем в другом направлении вследствие своей всегдашней рассеянности, теперь еще усиленной благодаря подавленности, но, в действительности,— я знал это тогда достоверно — со мной случилось чудо... Отец, увидев приближающегося блудного сына, еще раз Сам поспешил ему навстречу. От старца услышал я, что все грехи человеческие как капля перед океаном милосердия Божия. Я вышел от него прощенный и примиренный, в трепете и слезах, чувствуя себя внесенным словно на крыльях внутрь цер-

ковной ограды. В дверях встретился с удивленным и обрадованным спутником, который только что видел меня, в растерянности оставившего храм. Он сделался невольным свидетелем совершившегося со мной. «Господь прошел»,— умиленно говорил он потом...

И вот вечер, и опять солнечный закат, но уже не южный, а северный. В прозрачном воздухе резко вырисовываются церковные главы, и длинными рядами белеют осенние монастырские цветы. В синеющую даль уходят грядами леса. Вдруг среди этой тишины откуда-то сверху, словно с неба, прокатился удар церковного колокола, затем все смолкло, и лишь несколько спустя он зазвучал ровно и непрерывно. Звонили ко всенощной. Слово впервые, как новорожденный, слушал я благовест, трепетно чувствуя, что и меня зовет он в церковь верующих. И в этот вечер благодатного дня, а еще более на следующий, за литургией, на все глядел я новыми глазами, ибо знал, что и я призван, и я во всем этом реально соучаствую: и для меня и за меня висел на древе Господь и проливал Пречистую Кровь Свою, и для меня здесь руками иерея уготовляется святейшая трапеза, и меня касается это Евангелие, в котором рассказывается о вечери в доме Симона прокаженного и о прощении много возлюбившей жены-блудницы, и мне дано было вкусить Святейшего Тела и Крови Господа моего...» (131, с. 10).

## 8. Смерть Ивашечки. «Небо раскрылось...»

Лето 1909 г. ознаменовано трагическим событием в семье Булгаковых: 27 августа младший сын Ивашечка расстался в возрасте менее четырех лет с этим земным миром, оставив в сердцах родителей глубочайшую скорбь...

Но в таких драматических обстоятельствах, когда скорбные переживания, казалось бы, превышают возможности человеческой выдержки, Господь — по великой любви Своей — посылает Сам, даже до обращения к Нему, столь обильный поток благодати, который дает не только силы мужественно устоять в постигшем горе, но в то же время поднимает человека на такую духовную высоту, что он становится способным воспринять в душе новое Божественное Откровение.

Так и Сергей Николаевич, наряду с величайшей скорбью, узрел неизреченный свет, о котором он повествует на вдохновенных страницах своего труда «Свет Невечерний» (131, с. 12—14). «Нелегка ты, жертва Авраама,— читаем мы здесь,— не из благополучной, но из растерзанной души исторгался пред лицом невинной жертвы вопль мой: прав Ты, Господи, и правы суды Твои! Я говорил это всем сердцем своим! О, я не бунтовал и не роптал, ибо жалок и малодушен был бы бунт, но я не хотел мириться, ибо постыдно было бы и примирение. Отец молча ответил мне: у изголовья его тела стояло Распятие Единородного Сына. И я услышал этот ответ, и склонился перед ним, но неповинные страдания и чей-то сарказм густым, непроницаемым облаком легли между Распятием и его телом... Только подвигом, крестом целой жизни могу я рассеять это облако, ...оно есть тень моего собственного греха... И об этом говорил мне Ивашечка в ту голгофскую ночь: «Неси меня, папа, кверху,— пойдем с тобой кверху!»

Но здесь начинается не выразимое словом...

...В новом, никогда доселе неведомом ясновидении сердца — вместе с крестной мукой — сходила в него небесная радость, и с тьмою богооставленности в душе воцарялся Бог. Сердце мое отверзлось на боль и муку людей — пред ним раскрывались доселе чуждые и потому закрытые сердца с их болью и горем. Единственный раз в жизни понимал я, что значит любить не человеческой, себялюбивой и корыстной любовью, но Божескою, какой Христос нас любит. Как будто завеса, отделявшая меня от других, спала, и мне открылся в сердцах их весь мрак, горечь, обида, озлобление, страдание... И Бог говорил мне тогда, ...и я уразумел, что значит «Бог сказал». Тогда раз навсегда я узнал, что Бог действительно говорит, а человек слышит и — не испепеляется... Я знаю теперь, как Бог говорил пророкам, ...и знаю неизмеримую бездну между мною и ними... Но Бог — один, и Его безмерное к нам снисхождение одинаково, и пусть между моей темной, греховной душой и святой душой пророка лежит великая бездна, но ведь еще неизмеримее та бездна, которая лежит между Богом и всякою тварью, и, как тварь, ведь и я, и пророки — одно, и Он говорил твари... Забыть это и усомниться после этого значит для меня умереть духовно...» (131, с. 13).

Здесь Сергей Николаевич вспоминает слова святого апостола Павла: «Знаю человека во Христе, который... восхищен был до третьего неба» (2 Кор. 12, 2). «Что это значит для видевшего?! — восклицает Сергей Николаевич. — Каким взором должен был он смотреть на мир после виденного, когда небо открылось!..» (131, с. 13). И далее продолжает он о погребении Ивашечки: «О, мой светлый, мой белый мальчик! Когда несли мы тебя на крутую гору и затем по знойной и пыльной дороге, вдруг свернули в тенистый парк, словно вошли в райский сад; за неожиданным поворотом сразу глянула на нас своими цветными стеклами ждавшая тебя, как ты, прекрасная церковь. Я не знал ее раньше и, как чудесное видение, предстала она, утонувшая в саду, под сенью старого замка. Мать твоя упала с криком: «Небо раскрылось!» Она думала, что умирает и видит небо... И небо было раскрыто, в нем совершался наш апокалипсис. Я чувствовал, видел почти восхождение твое... Все становилось понятно, вся мука и зной растворились, исчезли в небесной голубизне этой церкви... Шла литургия. Не знаю, где она совершалась, на земле или небе... «Ангельскими невидимо доносима чинми» — привычные, уже примелькавшиеся святые слова... Но кто это в алтаре направо?.. Разве не сослужитель небесный?..

Слушаю «Апостол» о воскресении и всеобщем внезапном изменении и впервые понимаю, что это так и будет и как это будет.

Нужно ли верить, что литургия совершается в сослужении ангелов, когда я это... видел?.. Не так же ли видел ангела священник Захария около кадильного алтаря, или сослужащий с преподобным Сергием видел ангела, литургисающего с ним? Но и здесь, не дерзновенно ли, возможно ли делать такие сопоставления? Должно! Ибо не себя ведь, не темноту свою греховную сравниваем мы, но виденное по Божественному усмотрению...» (131, с. 13—14).

Читающему эти проникновенные слова Сергея Николаевича становится вполне понятным, почему он так дерзновенно и убедительно написал свое вдохновенное произведение «Лествица Иаковля» (183), посвященное ангельскому миру.

В заключение Сергей Николаевич делает обобщающий вывод, несомненный для всякой верующей души, обладающей личным религиозным опытом: «Если бы люди веры стали рассказывать о себе, что они видели и узнавали с последней достоверностью, то образовалась бы гора, под которой был бы погребен и скрыт от глаз холм скептического рационализма» (131, с. 14).

### 9. Религиозно-философское творчество в период с 1906 по 1911 г.

Со времени переезда в Москву и возвращения в «Отчий дом» начинается новый период в жизни Сергея Николаевича, отличающийся бурным развитием его религиозно-философского творчества, в котором он открыто исповедует свою веру.

Наряду с профессиональными лекциями по политической экономии Сергей Николаевич читает публичные лекции философского содержания и публикует их в виде статей или книг. Богатство и разнообразие затронутых в них проблем свидетельствуют о необыкновенной широте и глубине интересов Сергея Николаевича, о его высокой и разносторонней культуре. С одной стороны он откликается на все духовные запросы своих современников; с другой стороны, он ставит и решает задачи, выходящие далеко за рамки своей эпохи и даже за пределы истории.

Стремясь преодолеть отвлеченность философских систем и ограниченность общественных идеалов, он основывается на историческом опыте и достижениях Церкви в эпоху первохристианства, когда жизнь Церкви отличалась подвигами, творчеством и благодатным вдохновением. Благодаря своим знаниям в области политической экономии, своему пониманию хозяйственных, общественных, культурных и политических интересов своей страны Сергей Николаевич глубоко осознает реальность и важность насущных вопросов истории, культуры и жизни. Но в то же время он способен к орлиным взлетам, к созерцанию мира с горшей высоты, откуда его взору открываются не только исторические горизонты, но и дальние духовные перспективы, уводящие его в область апокалиптики, эсхатологии и вечной жизни.

Таким образом, его обращенность к первохристианской Церкви не ставит своей целью непосредственно восстановить историческое прошлое, а стремится найти в нем вечные основания для обновленного мировоззрения, согласного с вечно живой традицией Церкви, для подвижнического служения в современном реальном мире и для подлинно христианского преображения жизни.

Сергей Николаевич убежден, что трагедия человека в любую историческую эпоху не исчерпывается его экономической неустроенностью и недостаточным приобщением к культуре, эта трагедия «уходит своими корнями в онтологию бытия».

На протяжении 1906—1911 гг. Сергей Николаевич публикует ряд трудов и статей, в которых он выступает с позиций совершенно сложившейся повой религиозной идеологии, развенчивающей его предшествовавшее мировоззрение.

Их можно разделить на три основные группы: 1) труды и статьи по вопросам экономики, публицистики и политики (45—49, 61—64, 71, 82);

2) религиозно-философские статьи (50—58, 65—67, 72, 75—80, 84, 85, 87—90) и 3) статьи, посвященные русским и иностранным мыслителям и поэтам (44, 59, 60, 68—70, 73, 74, 81, 83, 86, 91).

Здесь необходимо отметить, что в 1909 г. С. Н. Булгаков принял активное участие в создании и деятельности книгоиздательства «Путь», основанного М. К. Морозовой и представлявшего единственное начинание, в котором духовная свобода сочеталась с высокой культурой и ярко выраженным духовным направлением. Благодаря влиянию Сергея Николаевича и других религиозных мыслителей это предприятие обеспечивало вплоть до 1918 г. издание многих замечательных религиозно-философских произведений.

Так, в 1911 г. вышел в свет обширный труд Булгакова «Два града» (92), состоящий из двух томов, в состав которых вошли основные религиозно-философские статьи киевского и особенно московского периодов его творчества. В этом труде Сергей Николаевич исследует исключительно интересные, актуальные и в наше время проблемы; в нем проявились его выдающийся ум, исторические и духовные прозрения. Здесь проблемы экономической, политической, социальной и культурной жизни не только получают новое освещение, но ставятся на новом фундаменте, который определяется сознанием человека, предстоящего пред Лицом Живого Бога.

Л. А. Зандер совершенно справедливо отмечает, что при чтении всех этих статей поражает та глубокая честность, с которой Сергей Николаевич относится к изучаемым и критикуемым доктринам и мыслителям; она выражается, во-первых, в беспристрастном научном подходе, во-вторых, в желании понять противника *in bonam partem*, в-третьих, в неизменном выделении всего того, что имеет вечное значение.

Благодаря таким качествам статьи Булгакова о «других» всегда являются прекрасными характеристиками и изучаемых авторов и произведений. В этом заключается энциклопедическое значение творчества Сергея Николаевича, который был в известном смысле и историком культуры.

## 10. Начало дружбы с П. А. Флоренским. Защита и публикация докторской диссертации

В 1910 г. Сергей Николаевич знакомится с Павлом Александровичем Флоренским (1882—1943), и сразу завязывается между ними духовная дружба — глубокая, на всю жизнь. Булгаков пленен тихим величием и красотой духовного образа своего друга. «В его научном облике, — вспоминает Сергей Николаевич, — всегда поражало полное овладение предметом, чуждое всякого дилетантизма, а по широте своих научных интересов он является редким и исключительным полигистром, всю меру которого даже невозможно определить... Он более всего напоминает титанические образы Возрождения: Леонардо да Винчи и др., может быть, еще Паскаля, а из русских — больше всего В. В. Болотова. Я знал в нем математика и физика, богослова и филолога, философа, историка религий, поэта, знатока и ценителя искусства и глубокого мистика... Однако все, что может быть сказано об исключительной одаренности отца Павла (после его рукоположения в 1911 году), как и об его самобытности, в силу которой он всегда имел свое слово, как некое



**«Философы»**

**Священник Павел Флоренский и профессор С. Н. Булгаков**

*С картины художника М. В. Нестерова (1917).*

откровение обо всем, является все-таки второстепенным и несущественным, если не знать в нем самого главного. Духовным же центром его личности, тем солнцем, которым освещались все его дары, было его «священство» (365, с. 128—129).

В свою очередь и отец Павел Флоренский неоднократно светло и поэтично вспоминает своего дорогого друга в замечательной книге «Столп и утверждение Истины» (409): «Один за другим падали листья. Как умирающие бабочки медленно кружились по воздуху, слетая на землю... О, мой далекий, мой тихий Брат! В тебе весна, а во мне — осень...» (с. 10). «...Помнишь ли ты, далекий и вечно близкий Друг, наши проникновенные беседы? Дух Святой и религиозные антиномии — вот что, кажется, интересовало нас более всего. А находявшись по заповедной роще, мы шли на закате озимями, упивались пылающим западом и радовались, что вопрос выясняется, что мы врозь пришли к одному и тому же. Тогда мысли текли пылающими, как небосвод, струями, и мы ловили мысль с полуслова. Во вдохновенном, холодном и пламенном вместе восторге швелились корни волос, и мурашки щекалоли спину. Помнишь ли ты, Брат мой единоподушный, тростник над черными заводями? Молча стояли мы у обрывистого берега и прислушивались к таинственным вечерним шелестам. Несказанно ликующая тайна нарастала в душе, но мы безмолвствовали о ней, говоря друг другу молчанием...» (с. 109).

Образы обоих друзей были запечатлены в замечательной картине «Философы» их общим другом — Михаилом Васильевичем Нестеровым майским вечером 1917 г. По замыслу художника, это был не только портрет двух друзей, но и духовное видение эпохи. Оба лица выражали для художника одно и то же постижение, но по-разному: в лице Сергея Николаевича виден глубокий трагизм и волевое напряжение; облик отца Павла преисполнен мира, радости, победного преодоления.

В этот период жизни Булгаков был увлечен софиологической концепцией о. Павла Флоренского, изложенной им в вышеупомянутом труде (409, с. 319—392).

В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» (402, том II), характеризуя Булгакова и его увлечение идеями Флоренского, пишет: «По типу своей мысли, по внутренней логике своего творчества Булгаков принадлежит к числу «одинок» — он собственно не интересовался мнением других людей, всегда прокладывая себе дорогу сам, и только Соловьев и Флоренский вошли в его внутренний мир властно и настойчиво. В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность «быть в плену» у кого-либо; потому-то живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова, что софиологическая концепция, развитая Флоренским, пленила впервые ум Сергея Николаевича именно в редакции Флоренского». В приведенной характеристике Зеньковского содержится, с нашей точки зрения, много поразительно меткого и глубокого. Однако трудно согласиться с приписываемой Булгакову «женственной потребностью быть в плену у кого-либо».

Действительно, Сергей Николаевич обладал выдающимся философским дарованием, самостоятельностью мышления и строгой дисципли-

ной научной мысли. В то же время он весь был устремлен к познанию Живой Абсолютной Истины, к созданию цельной, всеобъемлющей религиозно-философской системы. И только Владимир Соловьев и отец Павел Флоренский оказались по силе и глубине дарований соразмерны Булгакову, созвучны ему в основной целеустремленности их духа к Богу, в широком синтезе христианских начал с данными философии и науки в целом. Поэтому Сергей Николаевич, всегда требовательный к себе в смысле бескомпромиссного осуществления своего духовного и философского призвания, свободно и радостно принял Соловьева и Флоренского в свое сознание и сердце. Но «в плену» у них он не был, ибо безгранично ценил духовную свободу. Можно сказать, что Булгаков был всегда «в плену» только Живой Истины, а после перехода к чисто богословскому творчеству он был в «добровольном плену» у Бога, у Живого Христа, Которого он постигал и любил всем своим разумением, всем своим горящим сердцем.

Глубоко воспринятая Булгаковым идея Соловьева о «всеединстве», а также его незаконченное учение о Софии, которое необходимо было продолжить в истинном направлении,— все это оживает вновь в сознании Сергея Николаевича в связи с принятием религиозно-философских концепций Флоренского и находит свое отражение и самостоятельное развитие в его большом труде «Философия хозяйства» (93).

Этот труд появляется в печати в 1912 г. (вскоре он был опубликован в Японии на японском языке). Первая его часть — «Мир как хозяйство» — была представлена в качестве докторской диссертации по политической экономии и защищена Булгаковым в Московском университете в 1912 г.

В книге «Философия хозяйства» подведен, с одной стороны, итог первого этапа идейного пути Сергея Николаевича; с другой стороны, намечены новые философские проблемы, требующие разрешения в настоящем и будущем. В этом труде сделан первый опыт систематического изложения религиозно-философского мировоззрения Булгакова, представлена его социальная философия и дан первый набросок софиологии.

Сергей Николаевич отмечает, что наряду с этической стороной христианства необходимо выделить в нем онтологическую и космологическую стороны. Исходным положением космологии является антиномия абсолютного и относительного, единого и многого, Бога и мира, Творца и творения. Вместе с тем Булгаков стремится постигнуть Бога в Его обращенности к миру, а мир познать в его предстоянии Богу. В этом смысле Бог и мир не противопоставляются, а связываются воедино. И этот принцип всеобъемлющего единства носит в мышлении Сергея Николаевича имя Премудрости Божией, сущность которой раскрывается в Богочеловечестве.

Булгакову чужды в равной мере как односторонняя, так сказать, обезбоженная культура, так и односторонняя идеология мироотрицающего христианства. Он не приемлет альтернативу «Бог или мир»; для него всегда предстоят «Бог и мир» в их творческом Богочеловеческом единстве. Человек должен быть ответственным за свои дела в мире; он должен вкладывать в них силу своей мысли и пламень своей любви. Если аскетизм выражается в освобождении себя от ответственности за мир, то он носит ложный, нигилистический характер. Подлинный аске-

тизм является величайшей культурной и творческой силой в мире. Сергей Николаевич приписывает глубокое религиозное значение всему культурному творчеству в каждой области, в том числе и в хозяйственной

## 11. Религиозно-философское творчество Булгакова в 1912—1918 гг.

За указанные семь лет Сергей Николаевич опубликовал многочисленную серию статей, которые целесообразно разделить на три группы: 1) статьи религиозно-философского характера и по церковным вопросам (94, 101, 102, 105, 108, 109, 111, 112, 119—122, 126, 127, 132—137); 2) статьи в области публицистики и политики (95—97, 103, 104, 106, 107, 113, 128) и 3) статьи, посвященные русским и иностранным писателям и художникам (98—100, 110а, 114—118, 123—125, 129, 130).

Этот период творчества Булгакова исключительно богат, так как наряду с докторской диссертацией «Философия хозяйства» и вышеуказанными статьями он опубликовал фундаментальный религиозно-философский, поэтически оформленный труд «Свет Невечерний» в 1917 г. (131) и сборник религиозно-поэтических статей «Тихие Думы» в 1918 г. (138).

В «Свете Невечернем» Сергей Николаевич со свойственной ему глубиной и широтой охвата затрагивает основные проблемы философии и намечает пути их решения в рамках единой религиозно-философской системы. «Здесь,— отмечает Л. А. Зандер,— в первый раз дается последовательное развитие идеи Софии, каковая становится отныне центральным понятием всего философского и богословского творчества Булгакова» (401, с. 40).

«Тихие Думы» содержат серию оригинальных и глубоких по анализу статей, охватывающих различные области литературы, религиозной философии, поэзии, искусства, и меткие, тонкие характеристики авторов соответствующих произведений.

## 12. Участие во Всероссийском Поместном Соборе 1917 г. Принятие священного сана

Наступает 1917 год, ознаменованный грандиозными политическими и церковными событиями в России: после падения царской власти и осуществления пролетарской революции возникает Советская Россия. В том же году созывается Всероссийский Поместный Собор, на котором восстанавливается Патриаршество и Патриархом Московским и всея Руси избирается митрополит Московский Тихон.

Сергея Николаевича призывают к активному участию в деятельности Собора: он избирается его членом как представитель духовных учебных заведений Москвы. По поручению Патриарха Тихона Булгаков выступает с речью на первом Всероссийском съезде духовенства и мирян, готовит доклад о правовом положении Церкви в государстве, об отношении Церкви к государству и т. п. Все его выступления появляются в печати (133—137).

В том же, 1917 г. Булгаков избирается ординарным профессором политической экономии Московского университета, к чему он когда-то с таким энтузиазмом готовился. Перед ним открываются интересная научная карьера и широкие возможности общественно-политической деятельности.

Но в душе Сергея Николаевича все более возрастает стремление встать на иной путь. Все более дает о себе знать тоска по Церкви, неуклонное желание полностью вернуться в Отчий дом, вплоть до принятия священства, чтобы непосредственно и активно участвовать в богослужении и жизни Церкви. Творения философской мысли уже не могут удовлетворить ум жаждущего познания Живой Истины, которая могла бы стать путем и жизнью. В душе растет ничем не истребимая потребность такой веры в Живого Бога, такой пламенной молитвы, такого реального мистического богообщения, которые захватили бы все существо и подчинили бы себе всю жизнь. И потому все явственнее звучит в душе голос об «измене алтарю». «Мне становилось недостаточно сменя «мировоззрения»,— вспоминает впоследствии Булгаков,— «левитская» моя кровь говорила все властнее, и душа жаждала священства, рвалась к алтарю» (315, с. 37). И не случайно Е. Н. Трубецкой — в духовном прозрении — сказал однажды Сергею Николаевичу, что он «рожден в епитрахили».

Но много еще препятствий стояло на этом пути; одни из них могли быть преодолены личной волей и мужеством, другие — только благодатью Божией.

В интеллигентской и, особенно, университетской среде «принятие священства, по крайней мере, в состоянии профессора Московского университета, доктора политической экономии, являлось скандалом, сумасшествием или юродством и, во всяком случае, самоисключением из просвещенной среды» (315, с. 37—38).

Сергей Николаевич собирался с мужеством и, наконец, обрел его в себе...

Но вставало другое препятствие — идейное, не преодолимое собственными силами: «то была связь Православия с самодержавием, приводившая к недопустимой зависимости Церкви от государства». Этого препятствия Сергей Николаевич перешагнуть не мог и не хотел. Но вот революция 1917 г. устранила его: «Церковь оказалась свободной, она потеряла свой государственный авторитет, она получила в лице Всероссийского Патриарха Тихона достойного Главу. Вместе с Церковью свободным становится и Сергей Николаевич...

В январе 1918 г. он узнает об обстреле Крымского побережья, где в то время находилась его семья; появляются даже основания предположить о ее гибели. «Я оставался один пред лицом Божиим,— вспоминает впоследствии отец Сергей.— И тогда я почувствовал, что меня уже ничто не удерживает и нет оснований откладывать то, что я вынашивал в душе, по крайней мере, десятилетие» (315, с. 38).

Оправившись с трудом от тяжелого ночного приступа аппендицита, Булгаков решает энергично действовать и, в первую очередь, обратиться к одному из Московских викариев — к Пресвященному Феодору, епископу Волоколамскому, ректору Московской Духовной Академии, который несколько лет тому назад рукополагал отца Павла Флоренского и лично знал Сергея Николаевича.

Заручившись его согласием, Булгаков обращается за благословением к Патриарху Тихону, который недавно — в Рождественские дни — поручил Сергею Николаевичу составить текст первого послания Патриарха, возвещающего о его вступлении на Патриарший Престол. Сергей Николаевич достойно выполнил это поручение, и послание было оглашено во всех храмах в праздник Крещения Господня.

Патриарх Тихон, выслушав Булгакова, заметил, смеясь: «Вы в сюртуке нам нужнее, чем в рясе!» Он сам имел желание рукоположить Сергея Николаевича, но по своему смирению и доброте, во избежание большого шума вокруг этого события, согласился поручить Преосвященному Феодору рукоположить Булгакова в Троицын день во диакона в Даниловом монастыре (где пребывал епископ Феодор), а в Духов день — во иерея в кладбищенском храме Святого Духа.

Наступает Страстная седмица 1918 г. Сергей Николаевич готовится к принятию священного сана. Он стремится пожертвовать Богу всем — своим разумом, волей, сердцем, всем существом, всей своей жизнью, отдать Ему свою любовь.

О намерении Булгакова знают только ближайшие его друзья, которые разделяют его волнения, его радости, с которыми соединяют понимание и любовь.... Дома Сергей Николаевич один с 17-летним сыном Фейей, который является в эти дни его радостью, поддержкой и утешением.

«Страстная седмица перед рукоположением состояла для меня в умирании для этой жизни, которое началось для меня с принятием моего решения, — вспоминает впоследствии отец Сергей. — ...Это умирание есть вольное, но и неизбежное... Это была как бы длительная агония, каждый день приносил новые переживания, и то были муки, которых невозможно описать. Но не было ни одного мгновения, когда мелькнула бы мысль об отступлении... Это умирание явилось для меня тогда совершенно необходимым и важным, каким-то духовным заданием... Оно для меня неожиданно и произвольно возникло и как-то тлело и, тлея, жгло меня. Эта мука духовного рождения была великая милость Божия...» (315, с. 40—41).



Профессор С. Н. Булгаков  
перед посвящением (1918)

Духовные переживания Булгакова во время его рукоположений в саны диакона и иерея, а также некоторые бытовые детали в эти памятные дни лучше всего передать его собственными словами.

9 июня 1918 г., «в канун Троицына дня, я отправился в Данилов монастырь, неся с собой узел с духовным платьем, к Преосвященному Феодору, там я и ночевал... В день Святой Троицы я был рукоположен во диакона. Если можно выражать невыразимое, то я скажу, что это первое диаконское посвящение пережито мною было как огненное. Самым в нем потрясающим было, конечно, первое прохождение через царские врата и приближение в святом престолу. Это было как прохождение чрез огонь, опаляющее, просветляющее и перерождающее. То было вступление в иной мир, в Небесное Царство. Это явилось для меня началом нового состояния моего бытия, в котором с тех пор и донныне пребываю...

Когда я шел домой по Москве в рясе \*, вероятно, с явной непривычностью нового одеяния, я не услышал к себе ни одного грубого слова и не встретил грубого взгляда. Только одна девочка в Замоскворечье приветливо мне сказала: «Здравствуйте, батюшка!» И буквально то же самое повторилось и на следующий день, когда я возвращался уже священником.

В день Святого Духа епископ Феодор решил служить в кладбищенском храме Святого Духа, и туда мы шли из Данилова монастыря крестным ходом; я шел в стихаре с дяконской свечой рядом с епископом. То было немалое расстояние, но прошли его спокойно и беспрепятственно. К рукоположению пришли в храм и друзья мои, бывшие тогда в Москве. Вспоминаю прежде всего отца Павла Флоренского (со своим Васей), участвовавшего и в литургии... Переживания этого рукоположения, конечно, еще более неописуемы, чем диаконского, — «удобнее молчание». Епископ Феодор сказал мне в алтаре слово, которое меня потрясло... Была общая радость, и сам я испытывал какое-то спокойное ликование, чувство вечности. Умирание миновало, как преходит скорбь страстных дней в свете пасхальном. То, что я переживал тогда, и была та пасхальная радость» (315, с. 41—42).

### **13. Первые литургии отца Сергия. Углубление дружбы с отцом Павлом Флоренским. Отъезд к семье в Крым**

Отец Сергий совершал свои первые литургии в храме в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», в детском приюте на Зубовском бульваре, где он и поселился вместе с отцом Павлом Флоренским. Булгаков был приписан к храму Ильи Обыденного в Обыденном переулке, вблизи храма Христа Спасителя, где он также отслужил несколько литургий до своего отъезда в Крым. Отец Павел остался в Москве на некоторое время после рукоположения отца Сергия, чтобы поруководить его начальными богослужениями.

В течение последних лет, и особенно в Москве, их дружба углубилась еще больше и закрепилась на всю жизнь. Отец Сергий вспоминал

---

\* «Бог помог мне с тех дней всегда сохранять «духовный облик», хотя были времена, когда от меня требовали ему измены под угрозой опасности смертной» (315, с. 40).

об отце Павле с исключительной любовью и почтением: «Из всех моих современников, которых мне суждено было встретить за мою долгую жизнь, он есть величайший... Он отошел, озаренный ореолом исповедника имени Христова... Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ. Нужно слово или кисть или резец великого мастера, чтобы о нем миру поведать. При этом он сам не только родился таким, но был и собственным произведением духовного художества, для чего ему была присуща вся тонкость духовного и художественного вкуса... Я был свидетелем этой его аскетической самодисциплины, как и его трудового научного подвига... Все в нем было не только голосом его духовной стихии, но и делом железной воли и самообладания... В его лице было нечто восточное и не русское (мать его была армянка). Мне же духовно в нем виделся более всего древний эллин, а вместе еще и египтянин; обе духовные стихии он в себе носил, будучи их как бы живым откровением... У него был нежный, тихий голос, большая прелесть. Однако в этом голосе звучала и твердость металла, когда это требовалось. Вообще, самое основное впечатление от отца Павла было впечатление силы, себя знающей и собою владеющей. И этой силой была некая первозданность гениальной личности, которой дана самобытность и самодовлеемость при полной простоте и естественности... И в путях духовного развития и самоопределения мы наблюдаем в отце Павле эти же самые черты. Можно сказать в известном смысле, что отец Павел сам себя сделал, подойдя своим собственным путем» (365, с. 126—128).

«...До отца Павла священство являлось у нас наследственным, принадлежностью «левитской» крови, вместе и известного психологического уклада жизни, но в отце Павле встретились и по-своему соединились культурность и церковность, Афины и Иерусалим, и это органическое соединение само по себе уже есть факт церковно-исторического значения... Отец Павел имел призвание и к пастырству, и к учительству, но прежде всего и больше всего его влекло к предстоянию Престолу Господню, к служению литургически-евхаристическому... Голос вечности звучал в нем сильнее зовов временности... Для меня минувшие, вместе прожитые годы дали навсегда сохранить в душе его образ, как бы отлитый из бронзы, подобно памятнику...» (365, с. 131, 132, 134).

Не успел отец Павел уехать из Москвы, как немедленно после рукоположения отец Сергей вышел из состава профессоров Московского университета.

В это же время пришла тревожная весть из Крыма от семьи, и отец Сергей, оставив временно Федю в Москве, в июле 1918 г. отправился туда, чтобы встретиться — теперь уже священником — с остальными членами своей семьи, а через месяц вернуться к Феде. Однако возвращение в Москву, несмотря на многочисленные энергичные попытки отца Сергия, оказалось абсолютно невозможным.

#### 14. Жизнь и творчество в Симферополе (1918—1922 гг.). Выезд из СССР

После приезда в Крым и свидания с семьей отец Сергей обосновывается в Симферополе, где он начинает священствовать.

Здесь он сближается с одним католическим священником литовской национальности, получившим духовное образование в Риме, человеком просвещенным и глубоко убежденным в истинности своего вероисповедания. Пользуясь его книгами, отец Сергей с живым интересом изучает католичество, даже увлекается им и проводит критическую проверку церковного воззрения на устройство исторической Церкви и папское главенство.

Вскоре он приходит к убеждению, что римо-католикам особенно свойственно абсолютизировать относительное и историческое. Отсюда проистекает и вероисповедная исключительность, которая не признает права на существование исторических различий в Церкви. Отец Сергей не раскаивается в своем увлечении, так как считает его неизбежным этапом в диалектике своего церковного самосознания, и даже спасительным, поскольку он «навсегда потерял духовный вкус к папизму» и еще более утвердился в абсолютной верности Православию в его мистической и догматической сущности.

Глубокие размышления отца Сергия над судьбами исторической христианской Церкви с ее вероисповедными различиями приводят его постепенно к идее «экуменического православия» (315, с. 50). Он понимает, что не настало еще время для справедливых взаимных отношений между восточным и западным христианством и для объективного признания и уважения каждого вероисповедания в его исторически сложившемся своеобразии. Однако он полагает, что живая церковность должна ставить своей задачей церковную любовь во взаимном общении во имя грядущего воссоединения христианских Церквей.

В течение этого сложного периода жизни отца Сергия в Крыму, в постоянных волнениях за старшего сына в Москве, отец Сергей пишет следующие труды: 1) «На пиру богов». Статья издана в России в 1918 г. (139); 2) «Трагедия философии». Статья написана в 1920 г., впервые опубликована на немецком языке в 1927 г. (Одна глава ее — «О природе мысли» — вышла из печати на русском языке в 1971 г. — 358) (167); 3) «Философия имени». Книга написана в 1920 г., издана в 1953 г. в Париже (325); 4) «У стен Херсонеса». (Неопубликованный диалог, написан в 1922 г.).

30 декабря 1922 г. отец Сергей выезжает из СССР вместе с женой — Еленой Ивановной, дочерью Марией и младшим сыном Сергием, родившимся в 1911 г. и направляется в Константинополь.

### **15. Гимн Булгакова храму Святой Софии. Размышления о будущей Вселенской Церкви**

Константинополь. Отец Сергей в храме Святой Софии. Все жизненные драмы в его сердце замирают, тонут в блаженстве лицезрения храма непревзойденной красоты. Он воспринимает его как «Храм безусловный, Храм вселенский». В его душе звучит пасхальная радость, безграничное благодарение Богу, что Он удостоил его увидеть такое чудо красоты.

«Эта непередаваемая на человеческом языке легкость, ясность, простота, дивная гармония, при которой совершенно исчезает тяжесть купола и стен, это море света, льющегося сверху и владеющего всем этим

пространством, замкнутым и свободным, эта грация колонн и красота их мраморных кружев, эта царственность золотых стен и дивного орнамента — пленяет, умиляет, покоряет, убеждает... Ощущается потеря собственной тяжести... Это чувство крылатости, как птицы в синем небе, дает не счастье, не радость даже, но блаженство — какого-то окончательного ведения мира в единстве... Это — и не небо, и не земля, а свод небесный над землей. Здесь не Бог и не человек, но сама Божественность, Божественный покров над миром. Как правильно было чувство наших предков в этом храме, как правы были они, говоря, что не ведали они, где находятся: на небе или на земле... Святая София есть последнее, молчаливое откровение в камне греческого гения, завещание векам... В святой Софии складывалась и зазвучала во всей полноте и красоте Божественная, софийная симфония православного богослужения.

...Ныне здесь молятся Аллаху, святыня отнята от Христа... Однако и теперь здесь молятся достойно... Бог сдвинул светильник и отдал храм чужому народу, как некогда отдал святыню первого Храма завоевателям... София есть Храм вселенский и абсолютный, она принадлежит вселенской Церкви и вселенскому человечеству, вселенскому будущему Церкви. А теперь, пока нет явления вселенской Церкви в ее силе и славе, в век раскола церковного, внешнего и внутреннего, в век распада и обособления, отнят этот храм у христиан и отдан местоблюстителям.

...Было бы делом величайшей слепоты и исторической неблагодарности отделить святую Софию от породившей ее Византии. Ибо тот же самый эллинский гений, который породил и богословие Вселенских Соборов, воздвиг над Церковью купол христианской догматики и покорил мир церковною сладостью богослужения. И вне эллинства не мог зазвучать с такой победной чистотой голос Софии, зов вселенского христианства... Но не вселенская власть утверждает вселенскую Церковь, а вселенская любовь... София — всенародна и сверхприродна, она — Вселенская Церковь, все народы зовущая под свой купол... София была создана раньше великого церковного раскола и возвращена она может быть христианскому миру, лишь когда последний исцелее от этой раны... Раньше конца истории должна явиться полнота Церкви. О ней пророчествует святая София. Это — голос истории, это — превозмогающая сила Церкви...» (315, с. 94—102).

С такими глубокими идеями об экуменическом вселенском Православии отец Сергей покидает храм святой Софии и Константинополь, унося в душе несокрушимое намерение осуществлять эти идеи — по мере сил — на протяжении всей своей дальнейшей пастырской деятельности.

## **16. Переезд отца Сергия в Чехословакию. Профессура, религиозно-общественная деятельность и труды в Праге**

В 1922 г. Чешское правительство разрешило въезд в Чехословакию русским ученым и предложило им материальную помощь, обеспечивающую их скромное существование в Праге. Благодаря активности П. И. Новгородцева 18 мая 1922 г. при Пражском государственном университете был организован Русский научный институт.

В связи с этим отец Сергей — после полугодичного пребывания в Константинополе — переезжает с семьей в мае 1923 г. в Чехословакию. Он сразу становится профессором церковного права и богословия на юридическом факультете Русского научного института в Праге (с весны 1923 г. до лета 1925 г.). 30 мая 1923 г. он выступает со вступительной лекцией на тему «Церковное право и кризис правосознания» (148).

В то же время он объединяет вокруг себя русскую молодежь с серьезными религиозными запросами и, становясь ее духовным руководителем, ведет систематический богословский семинар, посвященный новозаветному учению о Царствии Божием, принимает самое активное участие в ряде важнейших религиозно-общественных предприятий молодежи. В октябре 1923 г. он становится главным организатором Братства святой Софии в Чехословакии.

Параллельно с этой многогранной деятельностью отец Сергей пишет ряд статей, которые публикуются в регулярно выходящем журнале «Духовный мир студенчества» и в других международных и пражских изданиях (141—145, 148, 152, 153).

Исключительно важно отметить, что именно в Праге отец Сергей впервые работает над чисто богословской книгой «Святые Петр и Иоанн. Два первоапостола» (163), которая выходит в свет в Париже в 1926 г.

28 апреля 1924 г. происходит знаменательное событие в жизни отца Сергея — его встреча с профессором В. В. Зеньковским и доктором Джоном Моттом, на которой обсуждается проект создания Православной Духовной Академии в Париже, где отец Сергей должен занять ведущее место.

В связи с этим проектом Булгаков едет в декабре 1924 г. на конференцию в Лондон, чтобы произвести сбор средств на создание Духовной Академии. Эту миссию он выполняет весьма успешно.

### **17. Новая встреча с «Сикстинской Мадонной».** **Размышления отца Сергея о православной иконописи** **и искусстве западного Ренессанса**

Отец Сергей по пути в Лондон спешит побывать в Германии и посетить Дрезденскую галерею, чтобы еще раз встретиться с «Сикстинской Мадонной».

С трепетом, но без прежней радости входит он в Zwinger и устремляется прямо в заветный зал. Входит и не узнает — или это не она, или он уже не тот. Не дрогнуло сердце, осталось спокойным, ибо увидел он дивную человеческую красоту, но... с религиозной двусмысленностью и безблагодатностью. И понял: молиться перед этой картиной нельзя... Без вдохновения, со щемящей болью от пустоты в сердце, от разочарования, созерцал он загадочный образ с его магическим очарованием, силась разгадать причину глубокого изменения впечатления... И уразумел: Рафаэлевская картина Богоматери не есть икона Пречистой Приснодевы. В образе Мадонны явлена дивная женственность, выражающая жертвенную самопреданность, чудная женщина, полная обаяния, красоты и мудрости. Но нет здесь девства и наипаче приснодевства. «В выражении Приснодева — *αἰ* Παρθενος — слово *αἰ* — не временное определение в смысле состояния, но онтологическое в смысле существа: в Приснодеве Марии отсутствует

женственность, сопричастная греху в женщине, но всецело царит только девство, в женском образе. Вот почему бессильным, ибо ложным, оказывается всякий натурализм при Ее изображении: он владеет лишь природностью, а последняя знает только женщину. В ведении этого соотношения содержится ослепительная мудрость православной иконы. Это она, — говорит отец Сергей, — обезвкусила для меня Рафаэля вместе со всей натуралистической иконографией, она открыла глаза на это вопиющее несоответствие средств и заданий. В аскетическом символизме строгого иконного письма ведь заключается, прежде всего, сознательное отвержение и преодоление этого натурализма, как негодного и неуместного, и просвечивает видение сверхприродного, благодатного состояния мира. Поэтому икона не имеет отношения и к портретности, ибо и в ней неизбежно таится натурализм, к которому роковым образом и влечется религиозная живопись. И вот почему последняя никогда не достигнет цели, если видит свое достижение не в религиозном, а в живописном эффекте.

Этим определяется судьба всего Ренессанса как в живописи, так и в скульптуре и архитектуре. Он создал искусство человеческой гениальности, но не религиозного вдохновения. Его красота не есть святость, но то двусмысленное, демоническое начало, которое приткрывает пустоту, и улыбка его играет на устах Леонардовских героев.

Творение Рафаэля отличается своим особым напряжением; оно ищет средствами этой двусмысленной и — уже в этой двусмысленности — греховной красоты явить Богородичное начало... И я увидел и почувствовал нечистоту, нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность.

...И снова думается невольно: как мудро, с какой безошибочностью поступает здесь церковная иконография, не делая уступок сентиментальности и не давая никакого поощрения чувственности — все прикровенно и недоступно взору, кроме лика и рук, но и они неизменно прикрыты трансцендированным стилем, стилизованы. Икона не дает места похоти и ее тончайшим услаждениям, поэтому она суха и бессодержательна для их любителей, но потому на икону и можно молиться трезвенно и без соблазна.

...Эта фамильярность с Божеством, это мистическое обмирщение подготовили то общее обмирщение, торжество языческого мироощущения, жертвою, а вместе и орудием которого сделались деятели Ренессанса. Красота, двусмысленная и обольстительная, розовым облаком застилает здесь мир духовный, искусство же становится магией красоты.

И, этой магией зачарованный, замороженный, сидел я на этом самом месте четверть века назад, не умея понять, что же со мной происходит. Но тогда я трепетал от религиозного восторга: не зная молитвы и не умея молиться, я пред нею молился. Теперь же я, сохраняя полное самообладание, созерцал лишь художественное произведение. И это было качественно иное, нежели испытанное тогда... То, что с такой остротой я почувствовал в Сикстине, это же самое имеет силу для всей религиозной живописи Ренессанса. Вся она есть очеловечение и обмирщение Божественного: эстетизм — в качестве мистики, мистическая эротика — в качестве религии, натурализм — как средство иконографии. Если выразить это в терминах богословия, то здесь восторжествовало

некое художественное арианство или же монофизитство. Была почувствована только человеческая стихия в Боговоплощении, Божественное потускнело и заслонило человеческой красотой, обольстительно-двусмысленной, как улыбки на картинах Леонардо да Винчи, и человеческое без духа перестало быть человеческим, стало плотским. Это оплотнение человечества и ведет к религиозному упадку нового времени.

...Отрыв Запада от Востока, роковой церковный раскол духовно обездолил Запад более существенным образом, нежели Восток.

...Но если отказаться от заблуждения, что картина Рафаэля является иконой и вообще «Мадонной», то своей обаятельности и силы картина от этого не утратит. Напротив, освобожденная от ложных притязаний, она предстает пред нами как могучая и прекрасная человечность, как героическое искусство. Здесь даны образы дивной красоты, младенца и матери, чтобы выразить трагическую жертвенность и волю к ней, высший *amor fati*, и то, что здесь явлено, влечет к себе и волнует, художественно пленяет и покоряет. Эту картину нужно воспринимать как изображение пути человеческого восхождения, который есть, вместе с тем, трагическая судьба. Трагедия волнует нас высшим художественным волнением, она дает очистительное просветление, сила ее — катарсис. Здесь явлена человеческая трагедия, и то, чего отрицаемся мы в порядке религиозном, как кощунства, это приемлемо как трагическое постижение человеческих судеб в искусстве. Только в религии разрешается трагедия, и ею она превозмогается, но трагический путь необходимо ведет к религии. Трагедия может быть религиозно-осмыслена как духовное рождение, рассечение плотского сердца к воспламенению в нем Божественного огня.

...Так и мое давнее переживание перед «Сикстинской Мадонной», не будучи еще религией, оно к ней внутренне вело, становилось путем религиозного восхождения. И верный религиозный инстинкт за трагическим прозревал религиозное... Та же человеческая напряженность, которая меня тогда потрясла, она и теперь сохраняет силу и внутреннюю убедительность, если не приписывать ей несоответственного значения и не смешивать человеческого и благодатного. Разумеется, теперь и для меня эта переоценка явилась разочарованием; я почувствовал себя потерянным, навсегда похоронившим нечто дорогое. Но при этом и радостно было ощущать вечную природу духа, который никогда не остается на месте, но всегда живет; трудно, но вразумительно было вдруг в одном мгновении почувствовать какой-то огромной значительности итог прожитой жизни и, несмотря на все, нельзя не подивиться благодарным удивлением силе творения, которое, словно не подвластное времени, смотрит в душу со своего холста и собою меряет времена и сроки души. Я удалился в волнении и задумчивости» (315, с. 105—113).

### 18. Православный Богословский институт в Париже.

**Протоиерей Сергей Булгаков — профессор догматического богословия**

Наступил знаменательный для зарубежных приходов Русской Православной Церкви 1925 год. Митрополит Евлогий (Георгиевский; 1868—1946), назначенный Патриархом Тихоном для возглавления Русской Православной Церкви в Западной Европе, решил создать в Париже новый приход (кроме существовавшего Александро-Невского приход-

ского храма) и осуществить проект организации Духовной Академии, намеченный им еще в 1924 г. в Праге совместно с В. В. Зеньковским, отцом Сергием Булгаковым и Дж. Моттом. Благодаря благодатной помощи Божией, дерзновенной вере митрополита Евлогия, огромной энергии его сотрудников и обильным пожертвованиям русских и иностранных друзей удалось в праздник Преподобного Сергия Радонежского приобрести на аукционе подходящую усадьбу по улице Крымской, № 93. На высоком холме, в глубине двора, среди ветвистых деревьев, находилось очень запущенное двухэтажное здание бывшей немецкой школы внизу и протестантской кирхи вверх. Это было удивительно уединенное, тихое место, подобное некоей пустыни в шумном Париже. На той же территории находились еще четыре небольших заброшенных домика. Вся эта усадьба получила название Сергиевского Подворья.

Безвозмездными трудами талантливого русского художника-иконописца Д. С. Стеллецкого немецкая кирха была вскоре преобразована в чудесный древнерусский храм. Стены и своды покрылись росписью по образцу замечательных фресок XVI в. знаменитого Ферапонтова монастыря. Был воздвигнут многоярусный иконостас с царскими вратами XIV в., приобретенными у одного антиквара. Множество пожертвованных икон украсило весь храм.

Обширное помещение на нижнем этаже, под церковью, было преобразовано в аудитории для организованного Православного Богословского института с прилегающими к ним спальнями для студентов. Во время некоторых больших праздников в более обширной аудитории ставился небольшой иконостас, что придавало ей вид домашней церкви. Здесь часто служил вдохновенно утреню и литургию отец Сергей Булгаков, зажигая сердца своим победно ликующим видом.

Два ближайших к церкви флигеля были отремонтированы и отведены для квартир священнослужителей и профессуры. В левом флигеле (если обратиться лицом к церкви), на втором этаже, жил в скромной трехкомнатной квартире отец Сергей Булгаков с семьей.

В состав профессуры Богословского института вошли съехавшиеся в Париж из разных стран специалисты, обладающие большой богословской эрудицией и высокой профессиональной культурой.

Митрополит Евлогий в своих воспоминаниях «Путь моей жизни» (400, с. 446—453) дает яркую характеристику представителей этой профессуры.

«Отец Сергей Булгаков (1871—1944) занял кафедру догматического богословия. Он — крупная величина, богослов большой образованности и дарования. Истину Православия он выносил долгим и тяжким жизненным опытом... Булгаков отдался служению Церкви Божией со всем пламенем очищенной страданиями души. Он сделался ревностным пастырем-молитвенником, прекрасным проповедником и духовником, священником, с трепетным благоговением совершающим таинство святой Евхаристии. В области богословской науки он оказался плодотворнейшим писателем. Им написано несколько замечательных богословских книг. На всех богословских трудах о. Сергия лежит печать большого таланта.

Курс патрологии был поручен Георгию Васильевичу Флоровскому (1893—1979), протоиерею, принявшему священство в 1931 г. Он с большой ревностью занимался своей специальностью и путем усидчивого

труда достиг широких знаний. За годы преподавательской деятельности в Богословском институте он издал большой труд «Вселенские отцы Церкви» (в двух томах) и «Пути русского богословия».

На смену прежним профессорам приходили наиболее одаренные молодые преподаватели, окончившие Богословский институт.

С июля 1925 г. отец Сергей окончательно обосновался в Париже. Этот год знаменует собой новый, исключительно плодотворный период в его жизни, связанный на протяжении почти 20 лет с его многогранной — богословской, педагогической, пастырской, общественной и экуменической — деятельностью. Наряду с преподаванием догматического богословия отец Сергей до конца своей жизни остается бессменным деканом Богословского института.

Он ведет жизнь подвижника, но его аскетизм никогда не становится нарочитым; на нем лежит печать естественности и православной трезвости.

Обстановка его личной комнаты предельно убога: в правом углу всего лишь несколько любимых икон, в том числе Новгородской Софии, Премудрости Божией, и Ангела Хранителя — письма иконописицы сестры Иоанны. На стене у икон — четки, по которым отец Сергей всегда молится, совершая свое утреннее и вечернее правило. Перед иконами — подобие малого аналоя в виде треугольного столика, на котором лежат молитвенники и некоторые богословские книги.

В комнате — простой рабочий стол, сколоченная из досок книжная полка, железная кровать со скромнейшей постелью, два железных стула с деревянными рейками (какие обычно встречаются в садах). Только в последние годы жизни, уже ослабленный и больной, отец Сергей соглашается — после настойчивых уговоров ближайших друзей — принять от них два кресла: деревянное к столу и мягкое для отдыха.

Если к отцу Сергию приходит близкий ему человек, он принимает его в своей комнате. Если его посещает большое число друзей или молодежи, он устраивает в своей скромной столовой гостеприимное чаепитие, во время которого становится непосредственным, радостным, лучезарным, полным любви, смеющимся со свойственным ему юмором.

Рабочий день отца Сергия строго распределен. Вечером он ложится сравнительно рано и засыпает, а ночью страдает от наследственной бессонницы, которая становится особенно мучительной в последние годы жизни; под утро засыпает, но никогда не может позволить себе отдохнуть: рано звенит беспощадный будильник, и отец Сергей, преодолевая усталость и сон, немедленно встает и идет в церковь, так как считает себя обязанным присутствовать на утрени, которая совершается ежедневно для студентов перед завтраком и началом лекций. Два раза в неделю отец Сергей сам служит раннюю литургию.

После службы и утреннего чая, если у него нет лекций, он садится за свою богословскую работу, которую продолжает и днем; вечером и ночью он не пишет научных трудов. Вообще, весь день отца Сергия занят непрерывными напряженным трудом: сверх упомянутых богослужений и богословского творчества — лекции и воспитательская работа в Богословском институте, выступления с речами и докладами на различных конференциях и съездах, частые поездки — близкие и дальние, преследующие экуменические цели, разнообразные пастырские обязанности, проповеди в устной и письменной форме (для публикации в

так называемых «Сергиевских листках»), беседы с духовными детьми и т. п.

Духовное влияние отца Сергия на друзей и учащуюся молодежь очень глубоко. Его облик и воздействие ярко запечатлены в воспоминаниях его почитателей и тех одаренных студентов, которые впоследствии внесли свой посильный вклад в православное богословие и пастырское служение.

### 19. Воспоминания о протоиерее С. Булгакове, характеризующие его личность

Среди почитателей и друзей отца Сергия прежде всего следует упомянуть профессора Л. А. Зандера (1893—1964), человека высокой духовной и философской культуры, который до самых тонкостей постиг и изложил все его творчество как целостную богословскую систему в двух фундаментальных томах под заглавием «Бог и мир» (401).

«В течение двадцати лет,— пишет Л. А. Зандер,— мне было дано жить и работать в свете мудрости и вдохновений о. Сергия. Это лучшее время моей жизни было увенчано единственным и редким счастьем: возможностью писать о любимом учителе еще при его жизни, беседовать с ним по поводу написанного, слушать его собственные слова о моем труде, полные смирения и любви...» (401, с. 7).

«Ничто не поражает в о. Сергии так сильно и глубоко, как слияние воедино двух стихий: священства, связанного со всем богатством церковного прошлого, и пророчества, устремленного к грядущему. Но этот порыв ввысь, эта ненасытность его духа в принятии Божества сообщает всему его творчеству силу огненного потока, сжигающего сердца и увлекающего за собой к своему первоисточнику — Богу» (401, с. 18).

«Церковный характер мысли о. Сергия мы должны определить как «церковность изнутри»: он церковен не потому, что хочет быть в согласии с тем или иным признанным или утвержденным учением, но потому, что любит Христа, потому, что Церковь для него — высшая Реальность, Правда и Красота» (401, с. 21).

Н. С. Арсеньев (1888—1977) — профессор православного факультета Варшавского университета (с 1926 по 1938 г.) — делится такими воспоминаниями: «В о. Сергии Булгакове было большое горение духовное и большая сила веры, и этим своим пламенем духовным он часто зажигал души других... Его горящий интерес к великому обетованию о преображении твари через подвиг Христов я высоко ценю и чту... Он многим указал путь ко Христу; у многих раскрыл глаза на действие Слова Божия в мире и истории. Имя его займет почетное место в истории русской духовной жизни и духовной культуры как ревностного и пламенного служителя и проповедника Воплощенного Слова» (398).

Профессор В. Н. Ильин (1891—1974), трудившийся в Богословском институте в Париже вместе с протоиереем Сергием Булгаковым многие годы, свидетельствует: «С творчеством С. Н. Булгакова я познакомился еще в 1905—1906 гг. Он прогремел тогда на всю Россию серией своих превосходных лекций о Чехове и рядом статей, вошедших впоследствии в великолепнейший сборник «Тихие думы»... Самым сильным и глубоко действующим во всем духовном облике протоиерея С. Булгакова в эпоху моей первой встречи с ним в 1924 году был его общий благостный стиль православного священника... С первых же шагов общения с ним

переживался священник-левит, которому дана власть вязать и решить, совершать литургию и, данной ему благодатью от Бога, уводить за собою в ограду огня. Такова же была сила его проповеднического и духовнического дара. Удивителен был его богословско-метафизический и философский гений и широчайший, глубочайший опыт его иерейского служения. Тот, кто имел радость присутствовать на его служениях или быть его духовным сыном, тот никогда не забудет этого и унесет счастье «по ту сторону огненной преграды». А сколько было грозы в его иерейской благодати, грозы, прогонявшей всякого рода темные силы... И в наше время никто (за исключением старца Алексея Мечева), никто так высоко и так благоговейно не нес над своей главой «Кивот и крест — символ святой», как именно отец Сергей Булгаков. Быть может, именно по этой причине постиг он в такой глубине две таких величайших церковных ценности, без которых Церковь не стоит в наших сердцах, — молитвы и чуда» (405).

Для полноты обрисовки личности протоиерея Сергея Булгакова следует привести воспоминания двух его учеников — бывших студентов Богословского института в Париже.

Протоиерей Александр Шмеман вспоминает своего незабвенного учителя в статье (410), написанной к столетию со дня рождения отца Сергея Булгакова: «Что дал мне о. Сергей? — Дал тот огонь, от которого только и может возгореться другой огонь; дал почувствовать, что только в прикосновении к Божественному Свету, к Его исканию и созерцанию — единственное подлинное назначение человека; окрылил своим горением и полетом, своей верой и радостью; приобщил меня к чему-то самому лучшему и чистому в духовной сущности России... Почвой о. Сергея было несомненно русское Православие... Но открыт он был и ко всему подлинному и на Западе. У него было подлинно вселенское вдохновение веры. И все же из всех исторических воплощений христианства кровно и органически любил он воплощение русское...

Его творчество направлено не только вовнутрь — к Церкви, но и вовне — к миру, тоскующему по целостной вере, которую созерцает о. Сергей именно в русском Православии, как «данность» его и, одновременно, — «заданность». Вот откуда сочетание в его образе некоего «почвенного» русского священника с безостановочным полетом мысли, с неутомимым желанием поведать — какую глубину, какую красоту, какую всеобъемлющую истину находит блудный сын, вернувшийся в Отчий дом.

...Навсегда врезалось в память воспоминание о всенощной на Сергиевском Подворье под Вербное воскресенье... Вот открываются царские врата, и посредине храма начинают читать медленно и проникновенно Евангелие... И вот навсегда, на всю жизнь запомнилось мне лицо, лучше сказать — лик о. Сергея, на которого я случайно взглянул в этот момент. Никогда не забуду его светящихся каким-то тихим восторгом глаз, и слез его, и всего этого стремления вперед и ввысь, — туда, где уготовляет Христос последнюю Пасху с учениками Своими... Тогда поразил и всегда поражал меня больше всего в о. Сергии его «эсхатологизм», его всегдашняя радостная, светлая обращенность к концу. Из всех людей, которых мне довелось встретить, только о. Сергей был «эсхатологичен» в прямом, простом, первохристианском смысле этого слова, означающем не только учение о конце, но и ожидание конца...

Сколько христиан действительно ждет Господа и живет этим ожиданием?.. А о. Сергей действительно жил ожиданием Господа, был не только сознательно, именно светло и радостно обращен к смерти, и для него все в этой жизни уже светилось светом грядущего Царства. И Вербное воскресенье он так переживал именно потому, что для него (как и для Церкви) оно было праздником эсхатологическим, вспышкой в этом мире, «уверением» на земле вечного Царства Божия, сверкнувшими лучами славы его... Только любовь ждет и живет ожиданием... Только любовь побеждает страх смерти... И именно эта любовь ко Христу струилась из образа о. Сергея, и она, конечно, поразила меня за той Вербной всенощной. Не случайно каждая из больших книг его последней трилогии заканчивается первохристианским призывом: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» Не поняв этого, не ощутив пронизанности эсхатологическим ожиданием всего творчества о. Сергея, невозможно ни правильно понять, ни правильно оценить его богословской мысли».

Наконец, протоиерей Алексей Князев вспоминает: «Отец Сергей Булгаков поразила нас, студентов, смелостью своей проблематики во всех областях богословия. Его одаренность как мыслителя, его незаурядная философская культура, его богословский и научный опыт сочетались у него с глубокой церковностью и несомненной харизмой служения у алтаря. Он показал, что знание о Боге может при известных условиях стать знанием Бога. Собственным примером он явил, что богомыслие может стать одним из привходящих моментов религиозной жизни. Он пробудил во мне богословское призвание и направил меня по научно-богословскому и по пастырскому пути» (406).

## 20. Пастырское служение протоиерея Сергея Булгакова

Отец Сергей был всегда с неиссякаемым энтузиазмом обращен всем своим духом, всем сердцем и разумом к первохристианству, ибо именно оно, вопреки всем человеческим ожиданиям, всем естественным закономерностям, оказалось могучей обновляющей силой, животворящей и созидающей, в историческом процессе.

Булгаков был убежден, что первохристианство — несмотря на неисторичный, эсхатологический характер своего миропонимания, на постоянную обращенность к близкому концу и к радостной встрече с Живым Христом — в высшей степени успешно и энергично выполнило ту историческую миссию, которая была завещана ему Христом. Поэтому первохристианство является нормой деятельности и для всего исторического христианства в любую эпоху до скончания века.

Булгаков не только изучал первохристианство, но непрерывно получался и вдохновлялся подвигами первохристианского служения, запечатленными кровью мучеников, страданиями исповедников, трудами апостолов; он неизменно просвещался светом, зажженным от лампады, теплившейся в катакомбах и знаменующей радостную зарю нового дня.

Поэтому в душе отца Сергея всегда горел огонь первохристианской любви ко Христу и не ослабевало восхищение первохристианским мужеством, его блаженной радостью о Духе Святом, обилием его благодатных даров, подлинностью его живого Богообщения. По этой причине и все пастырское служение Булгакова было пронизано первохристианским духом. Это ярко отражалось в его богослужении, особенно ехва-

ристическом, в его пламенных проповедях и выступлениях, в его духовном подвиге, полном первохристианской любви.

Так, протоиерей Борис Старк вспоминает, что «о. Сергей не служил, а горел, и это особенно чувствовалось в Пасхальную ночь, когда, совершая каждение в храме или же в его ограде, он, казалось, не шел по земле, а было явное ощущение того, что он летит по воздуху, и его лицо озарялось светом такой радости, что черты лица совершенно пропадали».

Протоиерей Александр Шмеман вспоминает об отце Сергии, служащем литургию: «О. Сергей действительно литургисал. Что-то было в его служении, в самой его угловатости и порывистости, первобытное и стихийное... Он до конца, до предела растворялся в нем, и впечатление было такое, что литургия служится в первый раз, падает с неба и возносится от земли впервое» (410).

Отец Сергей Булгаков, как мы уже упоминали, страдал, что у него не было своего храма, своего прихода. Но в последние годы его жизни ему устроили придел на Сергиевском Подворье, где он мог один служить ранние литургии. Естественно, что вокруг него сформировалась группа его духовных детей, которую он часто приглашал к себе на чай после богослужения. Эти встречи напоминали первохристианские «агапы» — «вечери любви»; на них велись оживленные богословские, церковные и вообще духовные беседы.

Проповеди и поучения протоиерея Сергия Булгакова обладали исключительной духовной силой. Некоторая часть их — по просьбе членов студенческого братства Преподобного Сергия — публиковалась в так называемых «Сергиевских листках», а затем была издана в 1938 г. в сборнике «Радость церковная» (292).

В предисловии к сборнику отец Сергей подчеркивал, что «идеальная проповедь должна являться произведением религиозного искусства, как икона или священный гимн». Он глубоко сожалел, что не имел никакой возможности довести свои проповеди и поучения до совершенного вида, однако не считал себя в праве отказать настоятельным просьбам об их напечатании. Приводим их заглавия (по сборнику «Радость церковная»):

1. Сила Крестная. (На Воздвижение Креста Господня).
2. Светлый Покров над миром.
3. Храм храма. (Слово в день Введения во храм Пресвятой Богородицы).
4. Пречистое Материнство.
5. Небо — вертеп. (Слово на Рождество Христово).
6. Издалече пришли мы. (Слово на Рождество Христово).
7. Дары волхвов.
8. Знамение пещеры Вифлеемской.
9. Вечность и время. (Слово на Новый год).
10. Угль пламенеющий. (Слово в день памяти преп. Серафима Саровского).
11. Вода, скачущая в жизнь вечную. (Слово в Навечерие Богоявления).
12. Разводящиеся небеса.
13. Сретение Господа в храме.
14. Неделя о Страшном Суде.

15. Двери покаяния.
16. О светлой печали. (В преддверие Великого поста).
17. Архангельский глас.
18. Страстное Благовещение.
19. Крестное воцарение. (Слово в день Входа Господня в Иерусалим).
20. Благословен Грядый, Царь Израилев. (Размышления в день Входа Господня в Иерусалим).
21. Сия есть благословенная Суббота. (Размышления перед Святой Плащаницей).
22. Веселимся Божественно! Христос Воскресе!
23. Смертию смерть поправ.
24. Радость разлучения.
25. Пятидесятницу празднуем и Духа пришествие.
26. Зов апостольства.
27. Велелепная слава (2 Петр. 1, 17).
28. Слово в Неделю пятнадцатую.
29. Сотница молитв.

Некоторые проповеди не вошли в этот сборник и публиковались по-разному, чаще всего в «Сергиевских листках».

Духовнический дар отца Сергия был изумительным. Он имел много духовных детей — в Париже и за его пределами, и даже вне Франции. Обладая большим мистическим опытом, редкой глубиной души, богатым интеллектом, широким историческим и жизненным кругозором, отец Сергий являлся мудрым и чутким духовным отцом, понимавшим с полуслова самые сложные события, ситуации, переживания. Сколько раз он спасал своих духовных детей от непоправимых проступков, от отчаяния и даже от смерти.

Он не требовал послушания, предоставлял своим духовным детям свободу, но умел с такой мудростью повести их за собой, призвать, зажечь, что они сами, в духовной свободе, выбирали наилучшие христианские пути. Зато и любовь к нему его духовных детей была поистине безмерной и неугасающей до конца жизни.

Великую любовь, ответственность, доброту и чуткость вкладывал протоиерей Сергей Булгаков и в выполнение всех церковных треб, приходившихся на его долю. И хотя (например, во время молитв об исцелении больных или при поминовении усопших) слова отца Сергия в конце его жизни — из-за отсутствия голосовых связок — были недостаточно разборчивы, однако излучавшиеся из всего его облика любовь и духовная радость приносили молящимся глубокое утешение и мир.

## **21. Трагичные стороны в священстве протоиерея С. Булгакова**

В пастырском служении отца Сергия были свои драматические стороны, причинявшие ему глубокие страдания, которых он не имел возможности преодолеть. Прежде всего, это касалось совершения служб. Он был безгранично церковен и верен всем своим существом учению Церкви в самом строгом смысле. В то же время он глубоко понимал и высоко ценил церковную свободу, запечатлев навсегда в своем сердце слова святого апостола Павла: «Где Дух Господень, там свобода»; «Стойте в свободе, которую даровал вам Христос, и не подвергайтесь

опять игу рабства... К свободе призваны вы, братия» (2 Кор. 3, 17; Гал. 5, 1, 13).

Священство Булгаков принял исключительно ради того, чтобы служить, литургисать. Но с первых же пор своего священства он понял, что для полноты и свободы развития литургического служения необходимо иметь свой храм или, по крайней мере, свой престол. Между тем за четверть века своего церковного служения он почти никогда не имел ни того, ни другого. Он всегда лишь сослужил архиереям или настоятелям и должен был в известном смысле применяться к ним. И если изредка удавалось получить право на самостоятельное служение — в частном помещении или в церкви, — то это добывалось в результате ходатайства его друзей и личной самозащиты. Такое отсутствие заботы со стороны епископов о его церковном устройстве и составляло тяжелый крест и скорбь отца Сергия Булгакова на пути его священства.

Вторая трагичная сторона в церковном служении отца Сергия заключалась в его одиночестве, возникавшем вследствие существенных расхождений в понимании им и окружающими церковнослужителями воплощения в русской православной среде некоторых сторон первохристианства.

Прежде всего, это касалось понимания церковной свободы. С точки зрения отца Сергия Булгакова, свобода — это высший дар Божий. Поэтому грех против свободы является грехом против Православия и Церкви, а духовное самопорабощение, во имя чего бы то ни было, есть хула на Духа Святого, которая не простится ни в сем веке, ни в будущем. Такая принципиальная духовная установка отца Сергия отделяла его от той духовной среды, в которой он жил и которая была проникнута абсолютизированием относительного, угашением духа и его творческой стихии ради привязанности к второстепенным ценностям в церковной жизни, ради властолюбия, с одной стороны, и раболепства — с другой. Вот почему отец Сергий чувствовал себя всегда «чужим среди своих».

И это происходило не по причине его сомнений или притязательности, а из глубокой любви к истине и верности Церкви, в свете которых всякий компромисс и рабство переживаются как измена. Так, Булгаков был убежден, что любовь к Церкви рождает и предполагает послушание, но послушание любви, а не страха, почитания, а не лести. Между тем, во взаимоотношениях церковных людей часто бывало обратное.

Отец Сергий признавал мистическое содержание церковных форм и установлений, их ценность и необходимость, но считал, что в исторической Церкви, существующей и развивающейся в пространстве и времени, следует выделять элементы различной важности и вносить в их оценку некоторый исторический коэффициент. Поэтому в некоторых, обоснованных случаях необходимо изменять те или иные формы. От своеволия в этой области предохраняет любовь к Церкви, инстинкт церковности, который склоняет всегда уступить Преданию.

Опыт священства научил отца Сергия Булгакова постигать историческую относительность внешних форм, особенно в иерархическом устройстве Церкви. С иерархией связана сакраментально-мистическая жизнь Церкви, и это — истина незыблемая; мистическое значение епи-

скопата и вообще сила хиротонии безусловно непоколебимы. Но Православие, по мысли отца Сергия, сначала в византийском, а затем и в русском преломлении, содержит некоторые элементы «папизма», не в плане догматическом, как в католицизме, а в плане фактическом и психологическом. Православная Церковь предполагает соборность, а не только епископат; она есть тело церковное, а не только глава или главы. Существует особый гиперболизм, усвоенный епископатом в Русской Церкви. Возвышая в этом направлении свой мужественный голос, лишенный какой бы то ни было личной заинтересованности, Булгаков выступает не против епископата, а за него, ибо стремится восстановить его в подлинном первохристианском достоинстве, освободить его от приражений: с одной стороны, от уступок кесарю, с другой — от деспотизма в отношении к клиру, который связан с епископом каноническим послушанием. Отец Сергий выступает против такого культа епископства, который придает богослужению некоторый оттенок «архиереев-служения». Такое «внедрение декоративного парада под предлогом благочестия во святая святых» переживается Булгаковым с тяжелейшей скорбью. «Неизменно,— пишет он,— читая в церкви гневные речи Господа с обличением «Моисеева седалища», голос мой бессильно дрожал от затаенного страдания. Такова горькая истина об этой стороне моего священства» (315, с. 53).

Есть еще одно важное расхождение отца Сергия с «историческим Православием». Оно относится к будущему, к эсхатологии, к тому трепетному ожиданию Грядущего Христа, которое, по мнению Булгакова, если не догматически, то фактически утеряно Православием под непосильным бременем его историзма. «Предание,— говорит он,— перестало быть живым и живущим, но стало «деPOSITOM» веры, который надо хранить, а не жизненно творить. Православие же есть не только обладание данным богатством веры и жизнью в ней, но и пророчество, апокалипсис, история — не только прошлого, но и настоящего и будущего, зов обетования. «Оно не имеет града зде пребывающего, но грядущего взыскует». Оно есть поэзия, эрос церковный, чаяние Жениха, чувство Его Невесты. Оно есть творчество, направленное к концу и цели, чаяние Конца. Это не малодушный страх жизни и бегство от нее к смерти, но преодоление всякой данности, чаяние Нового Неба и Земли, новой встречи и жизни со Христом» (315, с. 55—56).

В этих чувствах и чаяниях отец Сергий Булгаков остался в Церкви один.

## 22. Богословское творчество

Протоиерей Сергий Булгаков рассматривал свое богословское творчество как основную задачу своей жизни, как осуществление своего духовного призвания. Но если в пастырском служении ему приходилось иногда идти на компромиссы во избежание недоразумений с окружающей его церковной средой, то в своем богословском труде он всегда сохранял свободу, чистоту совести и ответственность перед Богом вплоть до самой смерти.

В беседах с учениками и друзьями он неоднократно говорил, что «богословие надо пить со дня Евхаристической Чаши». Отец Сергий неразрывно связывал алтарь и рабочую келью богослова, утверждая,

что вдохновения богословского творчества в своих глубочайших первоисточниках должны исходить из алтаря. Признавая свободу и дерзновение духа в богословской мысли, он в то же время считал, что абсолютными критериями истинности богословия являются: слово Божие, церковные догматические определения и предстояние пред алтарем. Эти убеждения были неизменным живым руководством в его богословском творчестве.

Целью богословия отца Сергия является раскрытие и углубление оснований для подлинного христианского мировоззрения, — оснований не абстрактных, а жизненных. Он стремился дать не только учение, но показать и его осуществление, начертать конкретную и реальную историю и славу Церкви.

Но ввиду того, что жизнь Церкви есть, в первую очередь, ее молитва, то богословие отца Сергия приобретает характер литургического и иконографического богомыслия. Протоиерей Александр Шмеман подчеркивает, что «богословие отца Сергия на последней своей глубине прежде всего литургическое; в нем — раскрытие опыта, данного в богослужении, передача той таинственной «славы», что пронизывает его, того «таинства», в котором оно укоренено и «эпифанией» которого оно является» (410).

Литургическое богатство Церкви никогда не используется отцом Сергием в качестве иллюстрации для богословских построений; напротив, оно представляет собой канон церковный, жизнь, норму духовной реальности, от которой следует исходить при построении системы православного богословия, так как Православие — не теория, а жизнь. Такая церковная установка сливает воедино умозрение и молитву, науку и богословие, философию и веру.

Булгаков стремится строить свою богословскую систему на твердом основании церковной реальности. Объективные церковные истины, богослужебные тексты, иконографические созерцания, мистические откровения переживаются Булгаковым как религиозные реальности, как личный духовный опыт, как первозданная Божественная красота, которые он стремится дать понять и почувствовать окружающим. Отсюда исходит та сила его сочинений, та «глубоко проникающая в душу интимность его слов, которая заставляет биться в унисон с церковной жизнью сердца его читателей, слушателей, учеников» (401, с. 68). Вообще, тайна богословского творчества отца Сергия и его воздействия заключается в том, что церковное всегда воспринимается им как личное озарение, а индивидуальный духовный опыт, в свою очередь, преобразуется и возносится до кафолической высоты.

Церковь, по слову святого Иоанна Златоуста, остается всегда «юнеющей», то есть творческой, свободно развивающейся. Но в то же время Церковь ответственна за каждое сказанное ею слово, причем ответственность эта высшего порядка — не только перед людьми, перед историей, но и перед Богом. Поэтому богословское творчество требует сочетания свободы и аскетической дисциплины, смирения и дерзновения, молитвенного подвига и мистического вдохновения. Весь литургический, молитвенный и жизненный подвиг отца Сергия устремлен к тому, чтобы удовлетворить этим условиям. И в результате внутренних динамизм, присущий духу и мысли отца Сергия Булгакова, делает его богословие волнующим, захватывающим, перерождающим.

«В мировоззрении о. Сергия,— пишет Л. А. Зандер,— нет области, чуждой религиозной реальности: от всего протягиваются нити к открывенным истинам о Боге, всё возвещает о Его премудрости, благодати и славе... Всё научное и философское творчество о. Сергия есть не что иное, как раскрытие этой истины в диалектических формах, как усмотрение печати Творца во всем многообразии Его творения» (401, с. 19).

Творчество и жизнь отца Сергия скреплены неразрывными узами. Поэтому отличительными чертами его богословского творчества являются те же особенности, которые были отмечены ранее относительно его жизни: «почвенность», эсхатологичность, мастерство доводить каждую мысль, как и каждое дело, до четкого завершения, искусство широкого философского и богословского синтеза.

Его эсхатологизм, непрерывно обращенный к первохристианству и ко Христу Грядущему, не противоречит его «почвенности», напротив, тесно сочетается с ней, ибо только тот, кто по-настоящему умеет стоять на земле, способен к горным взлетам. С другой стороны, лишь созерцание мира с высоты позволяет узреть его первозаданную красоту и его эсхатологическое завершение. «Все богословие о. Сергия исполнено трепетом и ожиданием,— свидетельствует Л. А. Зандер,— все оно пронизано лучами иного, незаходимого света; все оно есть молитва Христу... Самая глубокая укорененность в жизни церковной, самая сознательная законопослушность ей никогда не делает о. Сергия ее рабом, не лишает его той пророческой свободы, с которой он говорит о тайнах будущего века, к которым устремлена его душа» (401, с. 18).

Чисто русское стремление отца Сергия во всем доходить до конца одинаково касается его жизни и мысли. В результате своих исканий он приходит к выводу, что религия есть высшая и абсолютная Истина, и поэтому ей должны быть подчинены все области знания и жизни. Эта черта мышления отца Сергия ярко отразилась и на всем его творчестве; она выражается не только в последовательности его мысли, но и в той удивительной свободе и одновременно железной дисциплине, с которыми он подходит к исследованию философских и богословских проблем. В своей работе отец Сергей беспощадно строг и предельно точен. И если свобода мысли делает его независимым от авторитетных влияний, то возложенная на самого себя дисциплина придает его мысли характер научно-церковный.

Исключительный дар мышления отца Сергия Булгакова, позволяющий ему осуществлять широкий философский и богословский синтез, заключается не только в многообразии его интересов к различным проявлениям истории, культуры, философии и жизни, но и в способности выделить в каждом явлении и учении положительные стороны, отделяя их от ошибочных и отрицательных, и рассматривать их как отдельные звенья единой цепи человеческих исканий высшей Истины. Благодаря этому дару отец Сергей никогда не отбрасывает полностью своих личных и чужих осознанных взглядов, а, выделив в них частичную истину, включает их в общий синтез своей мысли. Этот типичный для Булгакова процесс философско-богословского мышления создает тот положительный пафос, который утверждает, что жизнь человечества есть не ряд недоразумений и ошибок, но и полное трагических неудач стремление к единой и всеобъемлющей Истине. Такая установка имеет кардинальное значение для его понимания Церкви и вечной Истины.

Л. А. Зандер глубоко и правильно формулирует основную богословскую точку зрения отца Сергия: «Если Церковь есть «полнота Наполняющего всё во всё» (Еф. 1, 23), то она действительно должна быть понимаема как высший синтез, включающий в себя всё добро, всю мудрость, всю красоту — всё, чем прекрасна природа и богата человеческая история. В этом смысле жизнь в Церкви означает не отрицание человеческих исканий, но их просветление и преображение, не осуждение заблуждений, но их понимание и исправление... Именно эта способность к высшему синтезу дала о. Сергию возможность рассматривать богословие, как высший венец всего человеческого знания, как увенчание всех наук и искусств» (401, с. 19).

Богословские труды протоиерея Сергия Булгакова можно классифицировать следующим образом:

1) пастырские сочинения в форме проповедей и поучений, которые приведены были ранее;

2) богословские книги и статьи с ярко выраженной экуменической направленностью, которые мы рассмотрим в главе об экуменической деятельности отца Сергия;

3) богословские труды, характеризующие основные положения так называемой «богословской системы» протоиерея Сергия Булгакова, которыми мы теперь и займемся.

Эти труды можно, в свою очередь, разбить на две группы:

#### I. Две фундаментальные трилогии:

1. 1) Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. 1927 (164); 2) Друг Жениха. О православном почитании Предтечи. 1927 (165); 3) Лестница Иаковля. Об ангелах. 1929 (183).

2. 1) Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть I. 1933 (232); 2) Утешитель. О Богочеловечестве. Часть II. 1936 (270); 3) Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III. 1945 (313).

К этим трилогиям можно присоединить еще 2 книги: 1) Святые Петр и Иоанн. Два первоапостола. 1926 (163), предваряющую первую трилогию, и 2) Апокалипсис Иоанна. (Опыт догматического истолкования). 1948 (321), завершающую вторую трилогию.

II. Книги и статьи, посвященные различным догматическим, церковно-историческим, евангельским темам и т. п.

### I

В книге «Святые Петр и Иоанн» протоиерей Сергей Булгаков последовательно, с исчерпывающей полнотой исследует вопрос о примате авторитета апостола Петра и примате любви апостола Иоанна. С первого дня своего служения Христу Петр является несомненным первостоятелем среди апостолов, первоапостолом, выражающим исповедание веры, силу и духовный авторитет от лица всего собора апостолов, в соединении с ним, но не единолично. Из всех слов Спасителя, обращенных к Петру и апостолам, ясно следует, что идет речь не о примате власти, а о примате авторитета. Самоотверженное и грандиозное по масштабам

благовествование святого Павла, призванного на апостольское служение Самим Спасителем, представляет границу примата Петра. Оба они первоверховные апостолы, взаимно дополняющие друг друга. Образ святого Иоанна, как первоапостола наряду с Петром, выводится из всего содержания Евангелия. Иоанн — боговдохновенный автор дивного пролога Евангелия, первый — вместе с Андреем — призванный Христом апостол, принявший в свое сердце Божественные глаголы Учителя и сохранивший для всего христианского мира навеки речи Христа, Его учение о Себе, об Отце, о Духе Утешителе, прощальную беседу Спасителя, Его первосвященническую молитву, бесстрашно сопутствовавший Христу — единственный из апостолов — вплоть до Голгофы. Этот ученик поистине есть первоапостол. Его, единственного девственника, усыновил Распятый Спаситель Своей Пречистой Матери, Царице Неба и земли, и в его лице усыновил Ей весь апостольский лик и весь человеческий род.

Иоанн как автор Апокалипсиса есть новозаветный пророк между апостолами и единственный апостол между пророками. Святому Иоанну несомненно принадлежит примат любви и вместе с Петром примат авторитета.

В этой первой небольшой книге Булгаков сразу выступает как богослов, захватывающий читателя своим глубоким анализом, яркой речью и мастерством в обрисовке живых образов апостольского века. В то же время он дает убедительное обоснование одного из важных вопросов православной экклесиологии. Здесь уместно подчеркнуть, что современный католический богослов Е. Котэнэ, профессор Католического института в Париже, в своем фундаментальном исследовании «Иоаннова традиция» («La Tradition Johannique») (407), посвященном святому Иоанну Богослову и его школе в Ефесе, сопоставляет аналогичным образом подвиги и значение святых апостолов Иоанна, Петра и Павла, выдвигая на первое место Апостола любви, и высказывает почти одинаковые со взглядами отца Сергия воззрения на примат любви и примат авторитета, противопоставляя им примат власти, недопустимый в Церкви Христовой.

Обе созданные вслед за этим трудом трилогии, несомненно, принадлежат к выдающимся творениям Булгакова. Первая из них имеет единую общую тему о Премудрости Божией в творении, которую возвещают Пречистая Дева Мария и святой Иоанн Предтеча в человеческом мире и Ангелы на небесах.

Протоиерей Сергей Булгаков основывает свои исследования на библейских текстах, в частности, на евангельских повествованиях, святоотеческой письменности, на богослужебных текстах, литургическом и иконографическом богословии. Выражая основную тему трилогии иконографически, можно сказать, что ее предметом является центральная часть «деисусного ряда» в иконостасе — Деисус, икона прославленного Христа-Пантократора с молитвенным предстоянием Богоматери и Предтечи в окружении Ангелов.

«Купина Неопалимая» была сначала задумана как критический разбор католического догмата 1854 г. о Непорочном Зачатии Богоматери; однако эта скромная задача была расширена, и появилось исследование о первородном грехе и одновременно подлинный гимн Приснодеве Марии, раскрывающий сущность Ее православного почитания. Отец Сер-

гий Булгаков убедительно показал — вопреки католическому учению, — что Богоматерь, подобно всем людям, тоже унаследовала от родителей первородный грех и была освобождена от него лишь искупительной жертвой Своего Сына на Голгофе. Но, несмотря на наличие первородного греха, Она обладает абсолютной личной безгрешностью, благодаря чему Православная Церковь величает ее Приснодевой, «Честнейшей Херувим и Славнейшей без сравнения Серафим».

В процессе этого исследования Булгаков не только доказал несостоятельность католического догмата, но, используя в качестве основополагающих элементов Священное Писание и Священное Предание, а также всю мудрость и высоту мистических созерцаний Церкви, дал такое всестороннее и вдохновенное освещение образа Богоматери, которое наполняет душу православного читателя безграничной любовью и преклонением перед Пречистой Царицей Неба и земли, всеильной Заступницей, Помощницей и Утешительницей в скорбях всего человечества. В это исследование отец Сергей вложил все свое личное благоговение, безграничную сыновнюю любовь к Богоматери, свой молитвенный восторг и восхищение Ее приснодевственной чистотой, и книга эта читается как церковная поэма, посвященная Пречистой Деве Марии.

Своим богословским размышлениям Булгаков придает значение только личных теологуменов — догматических гипотез — в трудных и малоисследованных областях. Богатый, оригинально разработанный им материал, отражающий мудрость вдохновений Церкви и неисчерпаемую поэзию ее молитв, обращенных к Пресвятой Богородице, представляет собой богословскую литературу, наподобие той, которая в святоотеческую эпоху использовалась на Вселенских Соборах для подготовки новых догматических определений в исследованных ранее проблемах.

Вторая часть трилогии — «Друг Жениха», посвященная святому Иоанну Предтече, внутренне связана с первой частью как духовным содержанием Денсуса, так и единством подвига смирения, послушания воле Божией, целомудрия и самоотверженной любви Девы Марии и святого Иоанна.

Можно только поражаться, как на основе краткого евангельского повествования отец Сергей сумел создать произведение, редкое по своей духовной силе, богословскому синтезу, мистической глубине и внутреннему прозрению. В каждой главе явно ощущается, что ее содержание зародилось и выросло из молитвенных озарений служителя алтаря Господня.

С большим мастерством и богословской глубиной раскрыты: святость Предтечи на всех этапах его жизни, величие его девства, преданное и сознательное участие в осуществлении Божественного плана спасения мира, его духовная зрелость с первого момента выхода на проповедь по сравнению со всеми апостолами, позволившая ему в самой лаконичной форме — «вот Агнец Божий» (Ис. 1, 36) — прозреть и выразить всю сущность подвига Спасителя на Голгофе и с этим напутствием отдать Иисусу своих учеников Иоанна и Андрея, первых апостолов. Удивительно обрисован апофеоз победно-радостного смирения и самоотвергающейся любви Предтечи ко Христу в его речи к своим ученикам: «Имеющий невесту есть жених; а друг жениха, стоящий и

внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха. Сия-то радость моя исполнилась. Ему должно расти, а мне умяляться» (Ин. 3, 29—30). С мистической проникновенностью повествует отец Сергей, как исключительная благодатность Предтечи позволила ему узреть Свято-Троицкое Богоявление во время Крещения Господа.

Дар отца Сергия к духовным прозрениям достигает своего апогея в главах о внутреннем борении Предтечи и речи Спасителя о нем перед народом. Используя опыт своих личных духовных мук и мистических озарений, отец Сергей вскрывает суть огненного искушения и трагизма Предтечи в темнице, когда благодатный свет, бывший для него от самого рождения источником веры и духовного ведения, неожиданно гаснет и он посылает двух учеников к Спасителю спросить: «Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого?» (Мф. 11, 3; Лк. 7, 19). Не может быть более потрясающего своей неожиданностью и трагизмом вопроса, как бы зачеркивающего подвиг всей жизни Предтечи... Спаситель не дает прямого ответа Иоанну, а лишь напоминает через учеников о Своих делах милосердия, хорошо известных Предтече. Но после их ухода Спаситель обращается к народу с утешением Иоанна за верность и торжественно возвещает: «Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя» (Мф. 11, 11).

Никто из богословов до отца Сергия не мог убедительно объяснить ни причины этого посольства учеников (мотивируя его страхом смерти или сомнением), ни непонятного поведения и речи Спасителя. Отец Сергей решительно отверг общепринятую точку зрения, утверждающую, что святой Иоанн и в темнице остался бесстрашным и не усомнился. Напротив, его подвиг достиг высочайшего напряжения и апофеоза: Предтеча оказался в состоянии богооставленности, вследствие чего обнаружилась вся немощь человеческого безблагодатного существа, обремененного первородным грехом; потребовалось предельное напряжение подвига веры для преодоления потрясающего искушения; и Предтеча вышел победителем в этом борении после ухода своих учеников ко Христу. Спаситель знал духовную мощь Своего Друга и узрел его победу. Поэтому Он не дал святому Иоанну прямого ответа, в котором он уже не нуждался, а послал ему лишь прощальный привет любви.

Без этого огненного искушения и его преодоления в полном одиночестве личным подвигом веры и воли не была бы достигнута полнота величайшего подвига Предтечи.

При такой экзегезе труднодостижимого отрывка евангельского повествования становится обоснованной и убедительной речь Спасителя к народу, убажжающая стойкость святого Иоанна и превозносящая его выше всех сынов человеческих.

Возвышаясь до завершающего синтеза, Булгаков заключает: «И на пути отдельного человека лежит такая скорбь, когда он оставляется своим человеческим силам, познает до глубины свою немощь, но вместе с тем своими собственными силами отдает свою жизнь Богу... Посему в жизни ли, в смерти ли человеку суждено приблизиться к священной ограде гефсиманского сада и себя в нем обрести» (165, с. 138). Без такого огненного испытания не может явиться полнота человеческого подвига.

В своем исследовании, посвященном святому Иоанну Предтече, отец Сергей Булгаков использует данные Ветхого и Нового Завета, литургического богословия и иконографии. Учитывая пророчество Малахии (3, 1), слова Самого Спасителя, ссылающегося на это пророчество (Мф. 11, 10), церковные хвалебные слова, обращенные к Предтече: «Проповедник Христов и Крестителю, Ангеле, апостоле, мучениче...» и частое изображение окрыленного Предтечи на иконах, отец Сергей высказывает дерзновенное предположение, что святой Иоанн Предтеча был ангело-человек.

Обе части первой трилогии завершаются рядом экскурсов, каждый из которых представляет собой вполне законченное исследование по отдельному вопросу.

1) Купина Неопалимая:

Экскурс I. О славе Божией в Ветхом Завете.

Экскурс II. Ветхозаветное учение о Премудрости Божией.

Экскурс III. Учение о Премудрости Божией у св. Афанасия Великого.

2) Друг Жениха:

Экскурс I. О взаимном отношении ангельского и человеческого мира.

Экскурс II. Св. Иоанн Предтеча и св. Иоанн Богослов.

Экскурс III. Св. Иоанн Предтеча и св. Иосиф Обручник.

Третья часть первой трилогии — «Лествица Иаковля» — посвящена ангельскому миру, и это объединяет ее особенно со второй частью. В этом произведении отец Сергей Булгаков вводит читателя в тихую обитель, далекую от борений, овеванную любовью ангелов.

Ангелы — «зеркала Божественного света» — обращены к Богу всей силой своей самоотвергающейся любви, но в то же время они осуществляют в своем соборном единстве жертвенное служение миру, с которым они связаны неразрывными духовными узами. Особое значение для человечества имеют Ангелы-хранители. При самом сотворении своем человек получает Божественный дар любви и возможность любви, — не только земных друзей, но и своего Ангела-хранителя, который является единственным, всецело личным другом человека, но не принадлежащим к человеческому миру.

Отец Сергей запечатлел удивительные духовно-поэтические воспоминания об Ангеле-хранителе из своего личного религиозного опыта (183, с. 21—22).

«Когда стихает шум жизни и умолкают нестройные ее голоса, когда душа омывается тишиной и исполняется молчанием, когда обнажается детская ее стихия и отнимаются давящие ее покровы, когда освобождается душа от плена этого мира и остается наедине с Богом, когда разрешаются узы земного естества, и душа себя самое обретает, когда отделяется она от земной оболочки и находит себя в повом мире, когда она наполняется светом и омывается лучами бессмертия, — тогда чувствует она над собой склонившееся с невыразимой любовью существо, такое близкое, такое родное, такое нежное, такое тихое, такое любящее, такое верное, такое кроткое, такое ласковое, такое светлое, — что радость, мир, блаженство, неведомые на земле, закипают в душе. Она чувствует тогда свое одиночество, и вся устремляется навстречу к неведомому и близкому другу. Ибо узнает душа того Друга, о котором

всю жизнь грезила и томилась, ища слиться с другим до конца, в нем обрести свое другое «я». Этот другой для каждого человека, этот Друг, Богом данный и созданный для него, есть его Ангел-хранитель; всегда бдящий над ним, живущий с ним одной жизнью. Он — самый близкий, хотя и далекий, ибо невидный, неслышный, недоступный никакому телесному или даже душевному восприятию».

В заключение своей книги отец Сергей приводит такие радостные слова (183, с. 229): «Мир осенен ангельскими крыльями. Ангельские очи бдят неусыпно над нами. Между небом и землею восходят и нисходят непрестанно святые ангелы. Они соединяются с нами в наших молитвах. Ангельские воинства непрестанно славят Творца миров. Ангелы, предстоящие престолу Божию, живут общей жизнью с нами, соединенные узами любви».

Не имея возможности резюмировать здесь, даже в самой лаконичной форме, вторую трилогию, отметим лишь, что ее первая часть — «Агнец Божий» (232) — представляет собой вершину богословских, философских и практически-религиозных постижений протоиерея Сергея Булгакова как по широкому охвату и разработке христологических проблем, всеобъемлющему изложению трудностей и достижений патристической эпохи в форме догматической диалектики, в которой раскрываются «халкидонское богословие» и «халкидонская философия», так и по мистической глубине, молитвенному вдохновению, по безграничной любви ко Христу, к Троиственному Богу и миру, которые нашли свое полноценное выражение в заключительной главе «Дело Христово».

Когда в 1943 г. в Париже появился французский перевод «Агнца Божия» — «*Du Verbe incarné*» («*Agnus Dei*») (311), — этот труд протоиерея Сергея Булгакова получил высокую оценку со стороны представителей римско-католического богословия.

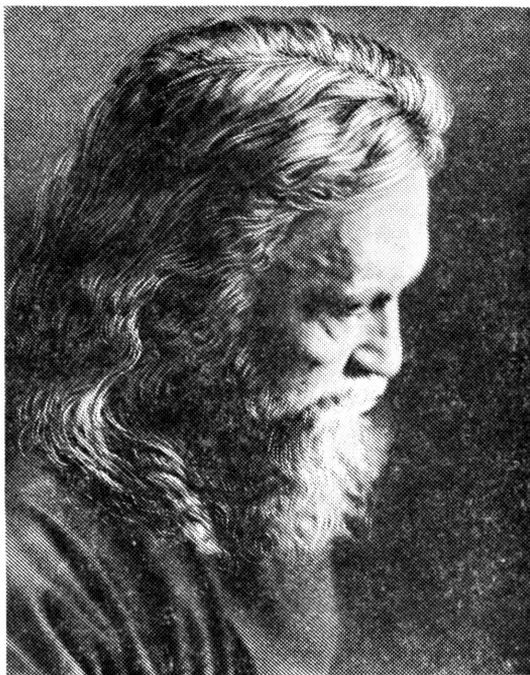
Епископ Р. Боссар (R. Beaussart) посетил отца Сергея и, приветствуя его, с восхищением сказал: «Какие сокровища богословской мысли Вы дарите нам!»

## II

Вторую группу богословских трудов протоиерея Сергея Булгакова можно разбить, следуя классификации Л. А. Зандера (401, с. 100—101), на четыре категории: 1) статьи догматического содержания (152, 174, 177, 191, 196, 203, 237, 256, 258, 285; опубликованы после смерти отца Сергея: 358, 359); 2) богословские статьи по новозаветной тематике (178, 205, 207, 208, 217, 220, 225а, 241, 260, 269, 299, 307, 310; опубликованы после смерти отца Сергея: 323, 324, 351, 353, 354, 360—364, 381, 392); 3) экклезиологические и эсхатологические статьи (156—158, 166, 185, 187, 207, 224, 259, 261, 277, 289; опубликованы после смерти отца Сергея: 338, 383, 384, 388, 394, 396, 397) и 4) разные богословские статьи, некрологи, письма (159, 186, 188, 193—195, 197, 209, 225б, 236, 245—248, 255, 288, 306; опубликованы после смерти отца Сергея: 315, 322, 326, 328, 334, 335, 345, 352, 355, 356, 365, 366, 372, 378, 386, 389).

Эти труды протоиерея Сергея Булгакова свидетельствуют, как обычно, о его богословской одаренности и живой реакции на важнейшие события окружающей жизни.

### 23. Обвинения протоиерея Сергия Булгакова в модернизме и ереси и его самозащита



Профессор протоиерей  
Сергий Булгаков (1935)

Завершая обзор трудов протоиерея Сергия Булгакова, вошедших в состав его богословской системы, необходимо упомянуть о некоторых тяжелых событиях его жизни в период 1927—1936 гг., которые принесли ему глубокие скорби.

В марте 1927 г. Архиерейский Синод Русской Православной Церкви в Карловцах направил митрополиту Евлогию (Георгиевскому) послание с обвинением протоиерея Сергия Булгакова в том, что своим учением о Софии — Премудрости Божией он «вносит модернизм в учение Православной Церкви», и с требованием расследовать этот вопрос.

В сентябре 1935 г. поступило аналогичное, но еще более резкое послание от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Сергия, Митрополита Московского, с

обвинением, что «учение Булгакова о Софии — Премудрости Божией нецерковно и противоречит церковному учению, иногда повторяя ереси, уже осужденные Церковью». Богословская система Булгакова, построенная на этом основании, «настолько самостоятельна, что может или заменить учение Церкви, или уступить ему, но слиться с ним не может». Это послание содержит ряд существенных аргументов против богословских трудов отца Сергия.

В 1936 г. митрополит Евлогий получил новое извещение, что Карловацкий собор вынес постановление признать учение протоиерея Сергия Булгакова ересью и организовать Комитет для охраны православной веры от лжеучений.

Митрополит Евлогий, отстаивавший — согласно учению апостола Павла — «внутреннюю духовную свободу в Церкви», выступил на защиту протоиерея Сергия Булгакова, «зная драгоценнейшие качества этого одаренного, высокодуховного пастыря» (400, с. 656). Всякий раз митрополит Евлогий собирал Епархиальный Совет в Париже и предлагал отцу Сергию дать ответ на все выставленные против него обвинения. Обстоятельные ответы последнего (170, 256 и 272), доказавшие перед высококвалифицированной аудиторией богословскую несостоятельность выставленных против его системы аргументов и выяснившие,

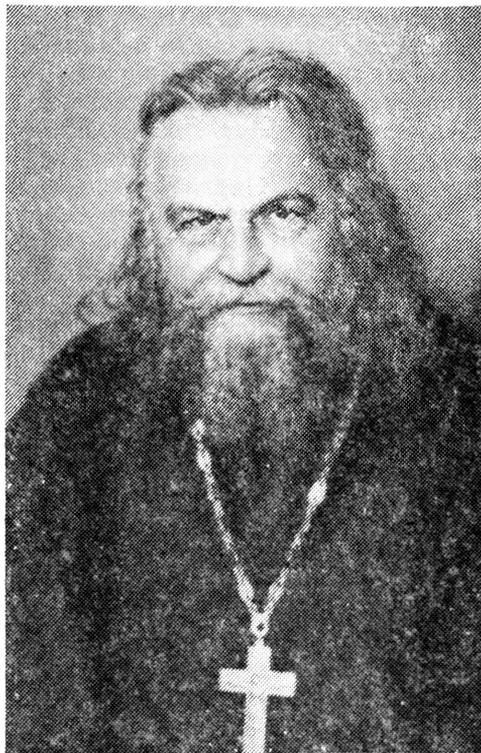
в частности, что обвинение митрополита Сергия (Страгородского) было вынесено лишь по «донесению», единолично, без непосредственного ознакомления с его богословскими трудами и без всякого церковного обсуждения,—убедили Епархиальный Совет. Протоиерей Сергей Булгаков был полностью оправдан и продолжал до конца жизни оставаться профессором догматического богословия в Православном Богословском институте в Париже.

Детальное освещение всех обвинений, выставленных против Булгакова, и его самозащита будут представлены во второй части нашей работы после подробного изложения его учения о Премудрости Божией, второй трилогии и его богословской системы в целом. Здесь отметим лишь, что трудности богословского подвига протоиерея Сергия Булгакова и связанные с ними скорби коренятся прежде всего в том, что не настало еще время для полного понимания и беспристрастного общецерковного обсуждения его богословской системы в духе вселенской любви, истины и свободы.

#### 24. Экуменическая деятельность протоиерея Сергия Булгакова

Прежде чем осветить труды протоиерея Сергия Булгакова в области экуменизма, следует упомянуть о ряде интересных работ некоторых авторов, посвященных экуменическому движению.

Наиболее видное место по широте охвата проблемы занимают две статьи игумена Тихона и В. Никитина, опубликованные в «Журнале Московской Патриархии» (403, 404). Первая из них под заглавием «Экуменическое движение и Русская Православная Церковь до ее вступления во Всемирный Совет Церквей» содержит сжатый, но достаточно исчерпывающий обзор экуменизма со времени его зарождения и проникновения в Россию до начала второй мировой войны. Эта статья распадается на две главы. Первая (403, № 11, с. 59—68) посвящена вопросам экклезиологии в русском богословии XIX в. и практическому экуменизму на рубеже XIX—XX вв. Вторая глава (403, № 12, с. 60—66) непосредственно примыкает к изучаемой нами теме: она рассматри-



Профессор протоиерей  
Сергий Булгаков

вает экуменическое движение и участие в нем Русской Православной Церкви в период между двумя мировыми войнами и уделяет большое внимание той роли, которую сыграли в этом движении зарубежные русские богословы и мыслители, в первую очередь протоиерей Сергей Булгаков и Н. А. Бердяев; глубоко и всесторонне резюмируются в статье их выступления на различных съездах и всемирных конференциях. Вторая статья игумена Тихона (ныне архимандрит) и В. Никитина (404) дает обзор экуменизма в 1945—1961 гг. и повествует о вступлении Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей.

Митрополит Евлогий (Георгиевский) в своей книге «Путь моей жизни» (400, с. 572—602) посвящает обширный раздел экуменическому движению. Он интересно повествует и о своих паломнических путешествиях (например, в Лурд), и об экуменических контактах с выдающимися представителями инославных Церквей, например, с епископом Нью-Йоркским Брентом, англиканским епископом Турским Фриром (Вальтером) и особенно с известным примасом Бельгии — кардиналом Мерсье, «смирненным подвижником с подлинным величием духа», посвятившим всю жизнь подвигам любви и милосердия по отношению к жертвам первой мировой войны и открывшим свое христианское сердце обездоленным русским детям и молодежи. В своих воспоминаниях митрополит Евлогий уделяет большое внимание своему участию — вместе с отцом Сергием Булгаковым и другими профессорами Богословского института в Париже, во всемирных экуменических конференциях в Лозанне в 1927 г., в Оксфорде и Эдинбурге в 1937 г. С особой любовью и очень подробно характеризует он выступления протоиерея Сергея Булгакова и его многолетнюю, неутомимую и самоотверженную борьбу за признание почитания Божией Матери и святых представителями протестантских Церквей.

Наконец, следует упомянуть главу «Экуменические писания» в книге Л. А. Зандера «Бог и мир» (401, с. 159—173), в которой он приводит список 36 экуменических трудов протоиерея Сергея Булгакова и раскрывает значение его выступлений на Всемирной Лозаннской конференции в 1927 г. и на съездах Содружества святого Албания и преподобного Сергея Радонежского.

Протоиерей Сергей Булгаков обосновался в Париже с твердым намерением не только преподавать догматическое богословие в Православном Богословском институте и осуществлять свое литургическое служение и богословское творчество, но одновременно трудиться над реализацией своей идеи об экуменическом, всецелом Православии, которая зародилась в его душе в храме Святой Софии в Константинополе. В Париже он явился одним из наиболее ярких и вдохновенных инициаторов экуменической работы.

Впервые отцу Сергию удалось полностью включиться в эту работу на Всемирной христианской конференции «Вера и церковное устройство» («Faith and Order»), проходившей в Лозанне (Швейцария) с 3 по 21 августа 1927 г. Эта конференция вместе с Всемирной Стокгольмской конференцией «Жизнь и деятельность», проходившей в 1925 г. под председательством известного примаса Швеции, архиепископа Упсальского Натана Сёдерблома, положила прочное основание великому делу духовного сближения христиан различных исповеданий, получившему наименование «экуменическое движение».

В Лозанну прибыло свыше 400 делегатов — представителей около 90 церковных объединений: митрополит, архиепископы, епископы, пастыри, профессора, богословы, мыслители и т. д. Восточное православие было всесторонне представлено делегатами от Константинопольского, Александрийского, Иерусалимского, Сербского и Румынского Патриархатов и от Церквей: Греческой, Русской Западноевропейской (в лице митрополита Евлогия (Георгиевского), протонерея Сергия Булгакова), Болгарской (в лице Н. Н. Глубоковского, бывшего профессора Московской Духовной Академии), Польской и Грузинской. Англиканская Церковь и протестантский мир прислали также большое число делегатов, только Римско-Католическая Церковь не откликнулась на приглашение. Председателем Лозаннской конференции был Нью-Йоркский епископ Брент — человек широкой культуры, любвеобильный, чуткий, внимательный и смиренный, заслуживший всеобщее уважение и симпатию; именно ему принадлежала инициатива созыва в Женеве в 1920 г. конференции по вопросам веры, жизни и деятельности с целью объединения христианских Церквей.

На Лозаннской конференции была поставлена сложная и трудная проблема о соединении различных христианских исповеданий в единую Вселенскую Церковь. В процессе работы, которая проходила в духе братской любви, свободы и терпимости, выяснилось, однако, что на данном этапе исторического развития Церквей этот вопрос неразрешим. Противоречия резко обнаружились со стороны протестантских делегатов, когда отец Сергий Булгаков выдвинул предложение о почитании Богоматери и святых. Он всемерно стремился, чтобы на этой конференции прозвучало единогласное исповедание Божией Матери как мистической Объединительницы всех христиан. Между тем, председатель секции доктор Garvie откладывал в течение недели выступление отца Сергия. Наконец, когда слово было ему предоставлено и прозвучало со всей пламенностью, свойственной отцу Сергию, оно, тем не менее, было выслушано присутствующими равнодушно; они обнаружили полную духовную неподготовленность и неспособность понимания этой важной темы. Протестанты соглашались, в лучшем случае, на признание Богоматери в качестве эмблемы христианского единения.

Но в то же время на Лозаннской конференции выявилось одно высокое неоспоримое достижение: произошло благодатное соборное переживание веры во Христа и любви к Нему. Эти чувства запечатлелись в соборном исповедании, что Иисус Христос, согласно свидетельству Евангелия, есть Сын Божий и Человеческий, исполненный благодати и истины, воплотившийся в полноту времен для спасения рода человеческого. Духовный подъем и единение в братской любви, пережитые участниками конференции, остались в их душах и закрепились сознанием ответственности за начатое дело, которое следует продолжить и довести до конца.

На Лозаннской конференции выявилась особая близость между Православием и Англиканством, что привело в очень скором времени к знаменательным событиям.

С 28 декабря 1927 года по 2 января 1928 года был организован дружными усилиями английского и русского Христианских Движений англо-русский религиозный съезд в Сент-Албансе (St. Albans, вблизи Лондона), на котором было пережито исключительно вдохновенное

единство на лекциях, беседах, дискуссиях и особенно на литургиях, совершавшихся поочередно православными и англиканами в присутствии всех членов съезда. В процессе этого общения раскрывались самые интимные духовные стороны обоих исповеданий, зарождалась прочная взаимная любовь, в результате чего организовалось Содружество святого Албания (первого англиканского мученика) и преподобного Сергия Радонежского (The Fellowship of St. Alban and St. Sergius). Президентом Содружества был избран англиканский епископ Дербийский, вице-президентом и секретарем — Н. М. Зернов (1898—1980).

Дружными усилиями англиканской молодежи и профессуры и самоотверженными трудами отца Сергия Булгакова и Н. М. Зернова, к которым присоединились впоследствии В. Н. Лосский (1903—1958), Л. А. Зандер, Г. П. Федотов (1886—1951), Г. В. Флоровский (1893—1979) и другие, Содружество бурно развивалось и приносило весомые плоды.

Достижения, трудности и нужды, выявившиеся на Лозаннской конференции при организации Содружества святого Албания и преподобного Сергия и в его дальнейшей деятельности, побудили протоиерея Сергия Булгакова опубликовать две статьи экуменического характера: 1) К вопросу о Лозаннской конференции. (Лозаннская конференция и энциклика папы Пия XI: *Mortalium animos*), 1928 (179), и 2) У кладезя Иаковля (Ин. 4, 23). (О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах). Эта статья издана в сборнике «Христианское воссоединение», 1933 (234), и переведена на английский язык: *By Jacob's Well (John IV, 23). (On the Actual Unity of the Divided Church in Faith, Prayer and Sacraments)*, 1933 (235).

Резюмируем здесь вторую статью, которая, несомненно, является основополагающей в освещении проблем экуменизма, поскольку определяет его данность и заданность в Церкви. Во вступительной части отец Сергий противопоставляет формальное и свободно-благодатное понимание Православия. Многие думают, что есть только одна Церковь, именно — Православная, а за ее пределами нет Церкви. Между тем, церковность существует и вне церковной ограды, ибо сказано в Евангелии, что там, где двое или трое соберутся во Имя Христово, там и Он посреди них. Между Церковью и Церквями существует отношение не только взаимной исключаемости, но и взаимной сопряженности. Христианству, и в частности Православию (также и католицизму), присуще непосредственное откровение о существующем единстве Церкви, которое есть одновременно данность и заданность, факт и постулат. Ни одна историческая Церковь не должна замкнуться в себе настолько, чтобы не чувствовать христианского мира за своими пределами; иначе она проявит ограниченность церковного сознания. Можно различно понимать пути к церковному единению, но сама постановка такой цели уже предполагает наличие единства, существующего ранее объединения. Церковь едина, как едина жизнь во Христе Святым Духом, только причастность к этому единству имеет разные степени и различную глубину. Поэтому и в отношениях Православия и инославия естественно имеются два аспекта: отталкивание в борьбе истины с полуправдой, искажением и в то же время взаимное влечение любви церковной. Воля к разделению — это злой гений, который расколол сначала западный и восточный мир и продолжает дальше свое недоброе дело. Он живет иногда

и в таких иерархах (как и мирянах), которые почитают себя самыми ревностными хранителями ортодоксии, но к которым, однако, относится слово Христова: «Не знаете, какого вы духа». Путь «экуменической» церковности, ищущей церковного единства, сопровождается одновременно сознанием и уточнением конфессиональных различий, но в то же время и растущим сознанием единства. «Экуменизм» есть опыт такого единства. Дух Божий, Его благодать может снять антиномию этого «да» и «нет», тезиса и антитезиса, в некоем новом синтезе, его же чаем. Различия исповеданий, проявляющиеся прежде всего в догматических разногласиях, а затем и в вытекающих из них религиозно-практических различиях, лежат на поверхности и всеми ошутимы. Но то, что составляет единство церковное, как данное, уже существующее основание стремления к единению, лежит в глубине, и оно должно быть найдено. Это — одновременно долг любви церковной и практической целесообразности. Последнее нам дано опытно переживать как благодатное веяние Духа Божия, когда «разноязычные» люди начинают взаимно понимать друг друга. Эта положительная основа существующего единства христианского мира проявляется: 1) в молитве, 2) в отношении к Слово Божью, 3) в духовной жизни и 4) в таинствах. Каждый из этих четырех аспектов глубоко и подробно рассматривается в данной статье.

Остановимся здесь, в заключение, лишь на нескольких моментах, касающихся таинств, особенно святой Евхаристии.

Отец Сергей утверждает, что Церкви, сохранившие преемственность апостольского священства, хотя и разобщены, но не разделены в жизни таинств, то есть разделение Церкви не проходит до глубины, в своей таинственной жизни Церковь остается единая; по крайней мере, это можно утверждать об отношениях между Православием и католичеством. Обычно считается, что для действительного соединения, которое могло бы выразиться в общении в таинстве (intercommunion) и в особенности в общении Евхаристическом, требуется прежде всего каноническое общение, то есть взаимное признание юрисдикций. Господствующая формула гласит: единение в таинственной жизни должно иметь для себя условием предварительное догматическое соглашение. Но так ли беспорочна эта мнимая аксиома, которая никогда не проверялась? А почему не наоборот: не в единстве ли таинства надо искать пути к преодолению не ереси учений, а ереси жизни, каковою является разделение? Ни гордый и властный Рим, ни застывший в вековой самообороне Восток не могли и не могут до сих пор сделать этого шага к единению, забываясь в порыве любви церковной.

При такой духовной установке отца Сергия Булгакова неудивительно, что он, указывая на взаимную церковную любовь членов Содружества и единение в догматических вопросах, предложил им обратиться с просьбой к соответствующим церковным властям — одобрить и благословить «частичный интеркоммунион». Таким образом, православные и англикане, достигшие согласия в вере и преодолевшие психологические трудности, могли бы причащаться от одной чаши, осуществляя таким путем практическое церковное единение. Это предложение отца Сергия вызвало у одних членов Содружества бурный восторг, у других — острое противодействие. Меньшинство видели в этом шаг вперед, большин-

ство опасались общецерковных трудностей и возможного раскола. После подробного обсуждения этот вопрос был снят с программы.

В 1934 г. протоиерей Сергей Булгаков выехал на два месяца (с 4 октября по 3 декабря) в Северную Америку. В основном он пребывал в США и посетил главные города Нью-Йорк, Бостон, Чикаго, Эванстон, Филадельфию, Кембридж и другие. В Канаде — в Торонто — он пробыл лишь 3 дня. Автобиографические заметки о. Сергия (315, с. 114—135) содержат подробный дневник, характеризующий Американскую Церковь, ее священство, интересные встречи с людьми, города, их достопримечательности, общий уровень духовной и светской культуры народа.

Эта поездка отца Сергия преследовала цели как экуменические, так и практические (сбор средств для Православного Богословского института в Париже). В Америке отца Сергия встретил, сопровождал и активно помогал ему П. Ф. Андерсон, искренне преданный Православию, русской культуре и Богословскому институту при Сергиевском Подворье. Во время пребывания в Северной Америке отец Сергей трудился с предельным напряжением, часто до полного физического изнеможения. Он совершил множество богослужений в разных храмах, монастырях, семинариях, произнес большое количество проповедей, лекций о Православной Церкви, экуменизме, содружестве, речей и бесед о Богословском институте в Париже и на другие темы — в зависимости от потребностей и интересов аудитории. Но по богословским вопросам ему пришлось беседовать очень кратко, поверхностно и всего лишь два раза, так как богословский уровень американской интеллигенции и священства был слишком низким. Отец Сергей констатировал также отсутствие экуменического духа у священнослужителей. Принимали протоиерея Сергия Булгакова с удивительным почтением, сердечным гостеприимством, большой симпатией, иногда даже с восторгом и любовью. Однажды в римско-католической газете в Америке он был назван как «великий богослов и самый ученый человек в мире» («the great theologian and the most learned man in the world»). Очень светлые воспоминания остались у отца Сергия от личных встреч с греческим архиепископом Афинагором, с американским епископом Рергу и с прimateм Канады, почтенным старцем, в котором «искренность и скромность соединяются с какой-то христианской мудростью».

Нельзя не сказать, хотя бы кратко, о впечатлениях и размышлениях отца Сергия о Ниагаре и океане.

«Ниагара — это видение Божественной Софии в могучей хаотической стихии...», как бы «до первого дня творения, — стихии, в которой уже содержатся и борются за существование безобразность и образы».

«...Сегодня произошла моя первая встреча с океаном, и я пленен тобою, океан. Это незабываемый день жизни — первое откровение океана... Я ощутил его сегодня как враждебную, надменно-презрительную и нечеловеческую стихию, которую человек, насилуя, покоряет и отнюдь не убеждает...» Этот огромный пароход из стали бороздит своими винтами грудь океана и прокладывает свой путь вопреки его воле, и чувствуется оскорбление мощи океана, за которое он мстит при первой возможности. А на следующий день — «я полюбил тебя, океан, полюбил этот до-первый день творения, воды его, которые сохраняются в бытии, чтобы явить силу Божию и всю многоступенность бытия. Я увидел океан в его встрече с солнцем... бездну, приемлющую свет Логоса

и ей отвечающую Духом Божиим, одевающуюся Красотою... И прежде всего океан есть откровенне неба, небесного свода... Этот гигантский купол, в котором нет бездны, но есть бесконечная глубина... И стихия засияла светом, изнутри просияла Красотой. Это дух Святой, Который носился — и посетя — над нею, просветляя ее Красотою. И здесь нет стихии, ...есть ограниченная бескрайность силы бытия, есть Божия сила и Премудрость...».

Вернувшись из Америки, протоиерей Сергей Булгаков снова включается с энтузиазмом в свое экуменическое служение. Одна за другой выходят его статьи на русском и иностранных языках, посвященные экуменическим темам и предназначенные для англикан, старокаатоликов и протестантов. Одновременно отец Сергей продолжает принимать самое деятельное участие во всемирных экуменических конференциях, а также в съездах и деятельности Содружества святого Албания и преподобного Сергия Радонежского.

Православных и англикан в этом Содружестве соединяют по-прежнему молитва и любовь как основание их духовного единения. Англикане широко открывают двери своих храмов для православных богослужений и, в свою очередь, радостно пользуются ответным гостеприимством своих православных друзей. Так, под Новый 1935 год прибывают на Сергиевское Подворье представители Содружества во главе с глубоочтимым епископом Турским Фриром, и здесь устраивается непродолжительная конференция. Утром на следующий день православные и англикане собираются в Александро-Невском храме в Париже и служат вместе панихиду по скончавшемся Константинопольском патриархе Фотии. Затем епископ Фрир спрашивает у митрополита Евлогия благословение, облачается в свои одежды и служит в середине храма молебствие по англиканскому чину в сопровождении смешанного хора, который исполняет несколько рождественских англиканских песнопений. В храме ощущается атмосфера первохристианского единения в любви и молитве. В заключение епископ Фрир благословляет молящихся, а митрополит Евлогий лобызает его на клиросе. Таким образом, епископ Фрир становится первым англиканским клириком, служившим в православном храме.

Итак, на протяжении многих лет православные и англикане взаимно делились и обменивались духовными сокровищами церковной жизни, что имело для обеих сторон огромное значение. Православные открыли англиканам бездонную мистическую глубину и необъятную широту православной веры, неизъяснимую красоту и благолепие православного богослужения. Англикане показали православным крепкую церковную дисциплину, благоговейное, чуткое отношение к тому, что происходит в церкви, что говорят, что поют, а также умение воплощать христианские идеалы в практической жизни. Одним словом, православные явили глубину прощикновения в тайны христианства, англикане показали мудрость в устроении христианской жизни.

«Во взаимообщении с Англиканской Церковью,— пишет митрополит Евлогий,— мы хорошо узнали друг друга, полюбили и научились вместе молиться. Я считаю это важным достижением в деле сближения наших Церквей. Таял лед того взаимного непонимания, которое ведет к отчуждению, разрушались перегородки, укреплялись братские чувства во Христе,— в этом несомненно большое значение, великая заслуга эку-

менического движения, и за это слава Богу, а будущее в руках Божиих» (400, с. 600—601).

С лютеранами и кальвинистами у православных тоже установились хорошие отношения, хотя встречаться с ними удавалось редко. Однажды кальвинисты во главе с пастырями Бёгнером, Монье и другими устроили в своем большом храме торжественное собрание, на котором звучали речи и молитвы о соединении Церквей, после чего митрополит Евлогий преподал присутствующим свое благословение. На собрании было много русских, сочувствующих экуменическому движению, однако близкого единения не произошло.

Но было одно предприятие, которое неожиданно сблизило православных с протестантским миром: было решено организовать русский студенческий хор, разучить с ним цикл древнерусских церковных песнопений и отправиться по городам разных стран Европы с концертами духовной музыки.

Благодаря этим концертам между православными и протестантским миром возникли новые дружественные отношения: православных начали узнавать, любить и почитать. Студентам это также принесло большую пользу, и прежде всего расширило их кругозор. Так Господь благословил из малого и чисто экономического предприятия сотворить большое миссионерское дело, оказавшее влияние на взаимоотношения с протестантским миром при следующих экуменических встречах.

В июле 1937 г. в Оксфорде состоялась вторая Всемирная экуменическая конференция «Жизнь и деятельность», на которой присутствовало свыше 400 человек из 40 стран, в том числе и русские зарубежные богословы. Председателями поочередно были: архиепископ Кентерберийский доктор Косма Ланг, митрополит Фиатирский Герман и другие. Конференция проходила под девизом «Господь — Свет мой» («Dominus — illuminatio mea») и была посвящена выработке христианского воззрения на насущные социальные проблемы. На этой конференции было принято следующее определение: «Термин «экуменический» относится к выражению в истории единства Церкви. Сознание и деяния Церкви экуменичны, поскольку они направлены на осуществление «Единой Святой» Церкви, братства христиан, признающих Единого Господа» (403, № 12, с. 65). Важнейшим решением Оксфордской конференции было создание Комитета, который должен был разработать условия и способы объединения движения «Жизнь и деятельность» с движением «Вера и церковное устройство», возникшим на первой Всемирной конференции в Лозанне в 1927 г.

В августе 1937 г. в Эдинбурге (Шотландия) состоялась новая Всемирная конференция «Вера и церковное устройство», в которой принимали участие 414 делегатов из 122 христианских объединений и 43 стран; в основном здесь были представители Православных Церквей, англикан и старокатоликов. На этой конференции чувствовалась большая близость между Церквами, чем в Лозанне. Работа проводилась в секциях. Обсуждались четыре основные богословские темы: 1) о благодати, данной через Господа Иисуса Христа; 2) о Церкви Христовой и слове Божиим; 3) о Церкви Христовой, священстве и Таинствах; 4) о единстве Церкви в жизни и богослужении.

Митрополит Евлогий выступил с докладом о культе святых, которые являются «солью земли, светом мира», по слову Евангелия. Он под-

черкнул также необходимость почитания Богоматери, Которая является «драгоценнейшим сокровищем, самым сердцем, самой душой Православия», и сказал, что протоиерей Сергей Булгаков продолжит его слово о возвышенном православном культе Богоматери. Отец Сергей говорил, что почитание Богоматери не является вопросом личного благочестия; в истинах мариологии усматривается сама церковность, поскольку Божия Мать есть Царица Неба и земли, Мать рода человеческого и личное воплощение Церкви. Почитанием Божией Матери определяется и испытывается поэтому вера в Церковь. Богочеловек Иисус Христос по Своему человечеству был Сыном Марии и неотделим от Своей Матери. Поэтому является противоречием верить во Христа и не почитать Приснодеву. Правильное учение о Церкви немислимо без мариологии. Божия Мать есть сама Церковь в ее тварно-человеческом лике. И Она является Матерью всего человеческого рода, который — в лице возлюбленного ученика Христова — был усыновлен Ей, как Церкви, Самим Господом со креста. Преодолев все трудности, отец Сергей добился того, что вопрос о почитании Божией Матери был включен в программу обсуждений и, несмотря на количественное превосходство протестантов, по этому вопросу была вынесена резолюция о «высоком уважении, которое должно принадлежать Матери Божией в христианском сознании».

Эдинбургская конференция приняла рекомендацию своего Комитета, избранного на Оксфордской конференции, о слиянии с движением «Жизнь и деятельность». В результате был избран «Комитет 14», которому было поручено оформить организационно слияние обоих экуменических движений — «Вера и церковное устройство» и «Жизнь и деятельность».

В мае 1938 г. «Комитет 14» созвал в г. Утрехте (Нидерланды) консультативную конференцию, на которой и было принято историческое решение о создании Всемирного Совета Церквей как межцерковного экуменического органа.

На Утрехтской конференции был принят следующий богословский базис: «Всемирный Совет Церквей является содружеством Церквей, приемлющих Господа нашего Иисуса Христа как Бога и Спасителя». Председателем «ВСЦ в процессе подготовки» был избран архиепископ Йоркский д-р Уильям Темпл, а генеральным секретарем — пастор Реформатской Церкви Нидерландов д-р В. А. Виссер'т Хоофт.

В январе 1939 г. руководство ВСЦ решило созвать I Генеральную Ассамблею ВСЦ в августе 1941 г., но по причине второй мировой войны она состоялась лишь в 1948 г. в Амстердаме (403, № 12, с. 66).

Протоиерей Сергей Булгаков не дожил до этой Ассамблеи. Но на протяжении свыше 10 лет он был энергичным экуменическим деятелем, идеологом, организатором, проповедником и — особенно — писателем.

Труды протоиерея С. Булгакова по экуменическим вопросам целесообразно, с нашей точки зрения, разбить на группы по языковому принципу:

1) Труды на русском языке (156—158, 160, 178, 179, 185, 186, 191, 203, 224, 225а, 234, 259, 301, 302; опубликованы после смерти отца Сергия: 328, 336, 338, 344, 378, 383, 388; готовятся к печати: 394, 395, 397).

К сожалению, мы не имеем возможности привести здесь все доклады и выступления протоиерея Сергея Булгакова, сделанные на многочисленных съездах и конференциях Содружества святого Албания и

преподобного Сергия Радонежского, в которых о. Сергий принимал деятельное участие (о которых мы даже не упоминали), во время двух поездок в Америку и на собраниях Лиги православной культуры, которая просуществовала с 1930 по 1935 г., и т. п.

2) Статьи на английском языке (154, 190, 210, 218, 227—229, 235, 239, 243, 249—251, 253, 262, 264, 278, 290, 295, 297, 304, 308, 317, 348, 379, 382; переведены с других языков: 147, 161, 180, 189, 200, 206, 212, 221, 231, 240, 252, 276, 284, 287, 293, 298, 330, 333, 343).

Большая часть статей, предназначенных для англиканского мира, опубликована в изданиях Содружества святого Албания и преподобного Сергия Радонежского и выявляет всестороннюю заботу отца Сергия о духовном росте его членов. Здесь — раскрытие глубин Православия с его догматической и мистической сущностью, указание путей к единению Англиканской и Православной Церквей в таинствах и в жизни, призыв к величественному прославлению Божией Матери и святых, к братской возвышенной любви и к углублению молитвенной жизни, освещение подвигов первохристианства и выяснение всех интересующих англикан вопросов духовной жизни.

3) Статьи на немецком языке (155, 172, 184, 198, 199, 204, 213, 263, 279, 286, 303, 305, 309, 331, 342, 374, 380; переведены или написаны на основе трудов на русский язык: 222, 223, 244, 257, 280, 283, 327, 337, 347).

В этих трудах, предназначенных для представителей протестантского исповедания, отец Сергий уделяет основное внимание вопросам о сущности и самосознании Церкви, о догматах, таинствах, о православном почитании Богоматери и святых, наконец, об апостольском преемстве священства.

4) Статьи на французском языке (168, 171, 211, 214, 349, 350, 391; переведены с других языков: 169, 226, 311, 316, 320, 329, 332, 340, 341, 346, 349, 368, 369, 371, 376, 393).

Характер работ отца Сергия, опубликованных на французском языке (в основном, переведенных на этот язык), отличается большим своеобразием. По-видимому, французский католический мир проявляет исключительный интерес к личности отца Сергия и ко всей его богословской системе, особенно к проблемам, разработанным с глубоким богословским и философским мастерством в его двух трилогиях.

Завершая перечень экуменических трудов протоиерея Сергия Булгакова, следует упомянуть, что некоторые из них были переведены не только на три вышеуказанных языка, но и на многие другие. Особой популярностью пользовалась книга «Православие», переведенная (в целом или в отдельных главах) на греческий, румынский, сербский и другие языки. Избранные главы «Автобиографических заметок» и труда «Икона и иконопочитание» появились в польском переводе (385, 375).

Таким образом, «в своей встрече с христианством Запада, — пишет Л. А. Зандер, — о. Сергий нашел подлинно вселенский язык и явил перед ним лик России, не под углом той или иной культурной традиции, но как лик выразителя вселенской мудрости и всеобъемлющей полноты Православия» (401, с. 26).

За всю совокупность своих богословских трудов и самоотверженную деятельность протоиерей Сергий Булгаков получил признание и в православном, и в инославном мире. В 1943 г. Православный Богословский институт в Париже присудил ему степень доктора церковной истории.

\* \* \*

### От редакции

Нашим богословам и читателям необходимо ознакомиться здесь с несколько иной оценкой экуменических взглядов отца Сергия Булгакова, принадлежащей профессору протонерею Владимиру Мустафину.

#### Протоиерей Сергей Булгаков об экуменизме

Экуменическая концепция протоиерея Сергия Булгакова сочетает в себе элементы строгой православной церковности и, в известной мере, экклезиологического либерализма. Строгая церковность проявилась в разрешении проблемы «Православие и инославие». Прежде всего, постулируется положение, что Православие есть истинная Церковь, находящаяся в обладании полноты и чистоты церковной истины в Духе Святом. Отсюда вытекает отношение Православия к другим исповеданиям, как отколдовшимся, непосредственно или посредственно, от церковного единства. Следовательно, Православие своей экуменической идеей может иметь лишь одно — стремление «оправославить весь христианский мир так, чтобы все исповедания влились в единое русло вселенского Православия». Это не есть дух прозелитизма, но сама логика вещей, ибо истина едина, неумолима и непреклонна, и она не терпит компромиссов. Процесс оправославления представляется, конечно, не в виде единичных присоединений к Православию; таким путем вопрос об экуменических взаимоотношениях церковных общин и исповеданий решить невозможно. Истинный метод разрешения проблемы межконфессиональных отношений состоит в том, что инославные «общины, сохраняя свои исторические, национальные и местные черты, чрез приближение к Православию в учении и жизни, оказывались бы способны вступить в единство Вселенской Церкви в качестве одной из Автономных или Автокефальных Церквей». С точки зрения этого метода, оказывается, таким образом, вполне осуществимым экуменический идеал «соединения Церквей». Правда, следует непременно учесть то чрезвычайно важное обстоятельство, что такое «соединение Церквей» может состояться не на минимуме, а на максимуме общего достояния, то есть на совершенном взаимном сближении христианских общин в вероучении и церковной жизни (дисциплине), берущем в качестве основы православное вероучение (истинный максимум христианства). Выделение же абстрактного минимума, относительно которого требуется согласие всех христианских Церквей, не способно привести к единению, хотя и может составить первый шаг на этом пути. В этом пункте протоиерей Сергий Булгаков заканчивает анализ проблемы отношения Православия к инославию и переходит к рассмотрению причин участия Православия в современном экуменическом движении под углом зрения последовательного церковного реализма.

С самого начала следует предупредить, что участие Православия в экуменическом движении ни в коем случае не означает, чтобы оно отказалось от своего самосознания, от своего предания и согласилось принять принцип компромисса в своих экуменических связях. Православие может и должно иметь пред собой следующую очень важную практическую задачу на экуменическом поприще: оно присутствует здесь для свидетельства истины. Любовь церковная повелевает свидетельствовать о своей вере, по слову Апостола: для всех быть всеми, дабы спасти некоторых (1 Кор. 9, 22). Несмотря на очевидные соблазны экуменизма, в первую очередь, конечно, опасность религиозного синкретизма, православное сознание усматривает в этом христианском стремлении к единству пророческий дух, противящийся конфессиональной исключительности и признающий во всех христианах действительных братьев во Христе, членов мистического Тела Христова. В результате искренних экуменических взаимоотношений возникает братская церковная любовь, единение во Христе последователей Евангелия, принадлежащих к разным исповеданиям. Эта любовь требует и практического единения, которое, хотя и не может достигнуть чаемого общения церковного, однако ищет возможной полноты в молитвенном общении, исповедании, взаимном познании и понимании. Открываются новые пути экуменического благочестия и экуменического богословия. Преодолеваются постепенно границы церковного провинциализма. Однако точка зрения последовательного церковного реализма вынуждает сделать очень важное, даже драматическое признание: на основной, самый трудный и острый вопрос экуменизма — существует ли возможность действительного преодоления вероисповедных различий и противоречий? — прямого положительного ответа дано быть не может. Не заключается ли в этом признании приговор экуменическому

движению как делу бесплодному, как пути ложному? — Отнюдь нет. Ибо если основная проблема экуменизма не разрешается рационалистически, если на вопрос о возможности примирения вероисповедных различий нет прямого человеческого ответа, то этот ответ следует искать на путях совершающейся Пятидесятницы, ожидать как церковное чудо: «невозможное человекам возможно Богу». Долг же христианина состоит в том, чтобы прояснять в себе сознание безусловной невозможности мириться с христианскими разделениями, ища их преодоления на путях веры, надежды и любви. Надлежит также воспитывать в себе своеобразный «конфессиональный аскетизм», состоящий в том, чтобы не позволять себе мыслей и чувств, противящихся признанию инославных за христиан, сохраняя при этом, однако, сознание чистоты своей православной веры и осторожность по отношению к опасности конфессионального индифферентизма.

До сих пор экуменические рассуждения протонерея Сергия Булгакова состояли из элементов строгой церковности. Однако в его экуменическом богословствовании имеются суждения и либерального характера. Развертываются они в границах того аспекта экуменической концепции отца Сергия, который формулируется им самим двояко: и как «реальное единство разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах», и как «основания экуменизма». Прежде всего, ставится вопрос: как соотносить определение Церкви как мистического Тела Христова и представление о Церкви как эмпирической данности? Объединяются ли обе эти реальности в некоем высшем синтезе или же сохраняют непримиримую двойственность? В случае отрицательного ответа, экуменическое стремление к единению Церквей есть ложная задача, поскольку существует лишь единая истинная Церковь, видимая часть мистического Тела Христова. В случае положительного — мы утверждаем единство Церкви как Тела Христова, как жизни во Христе и в Духе Святом, для которой не существует конфессиональных границ и нет нишей монополии на еkkлезиологическую истину. Ясно, что только положительный ответ плодотворен в экуменическом смысле. Мы не имеем права отрицать наличия церковной жизни как у отдельных лиц, так и целых общин и организаций, исповедующих Христа Иисуса Господом и Спасителем, призывающих Имя Небесного Отца и взыскующих Духа Святого. На основании евангельского предписания и обетования: «Просите, и дано будет вам; ищите и найдете; стучите, и отворят вам» (Мф. 7, 7) — мы не имеем права сказать, что инославные не принадлежат к Церкви, не суть члены Тела Христова, не находятся в единении с нами, хотя и на недоступной нашему взору глубине. «Осуществление видимого единения уже должно предполагать сущее, хотя еще не проявленное, не осознанное единство». Последнее утверждение является центральным в данной части экуменической позиции отца Сергия. Это его самое либеральное в данном контексте суждение. Все дальнейшие его рассуждения на взятую тему сводятся к выявлению существенных элементов постулированного им «реального, но не осознанного единства» Церквей в мистическом Телe Христовом как первооснове. Эти элементы он обретает в духовной жизни различающихся конфессий, в их молитвенной практике и даже в таинствах. Естественно, что наибольший интерес вызывает аргументация в пользу утверждения о реальном единстве в Таинствах. Вопрос ставится следующим образом: в какой зависимости находится мистическая действительность Таинств от канонической действительности? Или в более подробном виде: какое значение имеют канонические разделения и догматические различия для действительности Таинств? Относительно канонической стороны дела вопрос разрешается в том смысле, что канонические разделения лишь устраняют возможность прямого и непосредственного общения в Таинствах, но не упраздняют их действительности, а следовательно, и невидимого общения видимо разобщенных. Точка зрения, ставящая действительность Таинства в зависимость от канонических условий, богословски не может быть поддерживаема без существенного извращения учения о Церкви и Таинствах в сторону канонического формализма. Напротив, «разделившиеся части Церкви, по крайней мере при наличии апостольского преемства, находятся в невидимом таинственном общении между собою чрез видимые, хотя и сделавшиеся взаимно недоступными Таинства, совершаемые в пределах каждой из разделившихся Церквей; иными словами, совершившееся разделение не проходит до дна, оно ограничено и не разделяет Тела Христова, Церкви Его». Сложное дело обстоит с влиянием догматических отклонений на действительность Таинств. Можно ли говорить, например, о Таинствах в протестантизме? Отрицательный ответ безусловен. Основание этого можно усмотреть в том факте, что Церковь признает действительность протестантского крещения, ибо она его не повторяет в случаях присоединения протестантов. Факт этот свидетельствует, что по крайней мере в Таинстве духовного рождения мы пребываем в общении с протестантами как христиане, как члены единого Тела Христова. Крещение же, как общая возможность благодатной жизни

в Церкви, есть в определенном смысле потенциал и всех дальнейших таинств. Правда, в протестантизме они реализуются лишь частично, имеют лишь обедненное бытие как по причине сокращения числа Таинств, так и, в особенности, чрез отсутствие священства. Однако отсюда вовсе нельзя заключать, что протестантские таинства совершенно ничтожны. Этот вывод неправомерен не только по чувству христианской любви, но и потому, что не удовлетворяет христианской правде: «клир не есть магический аппарат для совершения таинств, но церковное служение, существующее в Церкви и для Церкви». В этом и аналогичных случаях необходимо проникнуться пониманием того, что Господь не оставляет Своей благодатью никого из Своего стада, в том числе и тех, кто историческими судьбами отторгнут от полноты церковно-благодатной жизни. Догматические повреждения, так же как и канонические уклонения, разумеется, до известных пределов, не уничтожают действительности Таинств, и даже если они и умаляют их действенность то степень этого умаления не дано определить человеку. Итак, мы вновь подходим к выводу, что разделение Церкви не проходит до глубины, что в своей таинственной жизни Церковь остается едина, во всяком случае, в тех ее сферах, которые наиболее приближены к Православию. Какие следствия можно вывести из этого? Прежде всего, что требуется для полного соединения, с чего начать? Обычно считается, что видимое общение в Таинствах, то есть открытое единение в таинственной жизни должно иметь для себя непрременным условием предварительное догматическое соглашение. Но так ли это бесспорно? — спрашивает отец Сергей. Здесь на одной чаше весов обретается различие некоторых вероучительных догматов, богословских мнений и веками сложившееся и закрепившееся отчуждение, но на другой — единство таинственной жизни и, прежде всего, Трапезы Господней. Почему же смысл проблемы и ее разрешение полагается в предварительном согласии во мнениях, а не наоборот — в единстве таинства? «Почему не искать преодоления ереси учений чрез преодоление ереси жизни и, каковою является разделение?» Вполне возможно, что путь к единению Церкви лежит не через богословские прения, а через единение пред алтарем. Сие да буди, буди. Следующим же шагом, возможно, будет достигнуто и догматическое единение, точнее, взаимопонимание друг друга в своих свойствах, особенностях и даже различиях, если таковые останутся. А пока, в ожидании разрешения вопроса, о конкретных способах которого нам не дано ведать, мы должны твердо помнить, что само единение в Таинствах уже существует и оно-то и есть положительное основание к внешнему единству, коего чаем и ищем.

Таким образом, можно говорить о наличии у протоиерея Сергия Булгакова двух экуменических концепций. Одна строго православно-церковная, основные пункты которой: Православие обладает полнотой церковной истины; экуменическое единение есть «оправославление»; ближайшей, практической задачей Православия на экуменическом поприще должно быть свидетельство истины; основная цель экуменических устремлений может быть достигнута, по-видимому, не реализацией рационально составленных планов преодоления вероисповедных различий, а путем чаемого непосредственного вмешательства Бога, то есть церковного чуда, по обетованию: «невозможное человеку возможно Богу». Основная идея другой экуменической концепции протоиерея Сергия Булгакова — стремление к церковному единству есть практическое выявление уже существующего, хотя и не осознанного, реального единства — квалифицирует ее (концепцию) как, по существу, богословски либеральную.

**Протоиерей Владимир Мустафин,  
профессор Ленинградской Духовной Академии**

\* \* \*

## 25. Болезнь и операции протоиерея Сергия Булгакова

Огромный труд, который нес отец Сергей в различных сферах, постепенно истощал его сильный от природы организм. Он жил и работал, чувствуя над собой руку и любовь Божию.

Но вот пришла болезнь — впервые в 1929 г., в день памяти преподобного Серафима Саровского. Два дня отец Сергей не сдавался и продолжал работать, на третий изнемог: высоко поднялась температура,

начались тяжелые страдания, предвещавшие серьезную болезнь. Бессонные ночи привели к потере ощущения времени. Отец Сергей жил со всей напряженностью и интенсивностью своего духовного существа, «переживая просветы в вечность» и сознавая ответственность перед Богом. В течение этой продолжительной болезни он испытал длительные минуты умирания, духовные моменты прохождения через порог смерти и возвращения к жизни. Он изложил эти чувства и опыт в статье христологического типа «Софиология смерти» (384), примыкающей к первой части его трилогии «Агнец Божий».

«Навсегда я познал,— вспоминает отец Сергей,— что есть только Бог и милость Его, что жить надо только для Бога, любить только Бога, искать только Царствия Божия, и все, что заслоняет Его, есть самообман. Я призывал и чувствовал близость Пречистой Матери Божией, но у меня не хватало силы для восхождения. Затем я двинулся, словно по какому-то внутреннему велению, вперед, из этого мира — к Богу. Я несся с быстротой и свободой, лишенный всякой тяжести. Я знал каким-то достоверным внутренним чувством, что я прошел уже наше время и теперешнее поколение, прошел еще следующее поколение, и за ним уже начал светиться конец. Загорелись неизреченные светы приближения и присутствия Божия, свет становился все светлее, радость неизъяснимее: «несть человеку глаголати». И в это время какой-то внутренний голос спутника — то был Ангел-Хранитель — сказал мне, что мы ушли слишком вперед и нужно вернуться. И я понял и услышал внутренним слухом, что Господь возвращает меня к жизни, что я выздоравливаю. Я не могу теперь постигнуть, как это было, но один и тот же зов и повеление, которое освободило меня от жизни этого мира, одновременно и тем же самым словом определило мне возвращение к жизни. Внутренно я уже знал, что я выздоровею» (315, с. 138—139).

И отец Сергей действительно пошел на поправку и был совершенно спокоен, потому что реально услышал Божие повеление. В то же время он почувствовал себя освобожденным от тяжести грехов и даже не держал их больше в памяти. Он чувствовал себя как новорожденный, потому что в его жизни произошел реальный перерыв, через нее прошла «освободительная рука смерти».

«Ты еси Бог творяй чудеса! — такими словами заканчивает отец Сергей свое повествование. Так завершился светлый, радостный духовный опыт протоиерея Сергия Бугакова за время первой болезни, обогативший его прозрением подлинного смысла жизни, процесса умирания и смерти».

И вот в 1939 г., ровно через десять лет, отца Сергия посетила новая, более серьезная и опасная болезнь: это был рак гортани, требовавший немедленной двойной операции с наиболее вероятным смертным исходом или — в благоприятном случае — с потерей голоса навсегда. Господь помог отцу Сергию встретить и пережить эту весть без страха, с мужеством и даже с радостным возбуждением в ответ на зов Божий. Операция, которую должны были делать без общего наркоза, сулила тяжелые страдания. От страха спасало также свойственное отцу Сергию любопытство.

Перед первой операцией он исповедался, причастился Святых Животворящих Таин и на всякий случай попрощался с родными и друзья-

ми, хотя все верили в положительный исход операции. В последние часы отец Сергей еще вспоминал, кого надо обласкать добрым словом. В клинику он явился бодрым и мужественным, с полной готовностью принять волю Божию.

Первую операцию горла он наблюдал в зеркало, подвешенное на потолке. После нее отец Сергей сразу потерял речь. Вторая операция, которую уже невозможно было наблюдать по многим причинам и которая состояла в удалении голосовых связок, была проведена через две недели после первой, в Великий вторник. Вся Страстная седмица прошла в страшных страданиях, в состоянии мучительного удушья, которое иногда протекало бурно, но сравнительно коротко, а порой очень длительно, сопровождаясь полубредовым состоянием сознания. Это было умирание с перерывами, но без просвета, безрадостная ночь без зари, без утра.

Оставалось чувство физических страданий с утратой силы духа, с богооставленностью, что было самым страшным. Но оставалась еще одна действенная сила в страждущей душе — любовь. Отец Сергей любил всех родных и друзей, перебирал в памяти мыслью всех любимых и нелюбимых в прошлом, всех тех, кого радостно или трудно было любить в настоящем. Он любил всех, кого помнил. И близость Божия стала ощутима, поскольку никто и ничто не отделяло отца Сергея от Бога. Эта близость Божия, стояние пред Богом лицом к лицу были трепетны. В своей болезни никогда и ни в чем он не противился воле Божией, не роптал, не просил Бога о помиловании и освобождении от страданий, принимая их как неизменное и несомненное Божие определение. «Я умирал во Христе, и Христос со мною и во мне умирал» (315, с. 143). И эти переживания принесли «страшное, потрясающее, невыразимое откровение»: прошло «не поддающееся исчислению времени мгновение между богооставленностью Христа и Его смертью. Но оно содержало в себе безвременную длительность и полноту умирания для всякого человека... Я ведал Христа в своем умирании, мне была ощутима Его близость ко мне, почти телесная, но... как лежащего со мной «изъязвлена и ранена мертвеца»... Он мог помочь мне в моем страдании и умирании только сострадав и умирая со мной. Я видел этот образ внутренним зрением...» (315, с. 143). «Этому Христу я не мог — или не умел тогда — молиться, я лишь мог Его любить и с Ним сострадать, поскольку и Он сострадал со мною. Через мое, человеческое, умирание для меня открывалось умирание Богочеловека, которое было мукою всех человеческих мук. Оно совершилось в предельном кепозисе... В этом самоуничижении Богочеловека и заключается спасительная сила Его смерти. Христос умирал нашей человеческой смертью, чтобы принять через нее смерть Богочеловека. Поэтому и наше умирание, как со-умирание с Ним, есть откровение о смерти Христовой, хотя еще не об Его славе» (315, с. 144—145).

Жизнь отца Сергея окуталась мраком, тяжело лежал на нем крест немоты. Главное страдание было от сознания, что он не сможет уже стоять у престола и совершать литургию. Правда, даже и это не встречало в душе его ропота и разрешалось в покорное приятие воли Божией: «Бог дал, Бог и взял, да будет благословенно имя Господне». От врача пришла весть, что он не может рассчитывать на восстановление речи. Между тем, приближались дни Святой Троицы и Святого Ду-

ха — годовщина рукоположения отца Сергия, — и он думал о них, таких всегда торжественных и светлых, со страхом и тоскою, как мертвый... В этом чувстве сосредоточилось безмерное страдание, умирание без смерти.

И вдруг оно неожиданно прервалось по милости Божией. Совершилось чудо — через любимого друга, который принес весть от доктора, что голос восстановится. Как будто свет прорвался через мрак... Бог явил отцу Сергию Свою милость, и он, потрясенный до основания, рыдал радостными слезами, как никогда в жизни. В канун и день Святой Троицы отец Сергий был в храме, а в день Святого Духа исповедался и причастился Святых Таин.

Память о рукоположении стала для него радостной как никогда. Друзья отца Сергия наполнили весь его дом цветами, горячо приветствуя его возвращение к жизни.

Отец Сергий в первую половину своей болезни был объективно на волоске от смерти, а субъективно был почти всецело охвачен смертностью и потому познал ее, познал как крестное умирание Господа в Его богооставленности даже до смерти, от вопля: «Для чего Ты Меня оставил?» до последнего приятия воли Божией: «В руки Твои предаю дух Мой».

Умирание, по словам отца Сергия, не содержит откровения о самой смерти, которое дается только ее вкушением теми, кто безвозвратно оставляет этот мир. За гранью смерти следует откровение о загробной жизни как начале нового бытия. Умирание не знает откровения ни о загробной жизни, ни о воскресении. Оно есть ночь дня, сам первоуродный грех.

Не следует заполнять жизнь одним предчувствием смерти, но нельзя и забывать о ней, отворачиваясь от нее, ибо рано или поздно она придет к каждому человеку и надо быть готовым достойно принять ее (315, с. 147).

## 26. Последние годы жизни

Здоровье протоиерея Сергия Булгакова стало понемногу восстанавливаться. Огромными усилиями воли он научился говорить (хотя и не особенно внятно) без голосовых связок. Он служил ранние литургии в приделе во имя Успения Божией Матери (на них приходили преданные ему духовные дети), продолжал читать лекции по догматическому богословию (не касаясь на них своего учения о Софии), осуществлять свои пастырские заботы и писать свои труды. Все замечали, что после операции у отца Сергия появилась в отношениях с людьми особая мягкость и ласковость, а улыбка его сопровождалась удивительным сиянием глаз.

Но недолго продолжались мирные дни его жизни и труда. Вторая мировая война коснулась вскоре Парижа. Многие покидали столицу и уезжали на юг Франции. Отец Сергий вместе с семьей твердо решил оставаться на месте и переносить любые страдания, которые выпадут на их долю.

Один из учеников отца Сергия так вспоминает это время своего обучения в Богословском институте в Париже: «Профессора читали, а студенты слушали лекции в нетопленных аудиториях, на голодный желудок.

До сих пор помнятся лиловые от холода руки о. Сергия Булгакова и вся обстановка его последних лекций... Он читал свое толкование Апокалипсиса, и даже больше, чем его слова, запомнился весь его облик, тот необычайный свет, горение, сияние, которые исходили от него в эти последние годы... И на фоне «грохотающей» действительности сохранилось сильное впечатление служения «единому на потребу» и нашего духовного единства».

Война возбуждала во всех и в самом отце Сергии непрестанные прошения, но он не мог прикрывать бездну неизвестности призрачным покрывалом. Поэтому он часто отвечал на эти вопросы безответностью. Однако вера и любовь помогали ему решать встающие трагические проблемы; он искал ответы в своем личном духовном опыте, в откровении о страданиях Христа. Об Этом страждущем в мире Христе он писал в своем неопубликованном труде «Христос в мире» (397). Особенно мучительно переживал отец Сергей страдания невинных детей — жертв беспощадной войны. Однажды он поделился с одним из своих близких скорбями по этому поводу, говоря: «Сегодня во время литургии я себя вопрошал: как я могу возносить Богу Евхаристическое благодарение, как я могу благодарить Господа за эти ужасы, за этих бедных детей? И вот во мне вдруг прозвучал ответ: да, могу благодарить, ибо чувствую Христа, сострадающего в них и с ними!»

В эти военные годы с особой остротой вставал вопрос о необходимости активного протеста против насилий и злоупотреблений фашизма.

Отец Сергей давно вынашивал в своем сердце идею «монашества в миру», то есть такого типа монашества, который осуществляет напряженный молитвенный подвиг одновременно с самоотверженным служением Богу, Отечеству, людям, культуре. — не скрываясь в уединенной обители, а оставаясь в «гуще мира». Именно теперь эта идея становится особенно актуальной. И отец Сергей вдохновляет и благословляет своих духовных детей на такой христианский творческий путь. В первую очередь следует упомянуть здесь его духовную дочь — мать Марию (Елизавету Юрьевну Кузьмину-Караваеву), ее юного сына Юрия, друга и сподвижника, духовного сына отца Сергия, священника Димитрия Клепинина, которые прославили свои имена (вместе с другими участниками французского Сопровитвления) неустанными самоотверженными подвигами любви по отношению к страждущим людям вплоть до своей героической смерти в фашистских лагерях.

Так, в драматических событиях, подошел постепенно 1943 год. Отец Сергей, всегда преданный России, внимательно, с глубокими патриотическими чувствами следил за ходом военных событий на Отечественном фронте, радовался всей душой каждой одержанной победе. К сожалению, ему не удалось дожить до торжества окончательной победы в 1945 г.

В духовной собранности, с возрастающим вдохновением продолжал отец Сергей служить ранние литургии, читать свои лекции, общаться с духовными детьми, углубляться и писать «Опыт догматического истолкования Апокалипсиса святого Иоанна Богослова» (321), но он все острее предчувствовал приближение конца своей жизни.

Поэтому, когда в самом начале июня 1944 г. Л. А. Зандер принес ему одну из глав своей книги «Бог и мир» (401), отец Сергей спросил его: «Придешь в Духов день?» Зандер, живший за пределами Парижа,

ответил: «Постараюсь». Отец Сергей с мягкой настойчивостью сказал: «Приходи, это в последний раз...» (401, с. 61).

Наконец, наступила памятная для всех его духовных детей годовщина рукоположения отца Сергия — 5 июня 1944 г., день Святого Духа. Он служил с большим подъемом Божественную литургию на греческом языке. Все его духовные дети причащались, а после богослужения, как обычно, пошли к отцу Сергию пить чай, продолжить общение в беседе.

Многие из них вспоминали потом, как особенно значительна для них была эта последняя исповедь, как бы прощальная, будто в ней отец Сергей дал свое завещание и выражал главное, что хотел сказать каждому...

Предчувствие отца Сергия сбылось в ту же ночь — его постиг удар с 5-го на 6-е июня... Прибывший доктор сказал, что ни сознание, ни центр речи не поражены ударом. Несмотря на такой утешительный диагноз, четыре духовные дочери отца Сергия решили неотлучно пребывать у постели больного.

Первые два дня отец Сергей был очень слаб, однако проявлял некоторые признаки жизни; в течение следующих дней его сознание стало постепенно угасать. Но лицо его выражало напряженную духовную жизнь, и все время менялось его выражение. Все четверо почувствовали, что присутствуют при таинстве перехода души отца Сергия в Горний мир.

И вдруг, в субботу утром, 10 июня 1944 г., когда сестра Иоанна сидела одна у постели отца Сергия, она поразилась: так непрестанно стало изменяться напряженное выражение его лица, как будто вел он какой-то таинственный потусторонний разговор. Неожиданно лицо его начало становиться светлее и радостнее. Выражение мучительной напряженности стало всецело преобразаться в выражение мирной детской невинности. Сестра Иоанна немедленно позвала остальных, и они вчетвером были свидетельницами необычайного просветления лица отца Сергия. Однако это просветление не стирало черт лица и выражения его радости. Эта удивительная озаренность длилась два часа, как сказала мать Феодосия, взглянувшая на часы. Она промолвила: «Отец Сергей приближается к Престолу Господню и озарен Светом Его Славы».

Приведенную документальную запись передала автору настоящей статьи сестра Иоанна в 1963 г. — после ее переезда из Парижа на постоянное жительство в СССР — с просьбой опубликовать это сообщение, когда представится возможность.

В 1971 г., совершенно независимо от этого, вышло из печати замечательное свидетельство матери Феодосии «О последних днях о. Сергия» (357), которое полностью сходится с записью сестры Иоанны.

Агония у отца Сергия началась во время всеобщей под праздник святых первоверховных апостолов Петра и Павла и закончилась 13 июля 1944 года, в праздник Собора 12 апостолов. Отца Сергия облачили в ризу, которую он привез из России. В гроб, согласно его завещанию (322), положили горсть родной русской земли, взятой отцом Сергием с могилы его сына Ивашечки, и горсть Святой Земли из Гефсимании, которую отец Сергей хранил под образами.

Похоронили отца Сергия 15 июля 1944 года на русском православном кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа (Sainte Genevieve des Bois),

недалеко от храма, освященного в 1939 г. в праздник Покрова Пресвятой Богородицы.

Митрополит Евлогий (Георгиевский) сказал над могилой следующее слово (399): «...Ты был не понят, обвинен. Быть может, это было вписано в твою судьбу, так как твое богословие являлось плодом не только твоего мышления, но также и скорбных испытаний твоего сердца. ...Дух Святой преобразил в душе твоей Савла в Павла. Ты был истинным христианским мудрецом, учителем жизни, поучавшим не словом только но и всем житием своим, в котором — дерзаю сказать — ты был апостолом».

Отец Сергей претерпел от людей много непонимания, незаслуженных скорбей и несправедливых обид. Но несомненным фактом остается то, что Бог прославил Своего сына — мыслителя, труженика и подвижника — в присутствии четырех свидетельниц, его духовных дочерей, необъяснимым озарением его лица.

Так светло и радостно отошел отец Сергей в жизнь вечную — ко Христу, Которого безгранично любил и к живому единению с Которым всегда стремился смиренным подвигом своей самоотверженной жизни, богословского труда и священства.

### БИБЛИОГРАФИЯ \*

#### 1. Труды Сергея Николаевича Булгакова до принятия священства (1896—1918)

1. О закономерности социальных явлений.— Вопросы философии и психологии, 1896, № 35, с. 575—611.
2. О рынках при капиталистическом производстве. Теоретический этюд. М., изд. М. И. Водовозовой, 1897.
3. Закон причинности и свобода человеческих действий.— Новое слово, 1897, № 8, с. 183—199.
4. Классическая школа и историко-этическое направление в политической экономии.— Новое слово, 1897, № 11, с. 39—53.
5. О некоторых основных понятиях политической экономии. I. Ценность. II. Капитал.— Научное обозрение, 1898, № 2, с. 331—353; № 9, с. 1475—1483; № 10, с. 1647—1676.
6. К вопросу о капиталистической эволюции земледелия.— Начало, 1899, № 1—2, с. 1—21; № 3, с. 25—33.
7. Капитализм и земледелие. I—II. СПб., тип. В. А. Тиханова, 1900.
8. Иван Карамазов как философский тип.— Вопросы философии и психологии, 1902, № 61, с. 826—863.
9. Душевная драма Герцена.— Вопросы философии и психологии, 1902, № 54, с. 1248—1275.
10. Основные проблемы теории прогресса.— В кн.: Проблемы идеализма. Под ред. П. И. Новгородцева. М., изд. Московского психологического общества, 1902, с. 1—47.
11. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (параллели).— В сб.: Литературное дело. СПб., тип. А. В. Колпинского, 1902, с. 119—139.
12. Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?— Вопросы философии и психологии, 1903, № 66, с. 52—96; № 67, с. 125—166.
13. Об экономическом идеале.— Научное слово, 1903, № 5, с. 102—125.
14. О социальном идеале.— Вопросы философии и психологии, 1903, № 68, с. 291—316.
15. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896—1903). СПб., 1903.

\* В настоящем списке работ широко использована весьма ценная исчерпывающая библиография трудов протоиерея Сергея Булгакова, составленная Климентом Наумовым (408).

16. О реалистическом мировоззрении.— Вопросы философии и психологии, 1904, № 73, с. 380—403.
17. Новогодний подарок нашим славянофилам.— Освобождение, 1904, № 17 (41), с. 306—308.
18. Чехов как мыслитель.— Новый путь, 1904, № 10, с. 32—54; № 11, с. 138—152.
19. «Идеализм» и общественные программы.— Новый путь, 1904, № 10, с. 260—277; № 11, с. 342—360; № 12, с. 302—329.
20. Очерки по крестьянскому вопросу.— Новый путь, 1904, № 11, с. 300—302.
21. Литерат. заметки. Н. Г. Чернышевский.— Новый путь, 1904, № 11, с. 318—320.
22. Рецензия на книгу К. К. Арсеньева «Свобода совести и веротерпимость».— Новый путь, 1904, № 11, с. 334—335.
23. Карлейль и Толстой.— Новый путь, 1904, № 12, с. 227—260.
24. Нет на свете мук сильнее муки слова.— Вопросы жизни, 1905, № 1, с. 309—317.
25. «Вопросы жизни» и вопросы жизни: несколько слов о задачах журнала. Жизнь и ее истинный объем и вопросы. Исторические задачи нашего времени.— Вопросы жизни, I, 1905, № 2.
26. По поводу выхода в свет шестого тома собрания сочинений Вл. С. Соловьева.— Вопросы жизни, II, 1905, № 2.
27. «Трагедия человечества» Эмериха Мадача.— Вопросы жизни, 1905, № 2, с. 205—222.
28. Рецензия на «Вопросы философии и психологии в 1904 году».— Вопросы жизни, 1905, № 2, с. 299—304.
29. Рецензия на книгу Л. А. Сулержицкого «В Америку с духоборами».— Вопросы жизни, 1905, № 3, с. 320—321.
30. О пути Соловьева. Ответ кн. Е. Н. Трубецкому («Философия и религия»).— Вопросы жизни, 1905, № 3.
31. По поводу письма Л. Н. Толстого в Times и слова епископа Антония в «Московских ведомостях».— Вопросы жизни, 1905, № 3.
32. Рецензия на книгу Куно Фишера «История новой философии».— Вопросы жизни, 1905, № 3, с. 915—916.
33. Политическое освобождение и церковная реформа.— Вопросы жизни, 1905, № 4/5, с. 491—522.
34. Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева.— Вопросы жизни, 1905, № 6.
35. Совместимо ли христианство с любовью к жизни?— Вопросы жизни, 1905, № 6.
36. Связь аскетизма и трагизма.— Вопросы жизни, 1905, № 6.
37. Позитивная и трагическая теория прогресса.— Вопросы жизни, 1905, № 6.
38. Афродита протонародная и Афродита Небесная.— Вопросы жизни, 1905, № 6.
39. Рецензия на статью К. Каутского «Национальность нашего времени».— Вопросы жизни, 1905, № 7, с. 235—237.
40. Неотложная задача.— Вопросы жизни, 1905, № 9, с. 332—360.
41. Из некролога кн. С. Н. Трубецкому.— Вопросы жизни, 1905, № 10/11, с. 280—289.
42. Религия человекобожия у Фейербаха.— Вопросы жизни, 1905, № 10/11, с. 326—379; № 12, с. 74—102.
43. Рецензия на «Научно-популярные статьи проф. С.-Петербургского университета Ф. Зелинского» (СПб., 1905).— Новый путь, 1905, № 11, с. 333—334.
44. Очерк о Ф. М. Достоевском. Через четверть века (1881—1906).— Юбилейное издание полного собрания сочинений Ф. М. Достоевского. СПб., 1906.
45. Религия и политика.— Полярная звезда, 1906, № 13, с. 118—127.
46. Духовенство и политика.— Товарищ, 1906.
47. О необходимости введения общественных наук в программу духовной школы.— Богословский вестник, 1906, № 2, с. 345—356.
48. Кабинет министров и обер-прокурор Св. Синода.— Дума, 1906, № 24.
49. Краткий очерк политической экономии. Вып. 1. Основные черты современного хозяйственного строя. М., 1906.
50. Церковь и культура.— Вопросы о религии, 1906, № 1, с. 38—52.
51. Церковь и государство.— Вопросы о религии, 1906, № 1, с. 53—101.
52. Церковь и социальный вопрос.— Вопросы о религии, 1906, № 1, с. 298—334.
53. Под знаменем Университета. (Вступительная лекция в Московском университете к курсу: «Критическое исследование проблем и идеалов политической экономии. Очерк социальной философии».)— Вопросы философии и психологии, 1906, № 85, с. 453—468.

54. Горе русского пастыря.— *Новь*, 1906, 29 декабря.
55. Временное и вечное.— *Век*, 1906, № 7.
56. Социальные обязанности Церкви.— *Народ*, 8(21), 1906, № 5.
57. Индивидуализм или соборность.— *Народ*, 9(22), 1906, № 6.
58. К вопросу о Церковном Собрании.— *Московский еженедельник*, 1906, № 13, с. 387—389.
59. Карл Маркс как религиозный тип.— *Московский еженедельник*, 1906, № 22, с. 34—43; № 23, с. 24—33; № 24, с. 42—52; № 25, с. 46—54.
60. Венец терновый. (Памяти Ф. М. Достоевского).— *Свобода и культура*, 1906, № 2, с. 17—36. (Есть издание, исправленное автором. СПб., 1907.)
61. О смертной казни. Сборник статей «Против смертной казни» под ред. М. Н. Гернета, О. Б. Гольдовского и И. Н. Сахарова. М., 1906; 2-е изд.— М., 1907.
62. Церковный вопрос в Государственной Думе.— *Век*, 1907, № 10, с. 119—120.
63. Из думских впечатлений. Прения о военно-полевых судах.— *Век*, 1907, № 12, с. 144—145.
64. История политической экономии. Лекции, читанные в Московском коммерческом институте в 1907 г. М., Студенческая комиссия Общества взаимопомощи студентам, 1907.
65. Средневековый идеал и новейшая культура. (По поводу книги Г. Эйкена «История и система средневекового миросозерцания». СПб., 1907).— *Русская мысль*, 1907, № 1, с. 61—83.
66. Воскресение Христа и современное сознание.— *Век*, 1907, № 16, с. 215—219.
67. Интеллигенция и религия.— *Русская мысль*, 1908, № 3, с. 72—103.
68. Князь С. Н. Трубецкой как религиозный мыслитель.— *Московский еженедельник*, 1908, № 14, с. 11—23.
69. Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров).— *Московский еженедельник*, 1908, № 48, с. 28—46.
70. Сельма Лагерлеф. Легенды о Христе. М., 1907.— *Критическое обозрение*, 1908, вып. II (VII), с. 42—45.
71. Аграрный вопрос. Лекции, читанные в Московском коммерческом институте в 1907—1908 гг. М., Студенческая комиссия Общества взаимопомощи студентам, 1908, № 8.
72. Народное хозяйство и религиозная личность. (Посвящается памяти Н. Ф. Токмакова).— *Московский еженедельник*, 1909, № 23, с. 26—38; № 24, с. 17—24.
73. Социальное мировоззрение Джона Рескина.— *Вопросы философии и психологии*, 1909, № 100, с. 395—436.
74. Философия кн. С. Н. Трубецкого и духовная борьба современности.— *Критическое обозрение*, 1909, № 1, с. 5—16.
75. О первохристианстве. (О том, что было в нем и чего не было. Опыт характеристики).— *Русская мысль*, 1909, № 5, с. 68—92; № 6, с. 97—124.
76. Первохристианство и новейший социализм. (Религиозно-историческая параллель).— *Вопросы философии и психологии*, 1909, № 98, с. 215—268.
77. Героизм и подвижничество.— В сб. статей о русской интеллигенции. М., тип. М. Саблина, 1909, с. 23—69.
78. Спор о прагматизме (среди других участников).— *Русская мысль*, 1910, № 5, с. 121—156.
79. Апокалиптика, социология, философия истории, социализм. (Религиозно-философские параллели).— *Русская мысль*, 1910, № 6, с. 65—90; № 7, с. 1—28.
80. На смерть Л. Н. Толстого.— *Русская мысль*, 1910, № 12, с. 151—156.
81. Профессорская религия.— *Русская мысль*, 1910, № 12, с. 188—195.
82. Церковь и культура.— *Вопросы философии и психологии*, 1910, № 103, с. 385—412.
83. Природа в философии Вл. Соловьева.— *Вопросы философии и психологии*, 1910, № 105, с. 661—693.
84. Революция и реакция. (Не политические размышления о политике).— *Московский еженедельник*, 1910, № 8, с. 23—35.
85. Влад. Кожевников. О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем. М., 1910. (Рецензия).— *Московский еженедельник*, 1910, № 22.
86. Толстой и Церковь.— *Русская мысль*, 1911, № 1, с. 218—222.
87. Рим и Восток.— *Русская мысль*, 1911, № 3, с. 31—36.
88. Религиозная мысль на Западе. «*Hal Jesus gelebt?*» — *Русская мысль*, 1911, № 6, с. 31—39.
89. Христианство и мифология.— *Русская мысль*, 1911, № 8, с. 112—133.

90. Кризис христианства в современном протестантизме.— Русская мысль, 1911, № 9, с. 44—48.
91. Социальная философия Роберта Оуэна.— Вопросы философии и психологии, 1911, № 107, с. 167—185.
92. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. (Сборник статей в двух томах.) М., Путь, 1911 (том I—303 с.; том II—313 с.).
93. Философия хозяйства. Ч. 1-я. Мир как хозяйство. М., Путь, 1912.
- Предисловие.
1. Проблема философии хозяйства.
  2. Натурфилософские основы теории хозяйства.
  3. Значение основных хозяйственных функций.
  4. О трансцендентальном субъекте хозяйства.
  5. Природа науки.
  6. Хозяйство как синтез свободы и необходимости.
  7. Границы социального детерминизма.
  8. Феноменология хозяйства.
  9. Экономический материализм как философия хозяйства.
94. Природа науки.— В философском сборнике, посвященном Л. М. Лопатину. К тридцатилетию научно-педагогической деятельности. От Московского психологического общества. 1881—1911. М., 1912.
95. «Экономический материализм» как философия хозяйства.— Русская мысль, 1912, № 1, с. 44—64.
96. Самозащита В. И. Экземплярского. За что меня судили? Киев, 1912.— Русская мысль, 1912, № 8, с. 39—40.
97. На выборах. (Из дневника).— Русская мысль, 1912, № 11, с. 185—192.
98. Л. Толстой — человек и художник.— В сб. статей: О религии Льва Толстого. М., Путь, 1912, с. 16—26.
99. Л. Толстой. Простота и опрощение.— Там же, с. 114—141.
100. Человекобог и человекозверь. (По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей»).— Вопросы философии и психологии, 1912, № 112, с. 55—105.
101. Три идеи.— Русская мысль, 1913, № 2, с. 142—149.
102. Предисловие к книге И. Зейпеля «Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви». М., 1913, с. I—IV.
103. Философия хозяйства. (Речь на докторском диспуте, произнесенная перед защитой диссертации «Философия хозяйства» 21 сентября 1912 г. в Московском университете).— Русская мысль, 1913, № 5, с. 70—79.
104. Ответ В. И. Соколову.— Русская мысль, 1913, № 7, с. 109—114.
105. Афонское дело.— Русская мысль, 1913, № 9, с. 37—46.
106. История социальных учений в XIX веке. Лекции. М., 1913.
107. Очерки по истории экономических учений. Вып. 1. М., 1913.
108. Смысл учения св. Григория Нисского об именах.— Итоги жизни, 1914, № 12/13, с. 15—21.
109. Трансцендентная проблема религии.— Вопросы философии и психологии, 1914, № 124, с. 580—652; № 125, с. 728—780.
- 110а. Русская трагедия. О «Бесах» Ф. М. Достоевского в связи с инсценировкой романа в Московском Художественном театре.— Русская мысль, 1914, № 4, с. 1—26.
- 110б. Русские думы.— Русская мысль, 1914, № 12, с. 108—115.
111. «Отрицательное богословие».— Вопросы философии и психологии, 1915, № 126, с. 7—86; № 128, с. 244—291.
112. О тварности.— Вопросы философии и психологии, 1915, № 129, с. 293—344.
113. Война и русское самосознание. Публичная лекция. М., тип. И. Д. Сытина, 1915.
114. Стихотворения Вл. Соловьева.— Русская мысль, 1915, № 2, с. 14—17.
115. Тоска. На выставке А. С. Голубкиной.— Русская мысль, 1915, № 4, с. 14—20.
116. Моцарт и Сальери. (По поводу Пушкинского спектакля в Московском Художественном театре).— Русская мысль, 1915, № 5, с. 16—21.
117. Труп красоты. По поводу картин Пикассо (1914).— Русская мысль, 1915, № 8, с. 10—106.
118. А. Н. Шмидт и Вл. Соловьев. (Из рукописей А. Н. Шмидт).— Биржевые ведомости, 1915, 29 декабря.
119. «Характер германской философии». Вступительный доклад в Религиозно-философском обществе.— Утро России, 1915, 30 марта, № 71.
120. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве.

(История экономической мысли. Под ред. В. Я. Железнова и А. А. Мануйлова. Т. I. Вып. 3. Московский научный институт. В память 19 февраля 1861 г.). М., 1916.

1. Космология и антропология.
  - I. Платонизм.
  - II. Христианство.
2. Аксиология и этика хозяйства.
  - I. Платонизм.
  - II. Христианство.
- Заклучение.
  121. Софийность твари. (Космодияцел).— Вопросы философии и психологии, 1916, № 132/133, с. 79—194.
  122. Пол в человеке. (Фрагмент из антропологии).— Христианская мысль, 1916, с. 87—104.
  123. Победитель — Побезденный. (Судьба К. Н. Леонтьева).— Биржевые ведомости, 9, 16, 22 декабря 1916 г.
  124. Искусство и теургия. Фрагмент.— Русская мысль, 1916, № 12, с. 1—24.
  125. Заметка по случаю смерти Ф. Д. Самарина (23.X.1916).— Богословский вестник, 1916, № 10/12, с. 578—581.
  126. Человечность против человекобожия. Историческое оправдание англо-русского сближения.— Русская мысль, 1917, № 5/6, с. 1—32.
  127. О даре свободы.— Русская свобода, 1917, № 2.
  128. Христианство и социализм. М., Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной Думы, 1917, № 16.
- (Брошюры под ред. проф. Н. Н. Алексева, № 25).
  1. Первое искушение Христа в пустыне.
  2. Свобода от хозяйства и свобода в хозяйстве.
  3. Ограниченность социалистических мечтаний.
  4. Социализм и гуманизм.
  5. «Буржуазность социализма».
  6. Правда социализма.
  7. «Христианский социализм».
  8. Действительное значение социализма.
  9. «Духа не угашайте, пророчества не уничтожайте».
129. Памяти В. Ф. Эрн.— Христианская мысль, 1917, № 11/12, с. 62—68.
130. Памяти В. А. Кожевникова. (Некролог).— Христианская мысль, 1917, № 11/12, с. 75—83.
131. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., Путь, 1917.
  - От автора (с. I—IV).
  - Введение. Природа религиозного сознания (с. 1—95).
    1. Как возможна религия? (с. 1—18).
    2. Трансцендентное и имманентное (с. 18—37).
    3. Вера и чувство (с. 37—45).
    4. Религия и мораль (с. 46—51).
    5. Вера и догмат (с. 51—60).
    6. Природа мифа (с. 60—74).
    7. Религия и философия (с. 74—95).
  - Отдел первый. Божественное Ничто (с. 96—175).
    - I. Основная антиномия религиозного сознания (с. 96—103).
    - II. «Отрицательное богословие» (с. 103—146).
    - III. Божественное Ничто (с. 146—175).
  - Отдел второй. Мир (с. 176—276).
    - I. Тварность мира (с. 176—210).
      1. Тварность мира (с. 176—181).
      2. Тварное ничто (с. 181—192).
      3. Мир как теофания и теогония (с. 192—198).
      4. Время и вечность (с. 198—204).
      5. Свобода и необходимость (с. 204—210).
    - II. Софийность твари (с. 210—276).
      1. *Ἐοφία* (с. 210—234).
      2. Что такое материя? (с. 234—244).
      3. Материя и тело (с. 244—259).
      4. Природа зла (с. 259—276).
  - Отдел третий. Человек (с. 277—417).
    - I. Первый Адам (с. 277—334).

1. Образ Божий в человеке (с. 277—286).
2. Пол в человеке (с. 287—305).
3. Человек и ангел (с. 305—309).
4. Подобие Божие в человеке (с. 309—313).
5. Грехопадение человека (с. 313—320).
6. Свет во тьме (с. 320—328).
7. Ветхий завет и язычество (с. 328—334).
- II. Второй Адам (с. 334—349).
1. Миротворение и Боговоплощение (с. 334—341).
2. Спасение падшего человека (с. 341—349).
- III. Человеческая история (с. 349—410).
1. Конкретное время (с. 349—353).
2. Хозяйство и искусство (с. 353—358).
3. Хозяйство и теургия (с. 358—369).
4. Искусство и теургия (с. 370—390).
5. Власть и теократия (с. 390—401).
6. Общественность и церковность (с. 401—408).
7. Конец истории (с. 408—410).
- IV. Сверхение (с. 410—417).
132. Из мира религиозных созерцаний. Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад.— Русская мысль, 1917, № 5/6, с. 135—139.
133. Церковь и демократия. (Речь, произнесенная на первом Всероссийском съезде духовенства и мирян 2 июня 1917 г. в Москве). М., 1917.
134. Смысл Патриаршества в России.— Деяния, 1918, кн. 3, прилож. I от 28 октября 1918 г. с. 17—21.
135. Священный Собор Православной Российской Церкви. Проект воззвания к русскому народу.— Там же, прилож. III, с. 185—187.
136. Доклад о правовом положении Церкви в государстве Священному Собору Православной Российской Церкви.— Там же, прилож. IV, с. 6—13.
137. Доклад об отношении Церкви к Государству. (Составлено по поручению отдела).— Там же, с. 13—15.
138. Тихие думы. Из статей 1911—1915 гг. М., изд. Г. А. Лемана и С. А. Сахарова, 1918\*.

## II. Труды протоиерея Сергия Булгакова (1918—1943)

139. На пиру богов. Pro i contra. Современные диалоги.— В сб. статей: Из глубины ("De Profundis"). М., Пг., Русская мысль, 1918.
140. История экономических учений. Вып. 2, изд. 8-е. М., Высшая школа, 1919.
141. At the Feast of the Gods. Contemporary Dialogues. Trans. by A. G. Pashkov.— The Slavonic and East European Review, 1922—1923, vol. 1, No. 1, p. 172—183; No. 2, p. 391—400; No. 3, p. 604—622.
142. В Айна-Софии. (Из записной книжки).— Русская мысль, 1923, № 6/8, с. 229—237.
143. Об особом религиозном призвании нашего времени. (Вступление в чтения по богословию в Праге).— Духовный мир студенчества, (Прага), 1923, № 3, с. 5—11.
144. О путях и формах христианской активности.— Там же, с. 36—38.
145. «Новозаветное учение о Царствии Божием». Протоколы семинария проф. прот. С. Н. Булгакова.— Там же, с. 47—69.
146. Две встречи (1898—1924). (Из записной книжки).— Русская мысль, 1923/1924, № 9/10, с. 425—433.
147. The Old and the New. A Study in Russian Religion.— The Slavonic and East European Review, 1923/1924, No. 2, p. 487—513.
148. Церковное право и кризис правосознания. (Вступительная лекция, прочитанная на русском юридическом факультете в Праге 17 (30) мая 1923 г.)— Ученые записки, (Прага), 1924, I, № 3, с. 9—27.
149. Письмо Велеградскому съезду.— Последние новости, 1924, 13 августа, № 1319, с. 14.
150. Письмо митрополиту Евлогию (по поводу фельетона митрополита Антония Храповицкого).— Вечернее время, 1924, 20 сентября.

\* Мы не приводим оглавления этого сборника, так как все его статьи были указаны нами выше, за исключением двух: «Сын Геси» и «Современное арианство».

151. Аскетизм в условиях студенческой жизни.— В сб.: Христианство и современная жизнь.— Духовный мир студенчества, (Париж), 1925, № 8.
152. Ипостась и ипостасность. (Scolia к «Свету Невечернему».)— В сб. статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности, 30 января (1890—1925). Прага, Пламя, 1925, с. 353—371.
153. «Новозаветное учение о Царствии Божием». Протоколы семинария проф. прот. С. Н. Булгакова.— Духовный мир студенчества, (Прага), 1925, № 5, с. 48—60.
154. The Guardian of the House of the Lord. (To the memory of the Most Holy Patriarch Tikhon). An address delivered at Prague 27 Apr. 1925. Trans. by D. Mirsky.— The Slavonic and East European Review. 1925, vol. 4, No. 10, p. 156—164.
155. Östliches Christentum. Dokumente. Herausgegeben von N. V. Bubnoff und Hans Ehrenberg. Bd. 2. Philosophie. Kosmodizee (fragments). München, C. H. Beck, 1925.
156. Очерки учения о Церкви. I.— Путь, 1925, № 1, с. 53—78.
157. Очерки учения о Церкви. II. Обладает ли Православие внешним авторитетом догматической непогрешительности? — Путь, 1926, № 2, с. 47—58.
158. Очерк учения о Церкви. III. Церковь и «инославие».— Путь, 1926, № 4, с. 3—26.
159. Благодатные заветы преподобного Сергия русскому богословствованию.— Путь, 1926, № 5, с. 3—19.
160. Письмо профессору Гансу Эренбергу (по вопросу о православии и протестантизме).— Путь, 1926, № 5, с. 87—92.
161. Does Orthodoxy possess an outward Authority of Dogmatic Infallibility? — The Christian East, avr. 1926, No. 1, p. 12—24.
162. Светлый покров над миром. (Слово в день Покрова Пресвятой Богородицы, 1925).— Вестник (Париж), 1926, № 10, с. 3—6.
163. Святые Петр и Иоанн. Два первоапостола. Paris, YMCA-Press, 1926, (91 стр.).
164. Кулина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, YMCA-Press, 1927 (289 с.).
165. Друг Жениха. О православном почитании Предтечи (Ио. 3, 28—30). Париж, 1927 (277 с.).
166. Развитие церковного самосознания. Доклад. (Изложение Е. Скобцовой).— Вестник (Париж), 1927, № 12, с. 18—21.
167. Die Tragödie der Philosophie. Aus dem russischen Übers. von Al. Kresling.— Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1927.
168. L'Ancien et le Nouveau. Trad. de L. Godbert. L'Âme russe.— Cahiers de la Nouvelle journée, 1927, Nr. 8, p. 35—65 (см. 147).
169. Le Ciel sur la Terre.— Die Ostkirche, Sonderheft, Vierteljahrsschrift der Una Sancta, 1927, p. 42—63. (См. 328).
170. Объяснение, данное митрополиту Евлогию (по поводу послания Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 18 (31) марта 1927 г.).— Церковные ведомости, 1927, № 17/18 (122/123), с. 2—4; Церковный вестник Западно-европейской епархии, 1927, № 5, с. 21—30.
171. Le Ministère de l'Eglise.— J. Jezequel. Foi et Constitution, p. 296—303. Actes officiels de la conférence mondiale ed Lausanne. 3—21 août, 1927. Paris, 1928.
172. Östliches Christentum und Protestantismus. Ein Brief-Wechsel. Stuttgart. Religiöse Besinnung, 1928, I, S. 5—22.
- 173а. Пречистое Материнство. (Слово на день Собора Пресвятой Богородицы. Посвящается русским матерям.) — Сергиевские листки, 1928, № 1.
- 173б. Двери покаяния.— Сергиевские листки, 1928, № 4, с. 4—5.
174. Главы о тронности.— Православная мысль, 1920, II, с. 25—85; 1928, I, с. 31—83.
175. Догматическое богословие.— Православная мысль, 1928, I, с. 213—215.
176. Сия есть благословенная Суббота. (Размышления пред Св. Плащаницей.) — Сергиевские листки, 1928, № 7, с. 14—17.
177. Слово на день Введения во храм Пресвятой Богородицы.— Сергиевские листки, 1928, № 15, с. 2—4.
178. О Царствии Божием. Доклад.— Путь, 1928, № 11, с. 3—30.
179. К вопросу о Лозаннской конференции. (Лозаннская конференция и энциклика папы Пия XI "Mortalium Animos".) — Путь, 1928, № 13, с. 71—82.
180. The Papal Encyclical and the Lausanne conference.— The Christian East, 1928, vol. 9, No. 3, p. 116—127.
181. Страстное Благовещение.— Вестник (Париж), 1929, № 3, с. 2—4.
182. Слово о Пятидесятнице.— Сергиевские листки, 1929, № 5 (21), с. 2—5.
183. Лестница Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929, (230 с.).

184. Das Geistliche Amt.—Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchen Konferenz zu Lausanne 3—21 August 1927. Herausgegeben von Hermann Sasse. Berlin, Furche-Verlag, 1929.
185. Очерки учения о Церкви. IV. О Ватиканском догмате.—Путь, 1929, № 15, с. 39—80; № 16, с. 19—48.
186. К вопросу о дисциплине покаяния и причащения. (По поводу тезисов проф. прот. о. Т. Налимова.) — Путь, 1929, № 18, с. 39—87; № 19, с. 70—78.
187. Творческий лик Церкви.—Вестник, (Париж), 1929, № 1/2, с. 3—5.
188. Церковь, Мир, Движение. Доклад.—Вестник, (Париж), 1929, № 11, с. 2—5.
189. Passion's Annunciation.—Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1929, No. 4, p. 22—25 (см. 181).
190. On Original Sin.—Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1929, No. 7, p. 15—26.
191. Евхаристический догмат.—Путь, 1930, № 20, с. 3—46; № 21, с. 3—33. (См. 333).
192. Православие и социализм.—Путь, 1930, № 20, с. 93—95.
193. Православный Богословский Институт в Париже.—Церковный вестник Западно-европейской епархии, 1930, № 1, с. 20—23.
194. Московскому университету ко дню его 175-летия.—Россия и славянство, 1930, № 61.
- 195а. Князь Г. Н. Трубецкой.—Церковный вестник Западно-европейской епархии. 1930, № 3, с. 9—12.
- 195б. Памяти кн. Г. Н. Трубецкого.—Вестник, (Париж), 1930, № 2, с. 3—4.
196. Догматическое обоснование культуры. (Речь на съезде Лиги православной культуры 17—19 мая 1930 г.)—Вестник, (Париж), 1930, № 7, с. 8—12.
197. Новый соблазн в христианском мире.—Воскресное чтение, 1930, № 12, с. 188—189.
198. Das Selbstbewusstsein der Kirche.—Orient and Occident, 1930, Nr. 3, S. 1—22.
199. Die Wesensart der Russischen Kirche.—Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1930, Nr. 3, S. 181—185.
200. A sermon on Pentecost.—Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1930, No. 7, p. 25—27. (См. 182).
201. Благословен Грядый Царь Израилев! (Размышления в день праздника Входа Господня в Иерусалим).—Сергиевские листки, 1930, № 4, с. 2—5.
202. Зов Апостолизма. (Слово на день памяти св. первоверховных апостолов Петра и Павла, 29 июня.)—Сергиевские листки, 1930, № 7(33), с. 2—5.
203. Икона и иконопочитание. Догматический очерк. Paris, YMCA-Press, 1931.
1. Догмат иконопочитания и его история.
  2. Антиномия иконы.
  3. Искусство и икона.
  4. Божественный первообраз.
  5. Икона, ее содержание и границы.
  6. Освящение иконы и его значение.
  7. Почитание иконы.
  8. Разные виды икон.
204. Apostolische Sukzession, Eucharistie und kirchliche Einheit.—Hochkirche, Aug. 1931, Nr. 8, Sondernummer, S. 269—280.
205. Иуда Искарот — Апостол предатель.—Путь, 1931, № 26, с. 3—60; № 27, с. 3—42.
206. Judas or Saul? Trad. by B. Pares.—The Slavonic and East European Review, 1931, No. 27, p. 525—535.
207. Храм и град.—Вестник (Париж), 1931, № 1, с. 5—7.
208. Радость Креста.—Вестник (Париж), 1931, № 2, с. 5—9.
209. Православие и культура. (Доклад на съезде Лиги православной культуры. Сокращенная запись).—Вестник (Париж), 1931, № 10, с. 11—18.
210. One Holy, Catholic and Apostolic Church. (Conference address — High — Leigh, 16—21 April 1931).—Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1931, No. 12, p. 17—31 and The Christian East, 1931, vol. 12, No. 3, p. 90—104.
211. Un théologien russe sur l'Église.—Yrénikon, 1931, vol. 8, No. 6, p. 690—706.
212. The Problem of the Church in Modern Russian Theology.—Theology, 1931, vol. 23, No. 134, p. 9—14.
213. Die Gottesmutter und die Ökumenische Bewegung.—Hochkirche, Sonderheft "Die Gottesmutter", 1931, Nr. 6/7, S. 243—246.
214. L'Orthodoxie et la vie économique. Stockholm, 1931, No. 3, p. 216—227.

215. Вечность и время. (Слово на Новый год.) — Сергиевские листки, 1931, № 1, с. 2—4.
216. Веселимся Божественно! — Сергиевские листки, 1931, № 4(42), с. 2—5.
217. Слово на Рождество Христово. 1930. — Сергиевские листки, 1931, № 12 (50), с. 2—4.
218. On primitive Christianity. — Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1931, No. 14, p. 20—26.
219. Христианство перед современной социальной действительностью. (Речь в открытом собрании Религиозно-философской академии.) — Прилож. к журналу «Путь», 1932, № 32, с. 27—31.
220. О чудесах Евангельских. Paris, YMCA-Press. 1932.  
 От составителя.  
 1. О чуде.  
 2. Чудеса Христовы.  
 3. О делах человеческих.  
 4. О Воскресении Христовом.
221. The Church and Non-Orthodoxy. — American Church Monthly, 1931, vol. 30, No. 6, p. 411—423; 1932, vol. 31, No. 1, p. 13—16.
222. Die Verwandlungslehre im Eucharistischen Dogma der Orthodoxen Kirche des Morgenlandes. — Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1932, Nr. 3, S. 129—147.
223. Judas Ischarioth der Verräter-Apostel. — Orient und Occident, 1932, Nr. 11, S. 8—24. (См. 205).
224. Святой Грааль. (Опыт догматической экзегезы. Ио. XIX, 34). — Путь, 1932, № 32, с. 3—42.
- 225а. О Царствии Божием. — Сергиевские листки, 1932, № 5 (55), с. 2—4.
- 225б. О почитании св. мошей. — Сергиевские листки, 1932, № 6 (5), с. 10—13.
226. L'orthodoxie. — Paris, Librairie Félix Alcan, 1932, N. 8, (Les Religions). (См. 338).
227. The Church — Holy — “Soborny (Catholic)”. — The American Church Monthly, 1932, vol. 32, No. 6, p. 414—431.
228. On the Veneration of the Blessed Virgin. — Ashram Poona, Christa Seva Sangha Review, Special Women's Number, 1932, No. 2, p. 31—35.
229. The Work of the Holy Spirit in Worship. — The Christian East, 1932, vol. 13, No. 1, p. 30—42.
230. The Doors of Repentance. — American Church Monthly, 1932, No. 3, p. 183—186.
231. On the Sacrament of Penance in the Russian Orthodox Church. — Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1932, No. 18, p. 12—15.
232. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Paris, YMCA-Press, 1933, (473 с.).  
 К читателю.  
 Введение.  
 Диалектика идеи Богочеловечества в святоотеческую эпоху (с. 7—111).  
 I. Проблема христологии. Аполинарий Младший, епископ Лаодикийский (с. 9—30).  
 II. Антиномия двуединства в христологии (с. 31—67).  
 III. Халкидонский синтез (с. 68—94).  
 IV. Догмат о двух волях во Христе (с. 94—111).  
 Глава первая. София Божественная (с. 112—140). 1. Тварный дух. 2. Божеский дух. 3. Божественный мир. 4. Божественная София.  
 Глава вторая. София тварная (с. 141—179). 1. Творение мира. 2. Вечность и время. 3. Человек. 4. Образ и подобие.  
 Глава третья. Боговоплощение (с. 180—239). 1. Бог и мир. 2. Основание Боговоплощения. 3. Богочеловечество. 4. Две природы во Христе: София Божественная и София тварная.  
 Глава четвертая. Эммануил и Богочеловек (с. 240—350). 1. Уничтожение Господа (кенозис). 2. Сослинение естеств (общение свойств и богомужнее действо). 3. Богочеловеческое самосознание Христа.  
 Глава пятая. Дело Христово (с. 351—468). 1. Пророческое служение Христово. 2. Первосвященническое служение Христа. 3. Царское служение Христово.
233. Агнец Божий. Автореферат. — Путь, 1933, № 41, с. 101—105.
234. У кладезя Иаковля (Ио. 4, 23). О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах. — Сб. статей: Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Paris, YMCA-Press, 1933, с. 9—32.
235. By Jacob's Well (John IV, 23). (On the Actual Unity of the Divided Church in

- Faith, Prayer and Sacraments.) — Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1933, No. 22, p. 7—17.
236. Душа социализма.— Новый град, 1932, № 1, с. 49—58; № 3, с. 33—45; 1933, № 7, с. 35—43.
237. На путях догмы. (После семи Вселенских Соборов.) Актовая речь в Православном Богословском институте в Париже в 1932 г.— Путь, 1933, № 37, с. 3—15.
238. Угль пламенеющий. (День преп. Серафима Саровского.) — Сергиевские листки, 1933, № 1 (63), с. 3—7.
239. The Eucharist and the Social Problems of Modern Society.— Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1933, No. 23, p. 10—21.
240. Behold the Blessed Saturday. (Meditations before the sacraments of Our Lord.)— American Church Monthly, 1933, No. 4, p. 291—295. (См. 175).
241. Креститель и Иродиада. (Размышления на день Усекновения главы Предтечи.) — Сергиевские листки, 1933, № 8 (70), с. 2—5.
242. Почтенному Велеградскому съезду. (Acta VI Conventus Velehradensis.) Anno MСМXXXII, Olomucensis. Prague, 1933, p. 39—41.
243. Religion and Art.— The Church of God. An Anglo-russian Symposium by Members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. Ed. by E. L. Mascall.— London, СПСК, 1934, No. 8, p. 175—191.
244. Das Lamm Gottes. Selbstanzeige.— Theologische Blätter, 1934, Nr. 7, S. 214—218.
245. О. Александр Ельчанинов.— Путь, 1934, № 45, с. 56—59.
246. Идея «Общего дела» (Н. Ф. Федорова).— Вестник (Париж), 1934, № 10, с. 9—18.
247. Нация и человечество.— Новый град, 1934, № 8, с. 28—38.
248. Сотница молитв ко Святой Троице и Господу Иисусу с созерцанием дел Божиих миру и человеку.— Сергиевские листки, 1934, № 3, (77), с. 2—9.
249. On Prayer to the Holy Spirit in the Orthodox Church.— Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1934, No. 23, p. 25—28.
250. The Church Universal.— Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1934, No. 25, p. 10—15.
251. Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology. The Twentieth Annual Hale Memorial Sermon.— Seabury Western Theological Seminary, 1934, No. 7, p. 28; The Living Church, 1934, vol. XCI, No. 26, p. 645—648.
252. The Bible and Tradition.— The Student world, 1934, vol. 27, No. 2, p. 135—143.
253. Spiritual Intercommunion.— Sobornost, 1934, No. 4, p. 3—6.
254. Слово, сказанное на отпевании тела о. А. Ельчанинова 27 августа 1934 г.— В сб. памяти о. А. Ельчанинова. Париж, 1935, с. 10—15.
255. Христианство и штейнерианство. О переселении душ. Paris, YMCA-Press, 1935, No. 16, с. 34—64.
256. О Софии, Премудрости Божией. Докладные записки, представленные митрополиту Евлогию весной 1927 г. и в октябре 1935 г. Paris, YMCA-Press, 1935, No. 8.
257. Das Sakrament der Busse in der Orthodoxen Kirche des Ostens.— Eine heilige Kirche, 17 Jg. der Hochkirche, 1935, Nr. 7/9, S. 228—232.
258. При реке Ховаре. (Речь на акте в день десятилетия Парижского Богословского Института.)— Путь, 1935, № 47, с. 66—70.
259. Иерархия и Таинства.— Путь, 1935, № 49, с. 23—47.
260. О молитве Св. Духу.— Сергиевские листки, 1935, № 6 (92), с. 2—5.
261. Эсхатология и прогресс.— Вестник (Париж), 1935, № 3, с. 33—40.
262. A. Prayer. Composed... for a special service of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius at High-Leigh, 25—27 June 1935.— Sobornost, 1935, No. 3, p. 12.
263. Das Dogma in der Östlichen Orthodoxen Kirche.— Eine heilige Kirche, 1935, Nr. 4/6, S. 121—125.
264. Ways to Church Reunion.— Sobornost, 1935, No. 3, p. 7—15.
265. Слово в день Рождества Христов (1934/1935).— Сергиевские листки, 1935, № 1/2 (87/88), с. 2—3.
266. Смертию смерть поправ. (Диптих).— Сергиевские листки, 1935, № 4/5 (90/91), с. 2—5.
267. Вода, скачущая в жизнь вечную. (Слово в Навечерие Богоявления.)— Сергиевские листки, 1935, № 8, с. 3—6.
268. Знамение пещеры Вифлеемской. (Слово на Рождество Христово.)— Сергиевские листки, 1935, № 11/12 (97/98), с. 2—5.
269. Христос Воскресе! — Вестник (Париж), 1935, № 6/7, с. 3—5.
270. Утешитель. О Богочеловечестве. Часть II. Paris, YMCA-Press, 1936, (450 с.).

Введение.

К читателю.

Учение о Духе Святом в святоотеческой письменности (с. 7—63).

Первохристианство.

1. Послеапостольский век.

2. Апологеты.

3. Патристический век в пневматологии.

I. Тертуллиановский субординационизм и стоическая философия.

II. Космологический субординационизм в арианстве.

III. Онтологический субординационизм в учении о Св. Троице у Оригена.

IV. Омоусианство в тринитарной доктрине св. Афанасия Александрийского.

V. Учение о Св. Троице и Св. Духе у Каппадокийцев.

VI. Западная система омоусианского триничного богословия (блаженный Августин).

VII. Тринитарная и пневматологическая доктрина у св. Иоанна Дамаскина. Общие итоги. Глава первая. Место Третьей Ипостаси во Св. Троице (с. 65—92).

I. Троичность и Третья Ипостась. II. Таксис, или порядок Ипостасей в Св. Троице.

Глава вторая. Исхождение Св. Духа (с. 93—187).

I. Первая эпоха в учении об исхождении Св. Духа: *dia* и *que*.

II. Вторая эпоха в учении об исхождении Св. Духа: греко-латинская полемика.

Глава третья. О Духе Божиим и Духе Святом (с. 187—207).

Введение.

I. Дух Божий и Св. Дух в Ветхом Завете.

II. Дух Божий в Новом Завете.

Глава четвертая. Двоица Слова и Духа (с. 209—251).

I. В Божественной Софии.

II. В тварной Софии.

Глава пятая. Откровение Духа Святого (с. 253—405).

I. Кенозис Духа Святого в творении.

II. Боговдохновение в Ветхом Завете.

III. Боговдохновение во Христе.

IV. Пятидесятница.

V. Дары Пятидесятницы.

Эпилог. Пролог к первому и второму томам трактата о Богочеловечестве «Отец» (с. 406—447).

271. Утешитель. Автореферат.— Путь, 1936, № 50, с. 66—69.

272. Еще к вопросу о Софии, Премудрости Божией. (По поводу определения Архиерейского Собора в Карловцах.) — Путь, 1936, № 50.

273. *Rechenschaftsbericht... erstattet im Oktober 1935, an Metropolitan Evlogius.— Orient and Occident. 1936, 1, S. 1—27.*

274. *Memorandum presented... to the Metropolitan Eulogius. Abstracts by A. F. D.-B.— The Christian East, 1936, vol. 16, No. 1/2, p. 48—49.*

275. *La Religion orthodoxe.* Опубликовано в "Grand Memento Encyclopedique". Paris, Larousse, 1936, t. 1, p. 467—469 et t. 1, p. 573—574.

276. *The Lamb of God. A review by the Author.— Theology (London), 1936, No. 136, p. 23—26.*

277. Проблема «условного бессмертия». (Из введения в эсхатологию).— Путь, 1936, № 52, с. 3—23; 1937, № 53, с. 3—19.

278. *Freedom of Thought in the Orthodox Church.— Sobornost, 1936, No. 6, p. 4—8.*

279. *Zur Frage nach der Weisheit Gottes. Thesen zum Vortrag über die Sophiology, vorgelegt auf der englisch-russischen Theologen Konferenz in Mirfield "The Society of Resurrection", am 28 April 1936.— Kyrios, 1936, Nr. 2, S. 93—101.*

280. *Lasset ums Göttlicherweise freuen.— Eltheto, 1936, Nr. 7, S. 246—251. (См. 216).*

281. О светлой печали. (В преддверии Великого поста).— Сергиевские листки, 1936, № 1/9 (99/100), с. 2—6.

282. Радость разлучения.— Сергиевские листки, 1936, № 101, с. 2—6.

283. *Die Heiligenverehrung in der Orthodoxen Kirche des Ostens.— Eine heilige Kirche, Sonderheft (Die Heiligenverehrung der Christlichen Kirchen), 1936, Nr. 10/12, S. 300—305 (fragment).*

284. *The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology. New York, The Paisley-Press et London, Williams and Norgate, 1937.*

285. Догма и догматика.— В сб. статей: Живое предание. Православие в современности. Paris. YMCA-Press, 1937, с. 9—24.
286. Die Christliche Anthropologie. Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien und Forschungen des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, Genf, 1937, S. 209—255.
287. The Ministry and Sacraments. Report of the Theological Commission appointed by the Continuation Committee of the Faith and Order Movement under the Chairmanship of Rt. Rev. A. C. Headlam, Bishop of Gloucester. Edited by the Rev. R. Dunkerley. London, SCM-Press, 1937, p. 95—123.
288. Жребий Пушкина.— Новый град, 1937, № 12, с. 19—47.
289. Сила Церкви.— Вестник (Орган церковно-общественной жизни), 1937, № 1/2, с. 38; 1938, № 1, с. 3—8.
290. The Veneration of the Virgin and the Edinburgh Conference.— Sobornost, 1937, No. 12, p. 28—29.
291. Животе, како умираеш? — Сергиевские листки, 1937, № 103, с. 2—5.
292. Радость церковная. Слова и поучения. Париж, изд. Братства имени преп. Сергия и объединения «Православное дело», 1938. (Содержит 29 слов и поучений).
293. The Orthodox Church. Trans. by E. C. Cram. Edited by D. H. Lowzie.— London. The Centenary Press, 1938, No. 8.
294. Лик Пушкина. (Речь на торжественном заседании Богословского института в Париже 28 февраля 1937 г.).— Петери, изд. «Путь жизни», 1938, № 8, с. 3—29.
295. A Brief Statement of the Place of the Virgin Mary in the Thought and Worship of the Orthodox Church. Presented to Section IV of the Edinburgh Conference.— Sobornost, 1937, No. 12, p. 29—31, and The Eastern Churches Quarterly Review, 1938, vol. 3, No. 2, p. 109—111.
296. The Incarnation and the Virgin Birth.— Sobornost, 1938, No. 14, p. 32—34.
297. On Past and Future. (Notes of a paper at the Fellowship conference. July, 1938.) — Sobornost, 1938, No. 15, p. 8—12.
298. Heaven — A Cave.— Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1938, No. 3, p. 14—18.
299. Праздник богословия. (День собора свв. Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста).— Сергиевские листки, 1938, № 1, с. 3—7.
300. Frank Gavin.— Путь, 1938, № 56, с. 63—65.
301. Епископ Вальтер Фрир.— Путь, 1938, № 56, с. 66—68.
302. Una Sancta. (Основание экуменизма).— Путь, 1938/1939, № 58, с. 3—14.
303. Thesen über die Kirche. Procès verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes, 29 nov.—6 déc., 1936. Publiés par les soins du président prof. H. S. Alivisatos. Athènes, 1939, S. 127—134.
304. The Spirit of Prophecy. A paper read in S. Bulgakov's absence at the Fellowship conference 1939.— Sobornost, 1939, No. 19, p. 3—7.
305. Über die Verehrung der Gottesmutter in der Orthodoxie.— Die Schildgenossen, 1939, Nr. 146—157.
306. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова.— Современные записки, 1939, № 68, с. 305—323.
307. Благовещение — Гроб Господень.— Сергиевские листки, 1939, № 2, с. 6—8.
308. Hoc Signo Vincas. An open letter to the members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. Paris, 23 nov. 1939.— Sobornost, 1940, No. 21, p. 23—26.
309. Was ist die Wirtschaft? Drei Kapitel aus einer Wirtschaftsphilosophie. Internationale Bibliothek für Philosophie. Periodische Sammelschrift. Periodisch herausg. von Boris Yakovenko. Bd. 5, Nr. 4. Prag, 1942, S. 121—154.
310. Крест Богоматери. (Из размышлений Страстной седмицы).— Богословская мысль, 1942, № 4, с. 5—24.
311. Du Verbe Incarne. (Agnus Dei). La Sagesse Divine et la Théanthropie. Vol. 1. Trad. par Constantin Andronikof.— Paris, Editions Aubier (Moutaigne), 1943. (См. 232).
312. Dogma und Dogmatik. Übers. von Th. Hümmerich.— Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1943, Nr. 3/4, S. 139—158.

### III. Труды протоиерея Сергия Булгакова, опубликованные после его смерти (1945—1982)

313. Вестна Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Paris. YMCA-Press. 1945 (624 с.).  
К читателю.  
Отдел I. Творец и творение (с. 7—273).

Глава первая. Сотворение мира из ничего (с. 7—135). I. Космизм. II. Дуализм. III. Софийность мира. IV. Душа мира и ее ипостаси. V. Извечность и временность человека.

Глава вторая. Тварная свобода (с. 136—158).

Глава третья. Зло (с. 159—208). I. Тварная ограниченность и несовершенство. II. Тварная свобода как возможность добра и зла. III. Первородный грех.

Глава четвертая. Бог и тварная свобода (с. 209—273). I. Промысл Божий о мире. II. Промысл Божий о человеке. III. Божественная причинность и тварная свобода (синэргизм). IV. Проблема предопределения (praedestinatio et reprobatio). V. Бог и тварная свобода (синэргизм).

Отдел II (с. 274—406).

Глава пятая. Церковь (с. 274—341). 1. Существо Церкви (экскурс «О спасении»). 2. Церковь как иерархическая организация. 3. Границы сакраментализма. 4. Благодать.

Глава шестая. История (с. 342—377).

Глава седьмая. Смерть и загробное состояние (с. 378—406).

Отдел III. Эсхатология (с. 407—560).

Вступительные замечания. 1. Конец века сего. 2. Парусия. 3. Преображение мира. 4. Всеобщее воскресение. 5. Суд и разделение.

6. Вечное во времени (о вечности блаженства и мук). 7. Град Божий. Addenda (с. 561—586).

1. К вопросу об апокатастасисе павших духов (в связи с учением св. Григория Нисского). 2. Апокатастасис и теодицея. 3. Искупление и апокатастасис. Экскурс. Аугустинизм и предисципания (с. 587—621).

1. Учение бл. Августина о свободе и предопределении. 2. К характеристике аугустинизма. 3. О предопределении по ап. Павлу (Рим. VIII, 28—30 и Еф. 1, 3—12) в толковании бл. Августина.

314. Capita de Trinitate.— Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1936, Nr. 3, S. 144—167; Nr. 4, S. 210—230; 1945, Nr. 1/2, S. 24—55.

315. Автобиографические заметки. Посмертное издание. (Предисловие и примечания Л. А. Зандера.) Paris, YMCA-Press, 1946 (167 с.).

Часть I (с. 5—57).

1. Моя родина. 2. Мое безбожие. 3. Мое рукоположение. 4. Моя жизнь в православии и в священстве.

Часть II (с. 59—147).

5. Зовы и встречи. 6. Из интимного письма. 7. Пять лет (1917—1922). 8. В Ая-Софии (из записной книжки). 9. Две встречи (1898—1924). 10. На пароходе «Европа». 11. Дела и дни. 12. Моя болезнь (январь 1926).

Часть III (с. 149—165).

13. Из писем...

316. Le Paraclet. La Sagesse Divine et la Théanthropie. Vol. 11. Trad. du russe par Constantin Andronikof. Paris, Ed. Aubier (Montaigne), 1946. (См. 270).

317. On Love. (An extract from Jacob's Ladder).— Sobornost, 1946, No. 33, p. 24—25.

318. Из предсмертных писем.— Православная мысль, 1947, № 5, с. 153.

319. G. Curtis'у. (9 апреля 1938 г., по поводу смерти W. Frere).— C. Phillips and others. Walter Frere. A memoir. London, Faber, 1947, p. 197—198.

320. Mon ordination.— Bulletin mensuel du Seminaire académique de la Faculté catholique de Lille. nov.—déc. 1948 N. 1, p. 10—20.

321. Апокалипсис Иоанна. (Опыт догматического истолкования).— Paris, YMCA-Press, 1948 (353 с.).

322. О моих похоронах. (Завещание).— Православная мысль, 1951, № 8, с. 8—9.

323. Слово на Успение Пресвятой Богородицы.— Вестник, (Париж), 1952, № 3, с. 5—7.

324. День преп. Серафима.— Вестник, (Париж), 1953, № 26, с. 3—4.

325. Философия имени. Предисловие редактора (Л. Зандера). Paris, YMCA-Press, 1953.

326. Видения и Откровения Господни.— Вестник, (Париж), 1955, № 37, с. 2—5.

327. Die Lehre von der Kirche in Orthodoxer Sicht. Übers. von Th. Hummerich.— Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1957, Nr. 3, S. 168—200.

328. Небо на земле. (Прага, май 1925 г.).— Вестник, (Париж), 1958, № 48, с. 3—11; № 49, с. 13—23.

329. Le jour du Sabbat Béni. (Méditation devant le Sépulcre).— Le Messager orthodoxe, 1959, N. 5, p. 2—6. (См. 175).

330. The Vatican Dogma. Intr. by L. A. Zander.—South Canaan, Pa, St. Tikhon, Press, 1959, No. 16.
331. Mein Leben in der Orthodoxie und im Priesteramt.—Kirche in Osten, 1959, Nr. 2, S. 50—61.
332. Le Dogme du Vatican, Trad. du russe par I. Rovère.—Le Messenger Orthodoxe, 1959, N. 6, p. 19—133; N. 7, p. 30—41, N. 8, p. 11—22; 1960, N. 10, p. 18—26.
333. The Eucharistic Dogma. Trans. and abridged by N. Hill.—Sobornost. 1960, p. 4, No. 2, p. 66—77.
334. Письмо Н. А. Бердяеву.—Мосты, 1961, № 8, с. 255.
335. Письмо Л. И. Шестову.—Там же, с 259.
336. Зов Апостольства. (Слово на день памяти св. первоверховных апостолов Петра и Павла, 29 июня).—Русско-американский православный вестник, 1963, № 7, с. 97, 109—110.
337. Das Eucharistische Dogma.—Kyrios, 1963, Nr. 1, S. 32—57; Nr. 2, S. 78—96. (См. 191).
338. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Paris, YMCA-Press, 1965. (Опубликованы сначала на фр. яз.—см. 226).
- Л. Зандер. Отец Сергей Булгаков. Краткий очерк его жизни и творчества (с. 5—26).
- Церковь (с. 27—42).
- Церковь как Предание (с. 43—92).
- I. Священное Писание и Священное Предание.
- II. О каноне.
- III. О церковном Предании.
- О церковной иерархии (с. 93—133).
- О внешнем непогрешительном авторитете в Церкви (с. 133—200).
- Единство Церкви (с. 201—214).
- Святость Церкви (с. 215—222).
- Вероучение (с. 223—242).
- О таинствах. Освящающая сила Церкви (с. 243—252).
- Почитание Богоматери и святых в Православии (с. 253—276).
- Богослужение в Православии (с. 277—296).
- Икона и иконопочитание в Православии (с. 297—307).
- Мистика в Православии (с. 308—323).
- Этика в Православии (с. 324—330).
- Православие и государство (с. 331—344).
- Православие и хозяйственная жизнь (с. 345—369).
- Православие и апокалиптика (с. 370—379).
- Православная эсхатология (с. 380—390).
- Православие и инослаvie (с. 391—399).
- Заключение (с. 400—403).
339. Божественная София. (Агнец Божий. Фрагмент).—В сб.: С. Л. Франк. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Вашингтон—Нью-Йорк, Inter-Language Literary Associates, 1965, No. 8, p. 213—222.
340. Les Miracles de l'Évangile.—Le Messenger orthodoxe, 1965, N. 31, p. 5—16.
341. La résurrection.—Le Messenger orthodoxe, 1966, N. 36, p. 2—20.
342. Meine Ordination.—Kirche in Osten. 1966, Nr. 9, S. 22—30.
343. The Church as Tradition.—New York, Metropolitan Council Publications Committee, 1966. (Orthodox Education Service, No. 14).
344. Радость разлучения.—Русско-американский православный вестник, 1966, № 5, с. 65—66.
345. Письмо Н. О. Лосскому.—В кн.: Н. О. Лосский. Воспоминания. Мюнхен, 1968, с. 273—274.
346. L'Ami de l'Époux.—Le Messenger Orthodoxe. 1968, N 42/43, p. 46—60.
347. Grundsätzliches über die Heiligenverehrung in der Orthodoxen Kirche des Ostens.—Evangelisches und Orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung (Hamburg, 1952, S. 219—227) und Orthodoxe Stimmen (1969, Nr. 62, S. 8—13).
348. A collection of Articles... for the Fellowship of St. Alban and St. Sergius and now reproduced to commemorate the 25-th Anniversary of the death of this great Ecumenist (S. Bulgakov). (Introduction by N. Zernov). London, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1969, No. 4.
349. Voies pour la Reunion de l'Église.—Instina, (Paris), 1969, No. 2, p. 238—245. (См. 264).

350. L'Église comme organisation sacramentelle et hiérarchique (fragment).— *Le Messenger orthodoxe*, 1969, No. 46/47, p. 21—44.
351. Вхождение во храм со Пресвятой Богородицей.— *Вестник (Париж)*, 1969, № 93, с. 51—54.
352. Памяти кн. Е. Н. Трубецкого.— *Вестник (Париж)*, 1970, № 97, с. 145—147.
353. Слово Пасхальное.— *Вестник (Париж)*, 1971, № 99, с. 22—25.
354. Восхождение ко Христу.— *Вестник (Париж)*, 1971, № 100, с. 31—33.
355. Письма М. О. Гершензону (12—20 апреля 1897 г.).— *Вестник (Париж)*, 1971, № 101/102, с. 69—70.
356. Из переписки с Л. А. и В. А. Зандер.— Там же, с. 71—84.
357. О последних днях отца Сергия. (Запись очевидца).— Там же с. 85—86.
358. Трагедия философии. О природе мысли. (Перевод 1-й части книги прот. С. Булгакова на немецком языке "Die Tragödie der Philosophie", выполненный А. Креслингом).— Там же, с. 87—104.
359. Центральная проблема софиологии. Перевод Л. Зандера.— Там же, с. 104—108.
360. Мариология в Четвертом Евангелии. (7-я глава «Богословия Иоанна Богослова»).— Там же, с. 109—114.
361. В предвечии Великого поста.— Там же, с. 115—117.
362. Вечеря Агнца.— Там же, с. 117—119.
363. У гроба Господня.— Там же, с. 119—123.
364. О подвиге радости.— Там же, с. 124—125.
365. Священник о. Павел Флоренский.— Там же, с. 126—135.
366. Письмо П. Струве.— Там же, с. 136—137.
367. Угль пламенеющий.— *Русско-американский православный вестник*, 1971, № 7/8, с. 110—113.
368. Sur l'Ami Céleste. Extrait de l'Échelle de Jacob.— *Le Messenger orthodoxe*, 1972, No. 57, p. 49—59.
369. Deux rencontres (1898—1924).— Там же, 1972, p. 60—65 (Fragment).
370. Picasso ou "Le Cadavre de la beauté" (1914). Extraits choisis et traduits par Emile Simond.— Там же, p. 65—71.
371. La Vénération des Icones.— Там же, p. 72—73.
372. Письмо Е. Герцык (по случаю смерти А. Герцык).— В кн.: Е. Герцык. Воспоминания. Paris, YMCA-Press, 1973, с. 152—153.
373. Il Paraclito. Trad. italiana dal russo a cura di Fausta Marchese, introduzione di Cesare Bori. Bologna, Edizioni Dehoniane. (Collana biblica, Epifania della Parola), 1974.
374. Meine Heimat. Übers. von R. Stupperich.— *Kirche im Osten*, 1975, Nr. 8, S. 11—19.
375. Ikona i kult ikon w Prawosławiu.— *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego kościoła prawosławnego*, 1975, N. 1/2, s. 33—40.
376. Le Saint Graal. (Jean 19, 34). Trad. par C. Andronikof.— *Contacts*, 1975, N. 28, p. 281—318. (См. 224).
377. Слово, сказанное пред молебствием о Святейшем Патриархе Тихоне в храме Св. Николая в Праге 27 мая 1923 г.— *Вестник (Париж)*, 1975, № 115, с. 91—96.
378. Россия. Эмиграция. Православие.— *Вестник (Париж)*, 1975, № 116, с. 155—165.
379. A Bulgakov Anthology. Edited by J. Pain and N. Zernov. London, SPCK, 1976.
380. Sozialismus in Christentum? Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Hans Jürgen Ruppert. Göttingen, Vandenhoech Ruprecht, 1977.
381. Два избранных: Иоанн и Иуда, «Возлюбленный» и «Сын погибели».— *Вестник (Париж)*, 1977, № 123, с. 11—31.
382. The Church's Ministry.— В кн.: H. N. Bate. Faith and Order, p. 258—263. Proceedings of the World Conference, Lausanne, August 3—21. 1927.— London, Student Christian Movement (1927, No. 8) and The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902—1975. Edited by Constantin G. Patelos (Geneva, World, Council of Churches, 1970, p. 166—171).
383. Этика в Православии.— *Церковный вестник*, 1978, № 9, с. 32; № 10/11, с. 53—54.
384. Софиология смерти — *Вестник (Париж)*, 1978, № 127, с. 18—41; 1979, № 128, с. 13—32.
385. Choroba — Śmierć.— *Zycie*. Trad. H. Paprocki.— *Novum*, 1979, N. 11, S. 148—177.

386. Из «Дневника».— Вестник (Париж), 1979, № 129, с. 237—268; № 130, с. 256—274.
387. В. В. Розанову. (Семь писем 1914—1915 гг.).— Вестник (Париж), 1979, № 130, с. 168—176.
388. Мистика в Православии.— Церковный вестник, 1979, № 3, с. 9—15.
389. Письмо М. С. Шагинян (28.VI.1909).— Новый мир (1973, № 6, с. 130—131) и в кн.: М. Шагинян. Человек и время. История человеческого становления (М., Художественная литература, 1980, с. 288—290).
390. "Una Sancta". I fondamenti dell'ecumenismo.— Russia Cristiana, 1981, N. 6, p. 60—71.
391. La Vénération des Saintes Reliques.— Le Messager orthodoxe, 1981, N. 89, p. 39—41.
392. Богословие Евангелия Иоанна Богослова.— Вестник (Париж), 1980, № 131, с. 10—33; 1981, № 134, с. 59—81; № 135, с. 26—37; 1982, № 136, с. 51—67, № 137, с. 92—107.
393. La Fiancée de l'Époux. Chap. VI. Trad. de C. Andronikof.— Le Messager orthodoxe, 1982, N. 90. p. 3—36.

#### Готовятся к печати:

394. Евхаристическая жертва.
395. Православный Восток и Епископальная Церковь.
396. Страшный Суд над человечеством, как разделение в нем.
397. Христос в мире.

#### IV. Цитированные труды различных авторов

398. *Арсеньев Н.* Памяти о Сергия Булгакова.— Вестник (Париж), 1971, № 101/102, с. 61.
399. Митрополит *Евлогий (Георгиевский)*. Сб.: Памяти о Сергия Булгакова. (Mgr. Euloge aux obseques, 15 juillet 1944, In memoriam). Париж, 1945, с. 19.
400. Митрополит *Евлогий (Георгиевский)*. Путь моей жизни. Воспоминания, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Paris, YMCA-Press, 1947.
401. *Зандер Л. Н.* Бог и мир. (Мирозозерцание отца Сергия Булгакова). Том I. Paris, YMCA-Press, 1948.
402. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Том II. Paris, YMCA-Press, 1950.
403. Игумен *Тихон и В. Никитин*. Экуменическое движение и Русская Православная Церковь до ее вступления во Всемирный Совет Церквей.— Журнал Московской Патриархии, 1983, № 10, с. 72—73; № 11, с. 59—68, № 12, с. 60—66.
404. Игумен *Тихон и В. Никитин*. Экуменизм в 1945—1961 годах и вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей.— Журнал Московской Патриархии, 1984, № 1, с. 69—72; № 2, с. 59—67.
405. *Ильин Вл. Н.* Памяти о Сергия Булгакова. (Статья Е. Бер-Сижель "In Memoriam"). Перевод с французского.— Вестник (Париж), 1971, № 101/102, с. 61—64.
406. А. Князев, прот. Памяти о Сергия Булгакова.— Там же, с. 56—57.
407. *E. Cothenet*. La Tradition Johannique. Introduction a la Bible, T. III. Introduction critique au Nouveau Testament sous la direction de A. George et P. Grelot. Vol. IV, Partie II, 1977, Declee (330 с).
408. *Naumov Kliment*. Bibliographie des oeuvres de Serge Boulgakov. Paris, Institut d'Études Slaves, 1984.
409. *П. Флоренский*, свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.
410. А. Шмеман, прот. Три образа.— Вестник (Париж), 1971, № 101/102, с. 9—24.

А. Н. МОШИН

## ЛЕГЕНДЫ ВЕЛИКИХ ЛУК

От редакции

Протоиерей д-р Владимир Мошин в связи с юбилеем — 1000-летием Крещения Руси предлагает интересные записки, хранящиеся в его семье: «Легенды Великих Лук», написанные его дедом А. Н. Мошиным в 1892 г. В «Легендах» есть много интересных преданий, связанных как с Крещением Руси, так и со сказаниями о Великом Новгороде и Великих Луках.

Дед автора — Александр Тимофеевич Мошин, по совету Александра Сергеевича Пушкина (с которым познакомился на ярмарке в Святых Горах, а затем побывал у великого поэта в Михайловском), стал собирать предания о своей родине — Великих Луках по рассказам стариков — и светских людей, и священников, и монахов — и делал в свою тетрадь гусиным пером выписки из разных древних документов, какими только мог воспользоваться. Он был достаточно грамотен: окончил с похвальным листом (в 1827 г.) единственное тогда учебное заведение Великих Лук — городское училище.

Было время, когда в монастырях города монахи вели свои летописи, а с летописей тех делались копии, списки либо краткие выписки с пометкой, в каком году что произошло. Такие рукописи хранились не только у монахов, но и у светских просвещенных людей вместе со свитками и рукописями на иностранных языках; в глубокой древности такие свитки привозились выходцами разных стран; недаром наш город стоял на великом водном пути от варяг к Царь-граду и далее — хоть в Рим, хоть в Египет... И просвещенные люди издревле водились в Великих Луках. Разоряли всякие враги и лихие люди наш город дотла, исчезали с лица земли и монастыри с монахами вместе с летописями и всякими иными книгами и рукописями, но не все книги, списки, выписки и свитки уничтожались. Некоторые люди уносили их, как реликвии, в изгнание, на чужбину, куда уходили, спасая свою жизнь, и хранили эти реликвии, как дорогое воспоминание о своей Родине.

Правнуки некоторых из них возвращались на старые дедовские пепелища и приносили иногда рукописи, в обрывках только, а иные и уцелевшие. А были и такие, которые, возвращаясь, находили древние свитки и книги вместе с кладами: золотом и драгоценными камнями, оружием и доспехами — в прадедовских тайниках, подземных подвалах...

Вот как объяснял дед автора происхождение некоторых источников, откуда брал он свои пометки, например, о датах некоторых событий...

Изначительно величие города нашего, измельчали и люди на новых постройках, возникших на старых пепелищах. Надолго не стало людей просвещенных. Леса повсюду истреблялись, и река Ловать мельчала и перестала быть звеном в великом водном пути; уже не посещали Великих Лук чужеземцы, не привозили новых знаний, новых книг и новых изделий. Великие Луки стали захолустным городом, надолго замкнувшимся в круг своих узких местных интересов, пока не оказались связанными колеями железных путей с остальным Божиим миром. И не столько рукописей, древних реликвий — свитков и книг — погибло от пожаров и разных утрат, сколько от невежества населения: завертывались в лавках селедки и гвозди или делались «фунтики» для соли из документов, которые береглись когда-то на груди беглецов-великолучан как самое драгоценное их достояние.

Рассказы, слышанные автором еще в детстве от деда, а потом возобновленные в памяти отчасти по рассказам отца и матери, сама тетрадь деда с выписками из древних документов и записями устных преданий, затем рассказы о старине Великих Лук других людей и, наконец, те, хоть и весьма немногие древние документы, с которыми самому автору посчастливилось ознакомиться, — вот материалы, на которых автор построил этот скромный свой труд.

## I

Первыми основателями Великих Лук были те торговые люди, которые искали новых рынков для своих товаров и пускались в далекие путешествия по морям и рекам. Многие из них, не уверенные в том, что из таких путешествий суждено будет вернуться, брали с собою и своих жен, и детей. В пути иногда семья теряла своего главу и, бесполезная для компаньонов-торговцев, выбрасывалась на берег, где и основывала поселок.

Иногда и сам глава семьи предпочитал предстоящей впереди неизвестности дать отдых себе и семье и основывал поселок на берегу реки, в том месте, какое ему приглянулось.

Огнем очищали от леса для поселка и пашни достаточное пространство, строились, применяя уменье, привезенное из дальних стран, ограждались для безопасности от зверей и вражеских нападений, и начиналась — патриархальная сначала — жизнь для размножавшейся семьи.

Занимались хлебопашеством, рыбной ловлей, охотой, пчеловодством. Завязывались торговые сношения с проходившими по реке караванами, оказывалось гостеприимство, а иногда и приют навсегда новым «населенкам» — переселенцам и с юга, и с севера.

Часто шли караваны по Великому греческому пути. С юга шли речные суда — моноксилы-однодеревки: их днище-киль состояло из одного дерева.

Каждое такое судно могло поднять не одну сотню пудов груза и 40—50 человек экипажа. С севера шли по такому же образцу построенные однодеревки-ладьи. Моноксилы задолго до Рождества Христова проходили знаменитый Великий греческий путь — «Великий путь из варяг в греки»: из Черного моря входили в Днепр, поднимались до его верховьев, оттуда переходили в Западную Двину, дальше — мелкими речками переходили в Ловату; по Ловати приходили на озеро Ильмень, из Ильменя по реке Волхову — на озеро Ладожское, дальше в Неву, а по ней — в Финский залив, в «Варяжское море».

«Повесть временных лет» (по Лаврентьевскому списку) так обозначает этот путь святого апостола Андрея Первозванного, да кстати и приписывает святому Апостолу одно интересное наблюдение: «А Днепр втечет в Понетское море жерлом, еже море словет русское, по нему же учил святой Оньдрей, якоже реше, Оньдрею учащу в Синопии и пришехши ему в Корсунь, уведе, яко ис Корсуня близ устье Днепрское, и възхоте пойти в Рим, и пройде в устье Днепрское, и оттоле поиде по Днепру горé... И приде в Словение, идеже ныне Новъгород великий. И виде ту люди суцая, како есть обычай им, и како ся мыють и хвощаются, и удивися им. И иде в Варяги, и приде в Рим, и исповеда, елико научи и елико виде, и рече им: «дивно видех в земле Словенсьте идущу ми семо: видех бани древены, и пережгутъ я рамяно, и совлокуться, и будут нази, и облеются квасом уснияном (оболъются мытелью), и возмут на ся прутье младое, и бьют ся сами, и того ся добьют, едва слезут ле живи, и облеются водою студеною, и тако оживуть; и то творят по вся дни, не мучими никимже, но сами ся мучать, и то творить мовенье себе, а не мученье». Слышашии же се дивляхуся. Оньдрей же быв в Риме, приде в Синопию».

Моноксилы везли на север товары греков: ткани, оружие в великолепной оправе, масло, предметы роскоши, золотые украшения тонкой художественной работы, роскошные вазы с прекрасной живописью и много других изделий древнего юга. Ладьи везли с севера зерно, ценные шкуры зверей, мед, воск. В разных местах устраивали склады товаров и рынки для обмена. И моноксилы возвращались на юг с товарами севера, а ладьи плыли обратно на север, нагруженные товарами юга...

Многоводна была наша Ловать, пока не истребили лесов, покрывавших дремучими борами земли по ее берегам. По этим лесным дебрям не было ни проходу, ни проезду из-за чащи деревьев, из-за диких зверей, из-за лютых — более злых, чем звери — людей, селившихся в тех дремучих лесах. Зато раздольной гладкой дорогой служила наша Ловать. И по ней предприимчивые торговые, ремесленные и войсковые люди, и охотники за зверями, и земледельцы совершали свои большие и малые переселения и путешествия. И была наша Ловать во многие отдаленные века звеном Великого греческого пути.

Как теперь люди пользуются на железных дорогах станциями, так тогда пользовались населенными местами по берегам рек. Там, где Ловать излучается особенно капризно, делает повороты большие, или, как встарь выражались, «луки великие», возникло еще во времена доисторические поселение, приспособленное к защите от всяческих вражеских нападений, стало быть, город.

В VII веке славянами было дано название этому городу в зависимости от положения на берегах реки, особенно излучистой здесь, — Великие Луки. Ранее этот город носил того же значения название не на славянском, а на греческом языке.

В XIV в. в окрестностях этого города появился среди других лихих людей разбойник Лука Стрекач; он грабил богатых, а бедных защищал, и когда был убит, о нем надолго сохранились воспоминания. И даже некоторые люди стали приписывать причину возникновения названия города Великие Луки именно Луке Стрекачу, забывая действительную причину известного с глубокой древности названия этого города: излучистое течение реки Ловати там, где на берегах ее расположен город. Еще задолго до Рождества Христова в Великих Луках жило несколько семейств выходцев древней Эллады — и не только из городов Эвксинского Понта: Ольвии, Корсуня, Фанагории, Пантикапея, Танаиса и других, но даже из самых Афин. Жило в Великих Луках и несколько семейств скифов — «варваров», занимавшихся земледелием. В I в. по Р. Х. обосновалось в Великих Луках несколько семейств сармат, а затем — роксолан и алан.

Такое же смешанное население было тогда и в городе, впоследствии названном Новгородом, и в некоторых других городах по берегам рек Великого греческого пути. Люди из жарких стран не скоро привыкали к осенним и зимним холодам на новых местах. Чтобы и тут испытать жару, да и закалиться от холодов, они стали строить бани и там парились часто до обморока. Это удивило и святого апостола Андрея Первозванного, как говорит летописец.

И теперь при доме каждого великолучанина есть непременно баня, и привычка сильно париться сохранилась у великолучан до наших дней.

## II

Во время земной жизни Господа Иисуса Христа знали великолучане о появившемся в далекой и жаркой стране Великом Учителе Благом, исцелявшем больных, воскрешавшем умерших и прощавшем раскаявшихся грешников и преступников; узнали великолучане и о том, что Преблагого Учителя казнили, как простого разбойника, распятием на кресте. Дошли до них слухи и о Его Воскресении и явлении ученикам Своим.

И потом великолучане были особенно обрадованы, когда державший путь с юга по Ловати один из учеников Преблагого Учителя — святой апостол Андрей Первозванный остановил свою ладью у пристани Великих Лук, чтобы дать отдохнуть и подкрепиться гребцам, и вступил в беседу с народом. Апостолу был оказан восторженный и торжественный прием. Собралось множество народа. Женщины приносили к нему детей; старики, и взрослые, и юноши — все приходили подивиться на прекрасного старца, от взоров которого буйные утихали, строптивые смирялись, жестокие испытывали угрызения совести и раскаяние, обездоленные и скорбевшие обретали надежду и утешение.

Святой апостол Андрей исцелил многих больных, возлагая руки свои на их головы или только простирая руки над ними. И великолучане дивились и воздавали ему почтение как великому чудотворцу.

Святой апостол Андрей стал учить их познанию Христа Бога Распятого и молитве Ему. Великолучане же через своего старосту отвечали:

— Видим тебя, старче пресветлый, и чудеса твои — и тебе поклоняемся, и тебя славим. Но как можем мы поверить в могущество Того, Кто Себя Самого не смог защитить от несправедливой казни и не смог разметать злых и глупых людей, как осенний вихрь разметывает листья с деревьев и кустарников...

— Увы, — отвечал Апостол, — не пришло еще время вам, по жестокосердию вашему, понять истину. Века еще пронесутся над местом сим, пока потомки ваши страданиями, бедствиями, лишениями и унижением перед сильным врагом будут подготовлены к принятию в сердцах своих святого учения Христова.

Великолучане взмолились:

— Не хотим, старче премудрый и добрый, бедствий на головы потомков наших — и да познаем истину сами... Открой нам учение то великое...

— Слушайте, но знайте: не готовы сердца ваши, чтобы воспринять заповеди Христа.

И тут же оправдались слова святого Апостола. Едва только выслушали великолучане проповедь о заповеди всепрощения, как старик в богатых воинских доспехах, с лицом, носившим следы суровой жизни и шрамы от ран (то был начальник войска Великих Лук Берендець), возразил:

— Действительно, не для нас пока еще эти мудрые советы... Вот и я не могу себе взять в толк... Сказал ты, почтенный и благий старче: хорошо тому, кто простит всякое зло, причиненное ему врагом, и противший получит блаженство. Еще ты сказал, что благо и тому, кто сотворит добро другому, хотя бы и врагу своему. Но я бы порешил так: готов я охотно предоставить врагу моему блаженство всепроще-

ния... А потому постараюсь причинить врагу моему, насколько я в силах, много всяческих потерь и мучений; тогда врагу моему будет что простить мне, и, простивши мне, враг мой и получит обещанное тобою, пресветлый старец, великое блаженство... И если я еще сейчас не уверен в том, наградишь ли ты меня или нет за мой такой образ действий, то я уже и сейчас знаю, что сам я найду в себе удовлетворение и успокоится сердце мое от гнева, когда я поступлю так с моим врагом... Если же мой враг желает, чтобы я иначе поступал с ним, то пусть сначала перестанет быть моим врагом и сумеет стать моим другом.

Тогда святой апостол Андрей Первозванный перестал проповедовать слово Евангелия этим жестокосердным людям, но, преклонив колена и руки протянув к небу, молился; восстав же от молитвы, сказал великолучанам:

— Господу Богу Инсусу Христу, пославшему меня, угодно, чтобы место сие, где я молился Ему здесь, было со временем покрыто алтарем храма во Имя Пресвятой Троицы. Отныне же, как только я сойду с места сего, покроется оно камнем великим, и не прикоснется к месту сему рука человека, пока не заложат здесь храм.

И едва сошел святой Андрей с того места, появилось облако и, быстро твердея, превратилось в огромный камень. И лежал этот камень многие годы.

Возрастало богатство и могущество Великих Лук, расширялся и украшался город, укреплялся стенами и башнями; и разоряли враги стены города, побеждая сопротивление войск великолучан; сжигались и разрушались здания города, истреблялись жители или уводились в плен, частью разбежались или прятались в соседних лесах, а камень на месте проповеди и молитвы святого апостола Андрея Первозванного лежал нетронутым. Наконец, великолучане решили воздвигнуть храм во Имя Святой Троицы; искали для того подходящее место и увидели на огромном камне огненные слова: «На месте сем вознес молитву ко Господу святой апостол Андрей Первозванный, лета от Рождества Христова в 56-е, месяца июня, 30 дня. Зде подобает храму во Имя Пресвятой Единосушной и Животворящей Троицы быти».

И когда люди во множестве стояли возле огненной надписи, читали ее вслух и, преклонив колена, вознесли благодарственную молитву к Богу за чудесное указание, тогда человек некий спросил громко:

— Возможно ли тут храм построить, когда камень сей превеликий заграждает место?

Но в ту же минуту опустилось на камень облако, светившееся, как радуга, и в облаке том исчез камень, как утренний туман исчезает от солнца, и стало место свободно, и заложили на нем храм во Имя Святой Троицы, тот самый, что и поныне стоит, хранимый Богом.

Задолго до основания храма во Имя Святой Троицы, когда еще на том месте лежал превеликий камень святого апостола Андрея Первозванного, совершались у того камня чудеса: больные или обиженные, молившиеся святому Апостолу, получали исцеление или утешение.

В 1331 г. от Р. Х., а от сотворения мира в лето 6839-е, 30 ноября, в день святого апостола Андрея Первозванного, у камня, на месте, где святой Апостол молился в Великих Луках, собрался народ и стал пением славить святого Апостола. Пришел сюда с народом и знаменитый разбойник Лука Стрекач, переодетый простым крестьянином, чтобы его

не узнали. Он не веровал в Бога и возмутился душою, зачем народ славит святого Апостола. С помощью своих приятелей, может быть, тоже разбойников, он приставил к камню нечто вроде лестницы или бревна, влез на вершину камня и обратился к народу с речью. Он говорил:

— Знаете ли вы Луку Стрекача? Он хоть и разбойник, но страшен только богатым угнетателям, а бедному люду он друг и заступник. Идите лучше к нему и найдете себе все, чего сердце просит. А что же вы мысли ваши устремляете к давно покинувшему мир старцу, которого называют Апостолом и который для всех вас теперь совершенно бесполезен? Слава же и могущество Луки Стрекача не помрачится много лет, точно так же, как ни на одну минуту не померкнет свет этого яркого солнца. Смотрите, как даже поздней осенью оно непобедимо и ясно сияет на небе!..

Но в ту же минуту стало меркнуть солнце, и скоро наступила тьма. В ужасе народ разбежался, наталкиваясь один на другого и ощупью пробираясь к своим жилищам, потому что ожидали кончины мира за грехи свои и стремились умереть дома, в кругу своей семьи.

Убежал в смятении и разбойник Лука Стрекач. Тьма стояла от первого часу до третьего, а потом опять засияло солнце, и люди возблагодарили Бога и приписали заступничеству святого апостола Андрея Первозванного, что Господь избавил мир от гибели в этот день.

А Лука Стрекач покаялся и хотел пойти в монастырь, но святой схимник не принял его в обитель и повелел ему:

— Встань теперь на защиту от ворогов земли нашей и ту примешь кончину честную.

И вскоре бывший разбойник Лука Стрекач в сражении с кривичами был убит.

В 1409 г., а от сотворения мира в лето 6917-е, в день святого апостола Андрея Первозванного, 30 ноября, над камнем, на месте, где святой Апостол молился в Великих Луках, раздался необыкновенный звук, подобный огромному стройному хору; собралось тогда к тому камню множество народа, и все слушали тот страшный звук.

А некоторые люди, отличавшиеся благочестием и чистотою души, утверждали единогласно, что различали славословия святому апостолу Андрею Первозванному и из слов того гимна небесного хора поняли, что пели Ангелы Божии. Всему народу тот звук как бы огромного хора казался и страшным и непостижимо сладостным, и все молились у камня святому апостолу Андрею Первозванному. Так было два дня и две ночи.

Но не только в Великих Луках произошло это чудо: приходившие из других окрестных мест люди рассказывали, что и они в тот день святого апостола Андрея Первозванного и в следующий за ним день и в две ночи слышали пение небесного хора Ангелов.

Пришедший монах из Господина Великого Новгорода рассказывал, что и там, в церкви святого Михаила, в те же два дня и две ночи попы и чернецы слышали страшный и сладостный ангельский хор в вершине («маковице») храма и были объаты благоговейным ужасом.

### III

Во II в. готы побывали в Великих Луках не как враги, а как гости или добровольные переселенцы. Всех великолучане принимали радушно и со всеми пришельцами, кроме готов, ассимилировались: завязывалось

свойство, дружба, родство; с готами великолучане не сближались, а только вели с ними торговые обороты, и жили готы отдельной слободой, обособленно. Однако они охотно помогали великолучанам бороться против враждовавших с ними соседей — литовцев и чуди.

В III в. караваны речных судов оставили в Великих Луках еще несколько готских семейств.

В IV в. некоторые из коренных великолучан приняли христианство под влиянием бесед с переселенцами — христианами из Греции. Явились и готы, крещенные епископом Ульфилой, и некоторые готы-великолучане приняли христианство. В середине IV в. почти все готы покинули Великие Луки и ушли в войска вождя своего племени Германика. В конце того же века пробовали осесть в Великих Луках и гунны, выходцы из монгольской орды, но оказались людьми строптивыми, неживчивыми, грубыми до дикости, и великолучане прогнали их.

В V в. гунны возобновили такие свои попытки, но столь же неудачно. Напрасно запугивали они великолучан:

— Если не приютите нас, придет вслед за нами сам Аттила с несметными полчищами и сметет с лица земли всех и все на вашей земле...

Великолучане отказались принять их, как поселенцев, на свои земли и не побоялись их угроз, потому что спросили совета у волхва Мизара, и он сказал: — Из-за дремучих лесов уже уклонили путь свой эти хищники от нашей страны, и за спиной самого Эцеля-Бица Божия (Аттилы) уже стоит его смерть.

В VI в. видели Великие Луки нескольких обров, желавших попытать счастья на севере, но в Великих Луках они не остались.

В VII в. пришли из мест, расположенных по северным склонам Карпатских гор, многие семьи словен, пришли, как братья, с дарами и земледельческими орудиями и были радушно приняты великолучанами. Часть новых пришельцев поселилась на землях великолучских, несколько семей в самом городе, другие же словене в огромном количестве направились к Ильменю и дальше, до верховьев Оки. Эти «населники» основались в Великих Луках в таком количестве семейств: словен — триста, хорват — одна, дулей — четыреста, бужан — три, полян — одна, древлян — две, дреговичей — три, северян — шесть, родимичей — девять, вятичей — пять и кривичей — одна, а всего душ их было до четырех тысяч. Между тем, всех жителей в Великих Луках ко времени появления этих насельников было не более одной тысячи душ, потому что незадолго до того прошла «Черная смерть» (эпидемия чумы. — *Ред.*), часть великолучан и окрестного населения вымерла.

Постепенно все коренные великолучане так сжились, сроднились и слились с пришельцами — словенами, что стали говорить только на их языке и усвоили их обычаи, нравы, а многие — даже и верования.

Общим врагом являлись племена финские и литовские, и новое поколение великолучан VII и VIII вв. с таким же геройством, как и великолучане прошлого, защищало от врагов свой город и свои земли.

В конце VIII в. Великие Луки опять увидели несколько десятков обров — мужчин и женщин; их везли, как пленников, воины с юга, чтобы продать подороже возле Ильменя. Воины уверяли, что эти обры только и уцелели, а все остальные погибли. И сложилась пословица: «Погибоша, аки обри». Великолучане не купили этих несчастных плен-

ников и только всячески их высмеивали и над ними издевались (жестокое тогда были нравы). Но лежавший на берегу обр, по имени Ай, в цепях, встал вытянулся во весь рост, протянул руку и пророчески сказал великолучанам:

— Есть высший Дух и высшая воля над всем живущим. И будете вы наказаны, хоть и не скоро, за то, что издеваетесь над нами, уже униженными, несвободными и страждущими... И погибнет город ваш неоднократно, и вместе — почти все потомки ваши!

Через три века начало сбываться пророчество того обра над потомками жестокосердных великолучан.

#### IV

С IX в. стали посещать Великие Луки в своих огромных ладьях ехавшие по Великому греческому пути из Скандинавии норманны — торговые и военные дружины варантов, или варягов. Некоторые варяги оставались на службе в войске великолучан. Они были хорошими воинами, но не оказали никакого влияния на великолучан и, напротив, вскоре перенимали и усваивали все славянские нравы и обычаи.

Великолучане вели с Новгородом частые торговые и деловые сношения и в устройстве своего быта и управления стали следовать примеру и советам Новгорода, гораздо более населенного и более богатого, благодаря более выгодному своему расположению — возле озера Ильмень. Новгород во многом помогал великолучанам, и вместе новгородцы и великолучане ходили на войну с чудью и литвой. Великие Луки стали пригородом Великого Новгорода, и волость Великих Лук вошла в состав земель новгородских.

Рюрик, основав в Новгороде княжество, вскоре затем отправился с военным караваном ладей в Великие Луки, чтобы ознакомиться с этим городом, входившим в состав его владений. Аскольд и Дир сопровождали его как ближайшие телохранители.

Великие Луки приняли Рюрика и его дружину радушно и торжественно, как надежных защитников от наседавших врагов. Рюрик устроил пир, на котором великолучане заговорили о разных сбывшихся предсказаниях своего знаменитого кудесника Мала. Аскольд и Дир, неразлучные приятели, пожелали видеть кудесника и спросить его о своей судьбе. Но Мала дома не застали — он ушел в лес за целебными травами, зато были поражены красотой двух его внучек-близнецов — тринадцатилетних Беи и Леи. Недолго думая они похитили девушек. Старый кудесник Мал пришел к Рюрику и умолял отнять девочек у Аскольда и Диры, вернуть ему, старику, — и Рюрик приказал позвать своих телохранителей. Но те узнали, что Рюрик решил отнять у них двух юных великолучанок, и с ватагой преданных им воинов сели в ладью и отправились вверх по Ловати.

— Мы найдем страну, где сами будем князьями, — решили они.

Кудесник Мал, тотчас после бегства этих варягов с его внучками, поспешил более прямыми лесными тропинками на берег Ловати подалее и поспел вовремя: приближалась ладья беглецов-варягов. Девушки увидели своего деда на берегу и протянули к нему руки. Аскольд и Дир приказали остановить ладью у самого берега и спросили кудесника, почему его волшебство не помогло ему уберечь от них внучек, и знает ли он, что ожидает их впереди.

Тогда кудесник сказал:

— Знаю: вы не вернете мне их, и они умрут на чужой стороне. Знаю, что вы, Аскольд и Дир, будете князьями... Но берегитесь: как обманом вы проникли в мой дом и лишили его всего, что было в нем наилучшего, так обманом отнимут у вас и ваше счастье, и вашу жизнь...

Один из воинов на ладье Аскольда и Дира не мог стерпеть этих дерзких слов кудесника и пустил в него из лука стрелу. Она попала старику прямо в сердце, и он упал, в последний раз лоя взглядом своих внуков. Но предсказание великолуцкого кудесника сбылось на Аскольде и Дире.

По смерти Рюрика его малолетний сын Игорь, охраняемый Олегом, ставил шатер свой в Великих Луках, когда с дружиною отправился из Новгорода по Ловати и дальше по великому пути «из варяг в греки» покорять своей власти Смоленск и Любеч и отнять Киев от Аскольда и Дира.

Олег отобрал в Великих Луках пятьдесят лучших воинов и присоединил к своей дружине.

В Великих Луках кудесник, по имени Шур, предсказал Олегу счастливые завоевания и вечную славу.

В начале X в. Игорь опять посетил Великие Луки, но не последовал примеру Олега и не взял воинов из этого города, а даже позволил остаться здесь нескольким молодым воинам из своей дружины, так как их отцы были великолучане.

## V

Святая благоверная княгиня Ольга, приняв святое крещение, стремилась просветить верой Христовой народы, которые могла она посетить. Обратив в христианство жителей Псковского края, святая Ольга посетила и Господин Великий Новгород, и по Ловати прибрежные города и селения. Великие Луки святая княгиня Ольга посетила с дружиною своею и множеством сопровождавших ее почетных и именитых людей Пскова и Господина Великого Новгорода.

10, 11 и 12 июля 961 г. — три дня — шатер святой Ольги стоял в Великих Луках на том месте, где теперь Воскресенский собор, — в кремле. В ее обширно и богато украшенном шатре иерей совершал ежедневно освящение воды и богослужение, а на реке Ловати в присутствии святой княгини Ольги принимали крещение великолучане.

Далеко не все крестились, и многие еще предпочли уклониться от принятия истинной веры Христовой. Хотя сопровождала святую Ольгу дружина, испытанная в боях, однако же никого не принуждали к новой вере силою.

И святая Ольга сказала:

— Многострастный город сей еще не все принял от бед мира сего. Ждут его горшие страсти, и познает он смирение и унижение дозела. Но не даст Господь окончательно погибнуть ему: будут всегда хранимы ростки, из коих новые деревья увидят жизнь. И храмы Божии освятят и украсят места сии. И в отдаленных потомках вы узрите верных и славных служителей Бога и великой отчизны нашей...

Много и теперь в Великих Луках фруктовых садов, а тогда было гораздо больше. Святая княгиня Ольга оставила великолучанам воспоминание о совершенном по ее молитве чуде: на глазах народа на

одной яблоне плоды зарумянились и созрели, и было так много тех яблок, что хватило всему народу. И были те яблоки необыкновенно приятного, сладковатого вкуса. Поньше в Великих Луках от корней той яблони существует множество яблонь одной породы; называется такая яблоня «ранетка», или же «яблоня святой Ольги».

На месте, где ныне Воскресенский собор, там, где стоял шатер святой княгини Ольги, была немедленно по ее отбытии поставлена часовня во имя Рождества Пресвятой Богородицы, впоследствии несколько раз подвергавшаяся разграблению и разорению от нашествия на Великие Луки врагов.

Но опять часовня эта возобновлялась, пока не сгорела в 1682 г. В том же году на месте этой часовни, где прежде стоял шатер святой княгини Ольги, юношей царем Петром Первым совершена закладка Воскресенского собора с приделами во имя Рождества Пресвятой Богородицы и Владимирской иконы Божией Матери.

Великолукскому Воскресенскому собору присланы были из Москвы государями и великими князьями Петром и Иоанном «на распространение и улучшение города, дважды разоренного в конец поляками», две святые иконы: «Пресвятая Владычица Владимирской Божией Матери» и «государских ангелов» Петра и Иоанна.

## VI

Святослав, сын Игоря и Ольги, взял сорок воинов из Великих Лук в свою дружину. Потом по вызову князя Владимира Красного Солнышка двести воинов из Великих Лук явилось служить в Киеве.

В Великих Луках, как и в Киеве и в Новгороде, стали строиться храмы Божии и монастыри, и познали великолучане славянскую письменность, а ранее лишь немногие образованные великолучане читали и писали по-гречески и хранили свитки и рукописи лишь на греческом языке. В XI в. Ярослав Мудрый бывал в Великих Луках, отдыхал тут от путешествия по Великому греческому пути. А когда Ярослав едва спасся в Великом Новгороде от злодеев, покушавшихся на его жизнь по приказанию его брата Святополка (прозванного Окаянным), и пошел с дружиною из новгородцев и варягов на Святополка войною, он брал в городах на пути своем лучших воинов и прежде всего сделал это в Великих Луках.

Кроме того, в Великих Луках лучшие люди поднесли Ярославу, любившему произведения письменности, несколько древних рукописей-свитков. При этом сказали они Ярославу:

— От инока святой жизни нам ведомо, что славно и благодетельно будет на Руси княжение твое и во веки будут говорить, что ты насеял книжными добрыми словесами сердца верных людей.

Потом ехавшие из Киева в Скандинавию послы Ярослава привезли в Великие Луки много подарков для храмов и монастырей.

Изяслав, получивший от отца своего Ярослава Мудрого престолы княжеств Киевского и Новгородского и затем прогнанный киевлянами, прислал послов в Великие Луки и Великий Новгород, требуя войска на защиту своих прав. Но и великолучане, и новгородцы не пожелали повиноваться и дружин Изяславу не послали.

В Великих Луках, после того как созвонили вече, послы Изяслава тут же получили такой ответ:

— Полезного князя народ не прогнал бы. А ежели дать силу князю бесполезному, станет он всей земле в великую тягость.

Святослав, заняв Киевский престол, также требовал от великолучан и новгородцев прислать дружины, и ему эти города охотно повиновались и посылали дружины для увеличения его войска. Когда же Изяслав вторично сел на Киевский престол, по смерти Святослава, великолучане сами отправили ему две ладьи с воинами и дарами, причем мужи великолуцкие, явсь к Изяславу, сказали:

— Ты, княже, теперь образумился, и войско тебе понадобится для пользы земли.

Всеволод не брал от великолучан и новгородцев войска и сам посылал дары в церкви Великих Лук и Великого Новгорода.

Святополк II постоянно требовал от великолучан и новгородцев войск, но ему отвечали, что не дело проливать кровь своих же братьев-славян и поддерживать усобицу, и отказали прислать войско.

По смерти Святополка II, когда киевляне пожелали пригласить на свой престол Владимира Мономаха, они отправили послов также в Великие Луки и Великий Новгород, прося послать к Владимиру лучших людей, чтобы поддержать просьбу киевлян. Новгородцы и великолучане отправили своих лучших людей в Переяславль к Владимиру сказать ему, что и земля святой Софии просит его принять престол Киевский, ибо ведают о нем, что есть он защитник порядка и правды. И Мономах оказался князем, избранным народом. Мономах посылал затем церквам Великих Лук и Великого Новгорода подарки, а правящим — наставления.

В Великих Луках долгое время хранилась грамота Владимира Мономаха, где он предписывал каждому мужу всякого состояния: не лениться и самому трудиться, не полагаясь на слуг; быть гостеприимным и щедрым; веровать в Бога и проявлять свою веру добрыми делами: покаянием, слезами и милостынею; держать клятву, любить мир; не гордиться и защищать слабых; не убивать ни правого, ни виноватого, не губить душ христианских.

## VII

В X и XI вв. Великие Луки, как и Великий Новгород, находились под рукою князей Киевских, которые от себя ставили в Новгороде наместника, часто своего сына. Все эти князья получали от Великих Лук дань: шкурами пушного зверя, медом, воском или греческими и иными деньгами. Некоторые Киевские князья брали иногда и воинов из Великих Лук. По смерти Владимира Мономаха князья посеяли рознь на русской земле, затеяли усобицы, стараясь захватить власть силою. Земле святой Софии были не по душе такие порядки, и она перестала принимать князей и посадников из рук князя Киевского. Созывалось в Великом Новгороде вече и решало, на каких условиях и какого князя пригласить. Звонил вечевой колокол и в Великих Луках, созывал народ, чтобы узнать мнение великолучан, желает ли этот «пригород стать на том, на что сдумал Господин Великий Новгород». И бывало всегда так: «на что старейшие сдумают, на том же пригороды станут».

Господин Великий Новгород посылал посадника в Великие Луки, однако же Великие Луки пользовались некоторой долей самостоятельности: недаром же на Воскресенской башне кремля великолуцкого

висел вечевой колокол; по временам Великие Луки имели собственных князей, которые, впрочем, оказывались подручниками князей Новгородских.

Возникшая в южной Руси борьба за власть среди князей затуманила головы и князей северных, и уже никто из них не считал нужным стараться быть угодным народу, а всякий князь стал считать себя наследственным владыкой и всячески добивался для себя власти.

Однако на земле святой Софии все еще не стеснялись князю, не угодному народу, показать дорогу для отъезда.

В Великих Луках вошло в обычай, что несколько человек добровольцев-воинов в полном вооружении отъезжали в Киев при каждом новом Киевском князе для увеличения его войска. Так повелось после Владимира Мономаха, а именно — отъезжали великолучане-добровольцы в Киев в войска князей: Мстислава, Ярополка, Святослава, Изяслава, Всеволода (Олеговича).

### VIII

В XII в. многие богатые киевляне переселились в Великие Луки (как и в другие города Руси): их гнали из Киева половецкие разорения и княжеские усобицы. По тем же причинам заглохла торговля с иноземцами юга, для которых слишком опасно стало пускать караваны по Великому греческому пути. Зато переселение киевских богатых торговцев и оживленная торговля при посредстве Великого Новгорода всё обогащали и делали более многолюдными и обширными Великие Луки.

Из Новгорода приобретались товары западных купцов и беломорских: ткани (сукна, полотна), металлические вещи, вино, соль, ворвань; а великолучане отправляли сырье: меха пушного зверя — соболей, лисиц, куниц, бобров и др., также лен, коноплю, а иногда и зерно. Окружность города дошла до двадцати верст; город простирался до озера Кислого, а по торопецкой дороге до «ростынь» — поворота дороги в село Максимово; село это было форштадтом Великих Лук.

В центральной своей части город Великие Луки был хорошо укреплен. За крепостным валом не было видно даже куполов многочисленных церквей — так был высок этот вал. Толстый слой дерна покрывал прочную крепостную стену; глубокий ров шел у крепостных стен.

Начинался крепостной вал от Троице-Сергиева монастыря, там, где речка Коломенка впадает в Ловать, и тянулся кривой линией до озера, существовавшего возле Казанского кладбища; оттуда вал охватывал другую половину города, на правом берегу, и кончался там, где теперь бульвар. Теперь едва видны холмы и рвы старинных укреплений, а от стен и совсем ничего не осталось; они были деревянные, из гигантских бревен, в то время казавшихся несокрушимыми. Но вражеские разорения, пожары и беспощадное время совсем их стерли с лица земли. Из города вели двенадцать ворот; на правом берегу реки ворота: Верховские, Словутские, Антониевские, Выдринские, Смоленские и Низовские; на левом берегу — Литовские, или Бутитинские, Оконские, Воскресенские, или Псковские, Горицкие, Перекопские (за Пятницкой церковью) и Сергиевские (за Троице-Сергиевским монастырем).

Внутри вала была еще особая цитадель — кремль; он занимал юго-западный угол крепости. Кремль был тогда из частокола и дубового тынника, из десятидюймовых бревен, крепко соединенных между собою.

Окружность кремля была 503 сажени; на углах помещались: высокие деревянные башни, каждая с двумя бойницами, шатром, или чердаком и лестницами. Всех башен кремля было двенадцать: Воскресенская, Покровская, Егорьевская, Троицкая, Никольская, Успенская, Дубовая, Благовещенская, Пятницкая, Макарьевская, Спасская и Михайловская. Самыми большими из них были две, находившиеся при въездах в кремль: Воскресенская — шестиугольная и Спасская — четырехугольная, каждая в 16 сажень ширины.

На Воскресенской башне висел вечевой колокол, созывавший вече или дававший знать о приближении неприятеля, о пожарах или иной общей опасности. В случае пожаров звонили и колокола всех церквей частыми тревожными ударами; такой обычай звонить «набат» при пожарах — в один колокол каждой церкви — и поныне существует в Великих Луках.

Не раз гибли укрепления от вражеских разорений и пожаров, и на тех же местах, по тому же образцу, как были, опять сооружались новые. Вышеприведенные названия ворот и башен не все возникли одновременно: может быть, некоторые из них даны взамен прежних при реставрациях укреплений, ворот и башен в века не столь далекие. В кремле было озерко, сохранившееся и поныне.

## IX

Зимой 1166 г. князь Ростислав Мстиславич пришел с дружиною в Великие Луки и вызвал сюда из Великого Новгорода сына своего Святослава и лучших новгородских людей. В Великих Луках возникли споры: новгородцы и великолучане заявили Ростиславу и Святославу, что на князья они смотрят как на своих наемников и держат их, пока считают полезными. Князья же Ростислав и Святослав, сын его, держались гордо и отвечали, что они не наемники, а владыки, и что силою дружин своих выбьют спесь и непокорство из земских людей. Затевавшаяся драка, но Ростислав почувствовал себя больным и уехал из Великих Лук; на пути он скончался; и его тело отвезли в Киев.

В следующем, 1167 г. князь Святослав с небольшой дружиной пришел в Великие Луки и был радушно принят посадником. Но вскоре стало известно, что новгородцы князем Святославом не довольны и решили его отослать. Тогда великолучане заявили Святославу, что не желают ссориться с Господином Великим Новгородом и что им, великолучанам, он, Святослав, не нужен для княжения собственно в их городе, а потому время ему отправиться в какой-нибудь иной город. Святослав пробовал оттянуть свой отъезд из Великих Лук, но, узнав, что новгородцы идут в Великие Луки, чтобы прогнать его отсюда, ушел с дружиною своей в Торопец.

Уходя, князь Святослав обещал, что Великим Лукам не пройдет даром причиненная ему, князю, обида. И действительно, вскоре его братья князь Роман и Мстислав ночью разбойно напали с дружинами своими на не огражденную стенами территорию Великих Лук и стали грабить и убивать, всячески бесчинствовали, насильничали и наконец зажгли во многих местах город, но не решились осаждать укрепленную главную часть города, где успели найти приют и многие великолучане из неукрепленных мест. Другие же великолучане, кто не успел укрыться за крепким валом города, убежали в леса и в Псков. В Великий

Новгород боялись бежать: на реке могли ожидать их в те дни такие же разбойные нападения.

Много людей — и мужчин и женщин — увели как пленных из Великих Лук князя Роман и Мстислав, напавшие на город ночью, без объявления войны, как волки на овчарню. Своим воинам они говорили: — Пчел не передавить — меду не есть!..

И много увезли награбленного добра, поспешая уйти от мести великолучан. Но и вся русская земля тогда еще горше, чем досталось Великим Лукам, страдала от княжеских усобиц, от стремления князей «примесить» к своим владениям еще что-нибудь...

Эта легенда Великих Лук подтверждается и сохранившейся первой Новгородской летописью. Вот что рассказывает Летописец об этих событиях:

«В лето 6674, на зиму, приде Ростислав из Киева на Луки, и позва Новгородьце на поряд: очнищане, гридо, купьце вячшее; и ту се разболе сам, и воротися опять, и преставися на пути, и везоша и Киеву, и положиша и у святого Федора».

«В лето 6675 выйде князь Святослав из Новгорода на Луки, и присла им, яко: «не хоцю у вас княжити, не любо ми есть». Новгородци же целовавше святую Богородицю, рекоша к себе, яко «не хоцем его», идоша прогнать его с Лук; он же услышав, яко идуть на нь, иде Торопцю. А брат его Роман и Мьстислав пожьгоста Луки; а Луцяне устрегостяся и отступиша ини в город, а ини Пльскову».

## Х

В 1191 г. князь Ярослав решил примирить новгородцев и полочан, что казалось делом нелегким. Во сне явился князю Ярославу святой апостол Андрей и посоветовал отправиться с новгородцами в Великие Луки, туда же пригласить и полочан, и положат меж собою любовь. Князь Ярослав так и поступил. И действительно, полочане и новгородцы в Великих Луках сошлись, как друзья, и условились зимою отправиться в поход на литву и чудь.

Через пять лет князь Ярослав с новгородцами опять навестил Великие Луки и жил в хоромх своего сына, князя Изяслава. Устроили в ближайшем лесу охоту на медведя. Князь Изяслав промахнулся и не сразу убил зверя; медведь наел на него и поранил. Израненного князя Изяслава принесли домой и призвали старика знахаря Власа. Князь Ярослав спросил знахаря, может ли он вылечить раненого. Старик ответил:

— С Божьей помощью, поставлю князя на ноги в одну неделю, а через месяц сможет и на коне в доспехах биться... Но знай, княже, что от этой самой раны через два года сын твой преставится.

Слово знахаря оправдалось: князь Изяслав поправился и казался здоровым и сильным, но через два года (в 1198 г.) вдруг занемог и в доме своем в Великих Луках скончался.

Весть о смерти князя, умевшего наводить страх на врагов, придала смелость литовцам, и они осадили Великие Луки. При их приближении жители окрестностей города спешили укрыться за крепкими стенами Великих Лук, сгоняли сюда и скот и свозили имущество, какое успели захватить, но кое-что все-таки досталось литовцам, и много хором они пожгли.

Ночью распространился среди них слух, что вести о смерти князя Изяслава были вымышлены и что он жив и утром сделает вылазку с войском великолуцким. Литовцы поспешно снялись, прекратили осаду и ушли от Великих Лук.

В 1200 г. воевода Великолуцкий Нездила Пъхициниц решил увеличить войско и приобрести вооружение. Но средств у города не было. В первый день Пасхи, когда многие великолучане оделись особенно богато, а многие великолучанки были в жемчужных кокошниках, воевода объявил, что негоже в бедном городе жителям одеваться богато. А кто желает одеваться богато, должен тогда, если мужчина, принести горсть серебра в городскую казну, а если женщина — горсть жемчуга. И тогда понесли в городскую казну горстями жемчуг и серебро; набралось богатства так много, что хватило не только на увеличение войска и вооружение, но и на хлебные запасы и осталось еще немало в казне.

Но вскоре нападения литвы стали так часты и яростны, что Великие Луки оказались опять разоренными и большей частью сожженными.

В 1211 г. посадник Дмитр Якуниц, по повелению князя Мстислава, пошел с новгородцами в Великие Луки, чтобы отстроить разоренные литвою хоромы. Вскоре пришел в Великие Луки и князь Мстислав с дружиною и с князем Псковским Владимиром. Убедившись, что еще много добра сумели сохранить от врагов великолучане и что город быстро становится опять могущественным, князь Мстислав оставил на княжение в Великих Луках князя Псковского Владимира, а сам с дружиною удалился. Князь Владимир болел долго ногами, а вылечился тем, что ходил босиком по траве на берегу Ловати рано утром, пока еще не обсохла роса.

И в последующие годы Великие Луки, как пограничный с Литвою город Руси, вынесли много вражеских нападений. Окрестности слободы, посадки не раз были выжжены и разорены, и только крепость составляла надежное убежище жителям. Из разных мест Руси, испытавших ужасы нашествия татар, стеклись в Великие Луки со своим добром беженцы, чтобы укрыться в этих местах, недоступных татарам из-за непроходимых лесов и болот.

1405 и следующие годы были для Великих Лук годами больших бедствий: в 1405 г. князь Литовский Витовт разорил часть города и сжег Троице-Сергиевский монастырь. В 1406 г. псковитяне еще более разорили Великие Луки в отместку за то, что Великий Новгород отказал помочь Пскову воевать с Витовтом. Посадник Псковский Георгий пришел к Великим Лукам с небольшой дружиной, и были псковичи приняты радушно, как гости. Но затем псковитяне ограбили город, взяли у великолучан их реликвию — Коложский стяг и многих жителей увели как пленных.

В 1436 г. Господин Великий Новгород возвратил себе Великие Луки и послал этому своему пригороду новый вечевой колокол взамен прежнего, расколовшегося и перелитого на церковный.

Когда впервые раздался звон нового вечавого колокола в Великих Луках, слетелось множество воронья и туче носилось под облаками, над огромной толпой веча. Блаженный Михаил тогда предсказал:

— Века не пройдет, немного более половины — замолкнут вечавые колоколушки и в Великих Луках, и в Господине Великом Новгороде. Отнимутся вольности наши, поляжет множество народу на бранях и

погибнет в полоне... А еще горшему бывать впереди... Наказание Господне за гордыню Новгородскую. Гордым Бог противится. Из подчинения же образуется царство великое, нерушимое и справедливое, по Божьему произволению.

После всех бедствий, связанных с покорением Великого Новгорода и земли его Иваном III Васильевичем, появились «псалмы» — народные песнопения с сокрушением о грехах и прославлением Бога, наказующего, но и милующего.

О, горе мне грешнику сушу,  
Горе, благих дел неимушу.  
Како пред суд Божий явлюся,  
Како со святыми вселюся?

Таково начало одной из этих псалм. Вот как начинается другая:

Взирай с прилежанием,  
Тленный человек:  
Како век твой проходит —  
И смерть недалече.

Великие Луки свято и бережно сохранили и до наших дней не только слова, но и напевы нескольких псалм.

## XI

В старой тетради отмечено, что навещал Великие Луки, хотя единожды, каждый святитель Новгородский, который, по словам древней рукописи, «поставлен бысть на митрополию богоспасаемых градов Великого Новаграда и Великих Лук»:

Александр (1590), Варлаам (1592), Исидор (1603), Макарий I (1620), «великий господин Преосвященный Киприан, митрополит» (1627), Аффоний (1635), Никон (1649), Макарий II (1652), «повелением благоверного и благородного и христоролюбивого великого государя нашего царя и великого князя Алексея Михайловича, всея Великия и Малыя и Белья России самодержца и по благословению Преосвященных митрополитов, архиепископов и епископов, и всего освященного Собора, промеж патриаршества преведен бысть на высочайший престол богоспасаемых градов Великого Новаграда и Великих Лук, великий господин Преосвященный Питирим, митрополит»\* (1664), Иоаким (1673), Корнилий (1674), Евфимий (1695), Иов (1699) и Аффоний (1722).

В записках деда моего также упоминается о том, что в Луках Великих побывали: святая княгиня Евфросиния Полоцкая (ее крест и поныне хранится в Великолуцком Троице-Сергиевском монастыре), князь Мстислав Удалой, князь Александр Ярославич (впоследствии — святой Александр Невский), святой князь Довмонт (на пути из Литвы в Псков), блаженный архиепископ Новгородский Василий, новгородская посадница Марфа Борецкая, боярин Строганов, король Стефан Баторий, холоп Иван Болотников, гетман Ян Петр Сапега, Марина Мнишек с отцом, гетман Жолкевский, царь Петр Алексеевич и святой угодник Божий Мартирий Великолуцкий. Но никаких легенд, связанных с этими именами, не отмечено.

\* Заключенное в кавычках слово в слово совпадает с текстом Новгородской летописи.— А. М.

Есть еще запись о том, что схимник Симеон поведал миру:

— Наипаче наказан град Великие Луки за то, что в граде сем в 1698 году поднялась меж великолучан и стрелецких полков смута супротив самого государя и что отсюда пошли к Москве с умышлением: побить иноземцев, отставить государя Петра Алексеевича, на чужой стороне проживавшего, а на престол посадить царевну Софию Алексеевну, освободив ее из монастыря. И за то была кара великая: не токмо упразднен был святительский высочайший престол богоспасаемых градов Великого Новгорода и Великих Лук, но и был изъят город Великие Луки из земель Новгородских, а приписан к такой области, которую и выговорить человеку российскому вовсе даже невозможно (Ингерманландия). Когда снимется кара сия, тот святительский высочайший престол Новгорода и Великих Лук восстановится; узрят на нем митрополита, праведной жизни святителя и богомольца и пастыря; по всей земле Российской настанет Промыслом Божиим конец засилью иноземцев...

А тихая река Ловать все так же таинственно и нежно журчит струйками и переплесками, как будто вздыхает о далеком-далеком прошлом, когда была она широка и многоводна и носила на груди своей ладьи, на которых люди тогда ходили от Варяжского моря до Царьграда.

Великие Луки, 1982 г.

М. В. ФИЛИППОВ (Москва)

## О НАУЧНОЙ И ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АРХИМАНДРИТА АНТОНИНА КАПУСТИНА

(В связи с 90-летием со дня кончины: 1894—1984)



Архимандрит Антонин (Капустин)

Среди выдающихся ученых особое место в исследовании Ближнего Востока принадлежит архимандриту Антонину Капустину (1817—1894). Научные труды его были чрезвычайно многообразны. Священная история, агиология, церковная и гражданская история Православного Востока, археология, палеография, нумизматика, археография, литургика, гомилетика, экзегетика — таков неполный перечень его научных интересов. Научная работа архимандрита Антонина сочеталась с большой практической деятельностью. Почти 30 лет был он начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Известен отец Антонин и своей литературной деятельностью в качестве переводчика и церковного публициста. В ряду его интересов стоит также поэзия.

Архимандрит Антонин (в миру Андрей Иванович Капустин) родился в селе Батурино Пермской губернии 12 августа 1817 года в семье дьячка. В 1843 году он окончил Киевскую Духовную Академию вторым магистром и был оставлен при ней бакалавром немецкого языка. Затем он преподавал греческий язык, нравственное богословие, герменевтику (изъяснение Священного Писания) и обличительное (сравнительное) богословие. Здесь он стяжал славу «преподавателя... производившего глубокое впечатление на слушателей приемами тонкого анализа в разъяснении научных положений, в объяснении трудных мест в тексте Священного Писания. [1]. 7 ноября 1845 года Андрей Иванович Капустин принял монашество с именем Антонин — в честь святого мученика Антонина Анкирского, память которого отмечается в этот день. С 1846 года отец Антонин, продолжая преподавательскую деятельность, исполнял также обязанности помощника инспектора Академии. Интерес к проблемам духовного обучения не оставил отца Антонина и по его уходе из Академии. Находясь за границей, в 1861 году отец Антонин направил в Святейший Синод записку о преобразовании духовных училищ в России. В опубликованных им статьях [2, 3] отмечались особенности духовного обучения на Востоке.

С 1850 года отец Антонин служил настоятелем русской посольской церкви в Афинах. Его труды по реставрации этой церкви были отмечены Святейшим Синодом, и 5 апреля 1853 года он был возведен в сан архимандрита [4, с. 15].

В 1860—1865 годах архимандрит Антонин — настоятель посольской церкви в Константинополе. В это время на него возлагается выполнение поручения, касающегося Синайского кодекса Библии<sup>1</sup>. В связи с успешным выполнением отцом Антонином возлагавшихся на него поручений и его плодотворной деятельностью на Востоке Святейший Синод предполагал вызвать его в Россию, чтобы назначить ректором Казанской Академии, а вместе с тем и Казанскимикарарием. Но этот проект не был осуществлен, так как Министерство иностранных дел, в ведении которого находился отец Антонин, сочло, что он необходим в настоящее время на Востоке<sup>2</sup>, где требуется особый такт и знание положения дел.

С 1865 года до самой кончины (24 марта 1894 года) архимандрит Антонин занимал пост начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. На этом посту он приобрел для России в Палестине немало земельных участков в известных по Священной истории местах и выстроил на многих из них храмы, школы, а также приюты для паломников [4, с. 27, 35—49]<sup>3</sup>. Но на любой должности отец Антонин не прекращал своих научных трудов.

Глубокое знание отцом Антонином греческого и немецкого языков позволило ему успешно трудиться в качестве переводчика. Сотрудничая с 1843 по 1850 год в журнале «Воскресное чтение», издававшемся при Киевской Духовной Академии, отец Антонин поместил в нем ряд переводных статей, опубликованных, по обычаю журнала, без подписи. Немало переводов было опубликовано отцом Антонином впоследствии. Эти переводы, составляя часть той или иной его статьи, дополнялись комментариями и, как правило, были подробно проанализированы им, часто в сопоставлении с другими источниками. Среди переводов архимандрита Антонина научные статьи [5—7], хроникальные сообщения и публицистические заметки [8—13] и значительное число древних и современных ему рукописных и печатных текстов богослужебного, агиологического, исторического характера, например «Завещание» преподобного Афанасия Афонского [см. 14], отрывки из «Путешествия» Павсания [см. 15] и другие работы.

Большое внимание уделял отец Антонин составлению проповедей. Некоторые из ранних его слов и бесед были опубликованы (также без подписи) в «Воскресном чтении», а полное их собрание (в переработанном и дополненном виде) было издано отдельно под заглавием «Круг подвижных праздников Церкви» [16, см. также 17]. В проповедях отца Антонина толкование Священного Писания неразрывно связано с тонким психологическим анализом. Проповеди были высоко оценены литературной критикой<sup>4</sup>. Немало слов, бесед и поучений было произнесено архимандритом Антонином, когда он был начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Эти слова нередко публиковались в «Трудах Киевской Духовной Академии», «Душеполезном чтении», «Духовной беседе».

Наибольшую известность архимандрит Антонин приобрел как археолог и археологический деятель. Началом его археологической деятельности следует считать 1850-й год, когда он прибыл в качестве настоятеля русской посольской церкви в Афины и занялся работами по реставрации храма Святой Троицы (святого Никодима), возведенного в XI веке, который был передан в дар России греческим правительством [см. 18]. Результаты раскопок и изысканий, произведенных при реставрации храма, а также после окончания восстановительных работ, впоследствии были опубликованы<sup>5</sup>. Наиболее значительные работы архимандрита Антонина по церковной археологии (в частности, палеографии) и византологии отмечены рецензиями<sup>6</sup>. Исключение составляет одна из крупнейших работ архимандрита Антонина по византологии «Заметки поклонника Святой Горы» (1860—1863, 1864) [14].



Храм Святой Троицы (св. Никодима) в Афинах

Отец Антонин посетил Святую Гору Афон в 1859 году в составе научной экспедиции, отправившейся туда из России через Афины. Книга архимандрита Антонина явилась его основной работой, посвященной Афону. В ней описаны все обитатели Святой Горы, которые он посетил. Отец Антонин обращал внимание на их историю и отмечал особо чтимые святые, описывал храмовую архитектуру, настенную роспись, особенности иконописи, древние рукописи. Он подробно описал характерные черты современного ему афонского богослужения и монашеской жизни. Во время этого путешествия он встретился там с архимандритом Порфирием (Успенским). Эта встреча и дальнейшая переписка так сблизили их, что, как отмечал один из инициаторов образования Православного Палестинского общества В. Н. Хитрово, «изучая их научную деятельность, их мнения и суждения, можно было бы принять их за одно, так сказать, лицо в двух последующих поколениях» [29].



Отрывок из записки о раскопках, произведенных  
в русской посольской церкви в Афинах в 1852—1856 гг.

Автограф архимандрита Антонина (Капустина)

(Отдел рукоп. Центр. научной биб-ки АН УССР, ф. 13, № 4830)

Научные изыскания отца Антонина продолжались и в Константинополе, где он, как и в Афинах, служил настоятелем русской посольской церкви, а в дальнейшем — в Иерусалиме, куда был назначен начальником Русской Духовной Миссии. Много внимания уделяет он в это время археографическим исследованиям. В 1868 году архимандрит Антонин занимался описанием рукописей Лавры святого Саввы Освященного, впоследствии вошедших в состав патриаршей библиотеки в Иерусалиме; в 1870 году он составил рукописный каталог греческих рукописей, хранящихся в монастыре святой великомученицы Екатерины на Синае. Труды архимандрита Антонина по изучению рукописей на Православном Востоке с признательностью отмечаются современными учеными [30—36]. В ходе работ в библиотеках Лавры святого Саввы и монастыря святой Екатерины отцом Антонином были открыты близкие по редакции

древние рукописи жития святителя Николая Мирликийского. Перевод, сопоставление и анализ содержания этих рукописей был им опубликован в статье «Еще о святителе Николае Мирликийском» (1873) [37].

Последней и важнейшей его работой в палестинский период в области археологии явилось руководство раскопками близ храма Гроба Господня на русском месте в Иерусалиме, которые были произведены с целью определить древность обнаруженных там остатков стены и ворот. В результате раскопок был открыт подлинный порог так называемых «Судных ворот», через которые Господь Иисус Христос вышел из Города на Голгофу. Заключение о древности указанных памятников и их месте в архитектурном комплексе прежнего Иерусалима подтвердило подлинность ныне чествуемых мест страдания и погребения Иисуса Христа, которая к тому времени стала вызывать сомнение. Сообщения отца Антонина о раскопках были опубликованы в «Православном Палестинском сборнике» (1884, вып. 7) [38], а также в «Записках Русского Археологического общества» (1887, т. 2) [39].

Проявление глубокого интереса отца Антонина к археологии выразилось в приобретении находящихся в Палестине захоронений: гробницы жены царя Соломона, египтянки, в деревне Силоам; замечательных древнееврейских гробниц, известных под названием Эр-Руманне, или Ессинне, возможно, принадлежавших благочестивому иудейскому царю Иосии, и так называемых Гробов пророческих в Иерусалиме. Необходимо упомянуть также о занятиях отца Антонина нумизматикой, что дало ему возможность во время пребывания в Константинополе и Палестине собрать очень значительную коллекцию старинных монет, большую часть которых он пожертвовал в музей при Киевской Духовной Академии.

Научные работы отца Антонина иллюстрированы выполненными им самим зарисовками, планами, списками надписей. Со времени работы над книгой «Пять дней на Святой Земле» (1866) [40] он стал пользоваться также фотографией, которая заслужила оценку «преблагословенного открытия счастливого времени нашего» [26, 1873, т. 1, март, с. 367].

В знак признания его научной деятельности архимандрит Антонин был избран членом многих российских и зарубежных обществ: Афинского общества любителей просвещения, Афинского археологического общества, Русского археологического общества, Одесского общества истории и древностей, Общества любителей духовного просвещения, Киевской Духовной Академии, Немецкого восточного археологического общества, Киевского Церковно-археологического общества, Санкт-Петербургской Духовной Академии, Московской Духовной Академии.

В публицистической деятельности архимандрит Антонин известен как автор значительного числа корреспонденций хроникального, а также острополемического характера. В основном они относятся к палестинскому периоду его деятельности. Отцу Антонину приходилось вести в печати борьбу и с внешними противниками Православия в Палестине, и с теми, кто неверно (а подчас и своскорыстно) понимал интересы России на Востоке и ее возможности там.

В корреспонденциях отца Антонина с Востока наглядно изображены святые и особенности богослужения, местные иерархи и инославные деятели, а также природа и события современной жизни.

Немалый интерес при исследовании деятельности архимандрита Антонина представляют некоторые рукописные материалы, например, его дневник<sup>7</sup>, различные черновики, опись созданного им музея Русской Духовной Миссии в Иерусалиме<sup>8</sup>, всевозможные записки, выписки из его писем, переписка с другими лицами, опись его архива<sup>9</sup>.

Имеются архивные документы, подтверждающие авторство отца Антонина в отношении некоторых опубликованных без подписи произведений<sup>10</sup>.

При изучении литературной и научной деятельности архимандрита Антонина возникают значительные трудности, связанные с тем, что его произведения обычно подписаны инициалами или разнообразными псевдонимами, некоторые публикации осуществлены без подписи. Исключение составляют лишь несколько крупнейших его работ. Значительное число произведений архимандрита Антонина опубликовано в различных периодических изданиях. Выявление его трудов может быть произведено на основе работ С. А. Венгерова [21, с. 627—635; 41], С. И. Пономарева [43], архимандрита Киприана [42] и А. А. Дмитриевского [4]. Более глубокому изучению научной и литературной деятельности архимандрита Антонина способствовало бы издание указателя, учитывающего, по возможности, все известные работы этого разностороннего исследователя. Попытка составления такого указателя предпринята нами совместно с иеромонахом Исаней (Беловым). В настоящее время указатель готовится к публикации.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Подробно об исследованиях архимандрита Антонина, связанных с Синайской обителью, см.: *Исаия (Белов)*, иеромонах. Исследования архимандрита Антонина (Капустина) на Синае.— Богословские труды, сб. 26, 1985, с. 326—333.

<sup>2</sup> Из письма епископа Иоанникия от 30 мая 1862 года, полученного отцом Антонином 18 июня. См.: *Кудрявцев Л.* Архимандрит Антонин Капустин как деятель Православия на Востоке и как византолог.— Рукопись. Отдел рукописей Центр. науч. БАН УССР, фонд диссертаций Киевской Духовной Академии, № 1952, с. 213.

<sup>3</sup> Доныне Русской Духовной Миссии в Иерусалиме принадлежит храм на участке земли вблизи города Яффы, на котором стоял некогда дом праведной Тавифы (Деян. 9, 36—42); место, к которому приурочиваются рождение Иоанна Предтечи и трехмесячное пребывание Богоматери у праведной Елисаветы, так называемая Горня, где имеется храм в честь Казанской иконы Божией Матери с колокольней, окруженной домиками, в которых проживает более 40 русских инокинь во главе с игуменией; подворье в Тивериаде на берегу озера с храмом во имя святой равноапостольной Марии Магдалины (см. Журнал Московской Патриархии, 1982, № 4, с. 8—9, № 12, с. 46).

<sup>4</sup> См. рецензии в «Отечественных записках», т. 74, 1851, № 1, отд. 6, с. 41 и в «Москвитянин», 1850, № 19, раздел «Критика», с. 107.

<sup>5</sup> См. статьи [19, 20] и на греческом языке в № 43 афинской «Археологической газеты» за 1856 год.

<sup>6</sup> С. А. Венгеров [21, с. 629—635] поместил рецензии на следующие работы архимандрита Антонина: [22 (первоначально опубликована в № 43 афинской «Археологической газеты» за 1856 год), 23—28].

<sup>7</sup> Центр. гос. ист. архив СССР в Ленинграде, собр. Синода, ф. 834, оп. 4, № 1118—1131.

<sup>8</sup> Там же, № 1132, 1240.

<sup>9</sup> Отдел рукописей Центр. науч. БАН УССР, собр. Синода, ф. 13, № 283, 297, 562—563, 831, 4830, 5008—5009 и другие.

Отрывок из рукописи № 4830, являющейся автографом архимандрита Антонина («Записка о разрытиях, произведенных в течение 1852—56 годов внутри Российско-посольской в Афинах церкви»), приведен на иллюстрации. Текст отрывка следующий (ср. [20], отд. отт., с. 8—9):

[...] «засыпанную землю. По надлежащей очистке ея оказалось, что две ея стены (южная и северная) были кладены из огромных правильно тесаных кусков ноздреватаго камня, сложенных без всякаго цемента, на которых лежал свод из таких же камней, только меньшаго размера и тоже без цемента. Передняя же (восточная, а точнее северная) стена была кладена из красного кирпича, и имела посередине нея ниш, до половины закладенный. Противоположная ей стена была плохой кладки и видимо позднейшаго времени. Пол комнаты устан был... (неразобр. 1 слово. В [20], отд. отт., с. 9: толченым кирпичом). Направление ея не совпадало с линиями церкви, а наклонялось к ним опять под углом 15°. Хотя комната эта была на глубине 5 метров от поверхности земли и след. тремя метрами глубже мозаичного пола, и двумя водопровода Ж, она же находилась в видимой с ними связи и очевидно должна была служить для воды, судя по устилке пола ея... (неразобр. 1 слово. В [20], отд. отт., с. 9: кирпичным цементом). Никаких остатков древности не удалось однако же отыскать в ней исклучая креста, начертаннаго на одной из стен ея с обыкновенною

монограммоу  $\begin{matrix} \text{IC. XC.} \\ \text{NI KA} \end{matrix}$  Было ли это некогда водохранилище\*, была ли молитвенница

ктитора церкви или кого другого было ли другое что, неизвестно.

Положив на план церкви новооткрытое подземелье, я увидел, что расстояние между ним и склепом В должно быть самое незначительное; вследствие чего» (конец отрывка).

<sup>10</sup> Центр. Гос. арх. УССР, собр. Киевск. Духов. Акад., ф. 711, оп. 3, № 4216, 4240, 4248, 4272.

(Сноска на поле рукописи) \* «При некоторых церквях Греции, а иногда даже в самых церквях устроялись колодцы, из которых черпалась вода, называемая святой (αγιασμα). 4 июля».

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Мальшевский И. И.* Начальник Русской Духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин в его отношениях к Киевской Духовной Академии.— Церковные ведомости, 1893, № 45, Прибавления, с. 1628.
2. С Востока: [О богословском училище на о. Халки].— Христианское чтение (ХЧ), 1861, ч. 2, окт., с. 270—306.— В конце текста: А. Имеется оттиск (см. [43], № 9).
3. Богословское училище близ Иерусалима.— Духовная беседа (ДБ), 1868, т. 2, № 37, с. 161—169; с. 181—191; № 40, с. 234—242.— В конце текста: А. А.
4. *Дмитриевский А. А.*, профессор. Начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин.— СПб., 1904.
5. Доктор И. Н. Сепп у самарян: [Пер. с нем. яз., коммент. статей И. Н. Сеппа, д-ра из «Allgemeine Zeitung», 1875, № 160, 169].— Труды Киевской Духовной Академии (ТКДА), 1875, т. 4, окт., с. 90—107.— В конце текста: А.
6. Фараон, Моисей и Исход: [Пер. с нем. яз., коммент. одноим. ст. проф. Lauth из «Allgemeine Zeitung» (Аугсбург), 1875, № 206, 207, и ст. из кн. Иосифа Флавия «Против Аппиона. Кн. 1, гл. 14»].— ТКДА, 1875, т. 4, нояб., с. 249—271; дек., с. 456—472.— В конце текста: А.
7. О том, как доктор Сепп открыл древний храм Ваала между Иерусалимом и Вифлеемом: [Пер. с нем. яз., коммент.].— ТКДА, 1878, т. 1, март, с. 637—657.— В конце текста: 13 января 1878 г. Д. Манина. В огл. подпись: А. А.  
Пер. по изд.: *Serp, Dr.* "Der aufgefundene Baaltempel am Wege nach Bethlehem".— "Allgemeine Zeitung" (Аугсбург), 1877, № 356, 22 дек.
8. Известия с Востока.— Церковная летопись Духовной беседы (ЦЛДБ), 1860, № 50, с. 770—782.— В конце текста: А. Антонин. Константинополь 22 ноября 1860 г.  
Содерж.: Избрание Патриарха (Иоакима) на Константинопольский престол, с. 770—777; Патриаршее служение, с. 778—782.— В тексте: Постановление об избрании Патриарха, с. 771—777.
9. То же (отр.) под загл.: Патриаршее служение.— Странник, 1861, янв., отд. 4, с. 26—30.
10. Известие о присоединении к Православию мельхитов: [Пер. из греч. газеты].— Руководство для сельских пастырей (РСП), 1861, т. 1, № 3, с. 88 (78) — 90 (80).
11. Миссионерские заметки из Святой Земли: [Пер. с сокр. с нем. яз.].— ДБ, 1867, т. 1, № 3, с. 33—46; № 4, с. 68—80; № 5, с. 87—103.— Без подписи. Имеется оттиск (см. [43], № 27).  
Пер. по изд.: *Цшокке Германн (Zschokke Hermann)*, д-р, *Герман Альберт Ф.* Миссионерские заметки из Святой Земли.— Б. м., б. г.— 64 с.
12. Латинское предание на Востоке: [Пер. с доп. ст. из греч. газ. «Клио» (Триест), 1869 (?), № 428].— Херсонские епархиальные ведомости, 1870, № 3, с. 90—103.— В конце текста А. А.
13. Кирилл II, бывший Иерусалимский Патриарх [† 18 авг. 1877]: [Некролог. Пер. с доп. с греч. яз. из газ. «Σαμος» (Самос), 1877, № 716].— Церковный вестник (ЦВ), 1877, № 38, ч. неофиц., с. 15—17.— В конце текста: А. А. Д. Манина, 9-го сентября 1877 года.
14. Протестантская пропаганда в Палестине. Православие в Палестине: По поводу окружного послания [англиканского] епископа Самуила Гобата.— ЦВ, 1877, № 41, ч. неофиц. с. 3—8.— После текста: Солодянский. 23 сентября 1877 г. В тексте: Окружное послание епископа Гобата о евангельской работе в Святой Земле.  
Пер. с нем. яз. по изд.: «Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande» (Berlin), 1877, No. 91, S. 3-5.
15. Заметки поклонника Святой Горы.— ТКДА, 1860, т. 1, янв., с. 137—166; 1861, т. 1, февр., с. 229—254; т. 3, окт., с. 210—244; нояб., с. 317—350; 1862, т. 2, май, с. 79—112; июнь, с. 225—264; т. 3, нояб., с. 364—392; 1863, т. 1, янв., с. 30—75; апр., с. 431—488; т. 2, май, с. 107—136; июль, с. 289—316.— В конце текста: А. А. 7 ноября 1859. Афины; В тексте: «Завещание» преподобного Афанасия Афонского и его «Устав» Великой Лавры. Пер. с греч. яз., 1862, т. 2, с. 225—234, 251—264.  
То же.— Киев: тип. Киево-Печер. Лавры, 1864.— 402 с., 2 л., 6 л. прил.— Без подписи.
16. Поездка в Тризину: Из записок русского моряка.— Иллюстрированный листок, 1862, т. 6, № 1, с. 7—11; № 2, с. 40—46; № 3, с. 73—77.— В конце текста: П. Папандони. Порос 1861 г. В тексте: Павсаний (III в.). Путешествие: (Отр., пер. с греч. яз.), с. 40—43.

16. Круг подвижных праздников Церкви: Собрание слов, бесед и поучений. Т. 1.— Киев: тип. Ф. Гликсберга, 1850.— 402 с.— Без подписи.
17. Проповеднический круг подвижных праздников Церкви: Слова и беседы на воскресные, праздничные и другие, особенно чествуемые дни Постной и Цветной Триоды. (В 2-х ч.).— М.: тип. Бахметева, 1867.— После загл.: А. А.
- Ч. 1. Слова, беседы и поучения на дни Постной Триоды.— 419 с.— Перезд. с заменой двух «Слов», опубл. в изд. 1850 г. См. 16. Имеется изд. 2-е, испр.
- Ч. 2. Слова, беседы и поучения на дни Цветной Триоды.— 527 с.
18. Журнал Министерства народного просвещения (ЖМНП), 1854, ч. 81, отд. 2, с. 49.
19. Христианские древности Греции.— ЖМНП, 1854, ч. 81, отд. 2, с. 31—68, 143—230.— В конце текста: А.
- Содерж.: Ст. 1: О древних церквях города Афин; Ст. 2: (О других христианских древностях Греции).
20. О разрытых внутри Российско-посольской церкви в Афинах.— Известия Имп. Археологического общества, 1861, т. 2, вып. 3, с. 129—145, 2 чертежа. То же. Отд. отт.— Б. м., б. г.— 27 с., 2 л. чертежи.
21. Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1888, т. 1.
22. Антонин, архимандрит. О древних христианских надписях в Афинах.— СПб., тип. имп. Акад. наук, 1874.— (2), 84 с., 26 л. ил.
23. Поездка в Вифанию.— ХЧ, 1862, т. 2, нояб., с. 660—701.— В конце текста: А.
24. Вифания.— ХЧ, 1863, ч. 1, март, с. 422—460; ч. 2, май, с. 67—124; июнь, с. 269—299; авг., с. 493—525.— В конце текста: А. А.
25. Заметки XII—XV века, относящиеся к крымскому городу Сугдее (Судаку), приписанные на греческом Синаксаре: [Греч. текст, пер., коммент.].— Записки Одесского общества истории и древностей, 1863, т. 5, с. 595—628.— В конце текста: Архимандрит Антонин. Константинополь. 18 сентября, 1861 г. В тексте: хронолог. список заметок на Синаксаре, сост. архим. Антонином, с. 625—628.
26. Из записок синайского богомольца.— ТКДА, 1871, т. 1, февр., с. 375—407; т. 2, апр., с. 68—104; т. 3, авг., с. 274—332; 1872, т. 2, май, с. 272—342; 1873, т. 1, март, с. 363—434; т. 3, сент., с. 324—400.— В конце текста: А. Имеется оттиск (см. [43]. № 59).
27. Антонин, архимандрит. Поездка в Румелию.— СПб.: тип. имп. Акад. наук, 1879.— (2), 376, III с., 8 л. ил.
28. Антонин, архимандрит. Из Румелии.— СПб.: тип. Акад. наук, 1886.— (4), 650, 2 с., XVIII л. ил.
29. Годовое общее собрание Православного Палестинского общества 21 мая 1894 года (Отчет).— Сообщения Православного Палестинского общества. СПб., 1894, июнь, с. 301—302.
30. Hoepfner N. Zur Forschungsgeschichte über die "Kiever Glagolitischen Blätter". 1. Zur Entdeckungsgeschichte der Handschrift.— Zeitschrift für Slavische Philologie. Bd. 21, 1951, H. 1, S. 39—63.
31. Розов Н. Н. Южнославянские рукописи Государственной Публичной библиотеки.— Труды Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Т. 5, Л., 1958, с. 110.
32. Розов Н. Н. Южнославянские рукописи Синайского монастыря.— Научные доклады высшей школы. Филологические науки, 1961, № 2, с. 131.
33. Гранстрем Е. Э. Греческая палеография в России.— В кн.: Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 2, Л., 1969, с. 128—129.
34. Слов'янські рукописи XI—XIV ст. у фондах відділу рукописів Центральної наукової бібліотеки Академії наук Української РСР (Огляд, опис, публікації). Склад М. В. Геппенер за участю М. П. Візирата та Й. В. Шубинського. Київ, 1969, с. 6 и сл.
35. Салмина М. А. Дневник архимандрита Антонина (Капустина).— Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. Т. 27, 1973, с. 420—430.
36. Фонкч Б. Л. Антонин Капустин как собиратель греческих рукописей.— Древнерусское искусство. Рукописная книга. Сб. третий. М., 1983, с. 368—379.
37. Еще о святителе Николае Мирликийском: [Пер. с греч. яз. по рукописи из б-ки Синайск. монастыря: «Жизнь, воспитание и чудеса преподобного Николая, епископа Мир».].— ТКДА, 1873, т. 4, дек., с. 241—288.— В конце текста: А.
38. Сообщения отца архимандрита Антонина: Извлечения из писем отца архимандрита Антонина.— Православный Палестинский сборник, 1884, т. 3, вып. 1. Рас-

копки на русском месте близ храма Воскресения в Иерусалиме, произведенные под руководством архимандрита Антонина, начальника Иерусалимской Духовной Миссии, с. 1—35.

39. О раскопках на русском месте в Иерусалиме.— Записки имп. Русского Археологического общества, т. 2, вып. 3 (новая серия), 1887, с. 182—186, 1 л. план.— В конце текста: Иерусалим, 12 марта 1886 г. То же. Отд. отт.— [СПб., 1887].—5 с, 1 л. план.

40. Пять дней на Святой Земле: Из записок поклонника.— ДЧ, 1866, янв., «Изв. и заметки», с. 1—36; февр., «Изв. и заметки», с. 69—96; март, «Изв. и заметки», с. 137—160; апр., «Изв. и заметки», с. 191—217.— В конце текста: А. А. Декабрь 1857 г. Ликодим.

То же под загл.: Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме, в 1857 году.— М.: тип. Ун-та, 1866.— 2, 113 с., 1 л. ил.— После загл.: А. А.

41. Венгеров С. А. Русские книги.— СПб., 1897, т. 1, с. 319.

42. Киприан, архимандрит. О. Антонин Капустин архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817—1894 гг.).— Белград, 1934.

43. [Пономарев С. И.] Памяти отца архимандрита Антонина.— ТКДА, 1894, т. 4, дек., с. 636—652.

---

## Публикации

Ю. П. АВБАКУМОВ,  
преподаватель Ленинградской  
Духовной Академии

### СОЧИНЕНИЕ ЮРИЯ КРИЖАНИЧА «БЕСЕДА О СУЕВЕРИИ» (Текст, перевод, комментарии)

Значительная часть сочинений Юрия Крижанича пока еще остается в рукописи и не имеет научного критического издания. К числу таких произведений относятся и «Беседа о суеверии» («О превержестве беседа») — сочинение, которое до сей поры не издавалось; настоящей публикацией оно впервые вводится в научный оборот.

Рукопись «Беседы о суеверии» хранится в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина в Москве и представляет собою тетрадь из 12 листов, вшитую в состав рукописного «Сборника драматических и других произведений XVIII в.»<sup>1</sup> (№ М 3348, лл. 159—170). У рукописи, по-видимому, было продолжение, написанное в другой тетради, но оно не сохранилось. Манускрипт является несомненным беловым автографом Крижанича.

Сочинение «Беседа о суеверии» направлено против тобольских раскольников и по содержанию тесно примыкает к другому сочинению Крижанича — «Обличению на Соловецкую челобитную»<sup>2</sup>, кое-где даже повторяя его в несколько сокращенном виде; подробнее взаимозависимость «Беседы» и «Обличения» выявлена в комментариях к переводу. «Беседа о суеверии» представляет собою ценный памятник по истории старообрядчества и противостарообрядческой полемики.

Датировать сочинение можно лишь приблизительно — около 1675 г., так как именно в это время было создано близкое к нему по содержанию «Обличение».

Впервые в научной литературе краткие сведения о рукописи и изложение содержания сочинения были даны в статье А. Л. Гольдберга «Неизвестное сочинение Юрия Крижанича «О превержестве беседа»» (Научный бюллетень ЛГУ, 1947, № 19, с. 47—51).

Текстологические принципы настоящего издания в целом соответствуют принципам, уже применявшимся в современной отечественной науке при публикации сочинений Крижанича «Политика» В. В. Зелениным и А. Л. Гольдбергом (М., Наука, 1965) и «О музыке» А. Л. Гольдбергом, Ю. П. Аввакумовым, А. С. Белоенко (Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ АН СССР, т. 38, с. 356—410). Существенное отличие настоящего сочинения от указанных выше состоит лишь в том, что «Беседа о суеверии» написана не латиницей (латинский язык и латинизированная «крижаника»<sup>3</sup>), а кириллическим письмом (кириллическая «крижаника»). Мы воспроизводим текст Крижанича средствами современного русского шрифта, что уже неоднократно делалось русскими издателями при публикации памятников древней кириллической письменности (см., например, Послания Нила Сорского, изданные Г. М. Прохоровым. — ТОДРЛ, т. 29, с. 136—143). В остальном орфография и пунктуация Крижанича сохранены с максимальной точностью; так, воспроизводятся: одиночные квадратные скобки, означающие у Крижанича конец цитаты; употребление Крижаничем заглавных букв для выделения наиболее важных слов в тексте; слитное написание отрицаний вместе со словом и т. д.

В публикации принята двойная нумерация листов рукописи: сначала дается порядковый номер листа в составе сборника, затем — номер страницы самого сочинения, проставленный Крижаничем в рукописи. Буквенный порядок текстологических примечаний (а, б, в и т. д.) начинается заново в каждой главе сочинения.

Публикация сопровождается переводом сочинения на современный русский язык и комментариями.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1903 г. М., 1904, с. 37—38.

<sup>2</sup> Ю. Крижанич. Собрание сочинений. Вып. 3. М., 1892, с. 83—164.

<sup>3</sup> Термин «крижаника» принят в международной науке для обозначения особого «всеславянского» языка, созданного самим Крижаничем (см.: J. Bozicevic. Križanica: A means toward multi-national federation. Dallas, 1972).

---

## // О ПРЕВЕРСТВЕ БЕСЕДА

Глава 1<sup>а</sup>

## б Что есть преверство б

Павель апостолъ пришед въ градъ Афины, и приведенъ предъ градские судии; рече къ ним: Мужие Афински по всему зрю яко въ вере блудяще есте. Проходяи бо и разглядая боги ваши, обретох и кумир, на немже и беаше написано, Неведо-мому богу.] Деян. гл. 17. строка 22. Аще бы днес апостол пришел въ сеи град, чаю тоже рекл бы. Мужие Тоболски, по всему вижу вас быти Преверливых и Лишноверних. Без раз-суженя бо веруете неведомим пророком, и учителем, о нихже неведат, от кого послани сут: и непоминаете слова Христова (: у Матф: гл: 24.) Мнози ложни пророци возстанут, и заведут многих] И ваши пророци веруют всякому неведоному духу: и непоминают слова Иоанова: Неверунте всякому духу, но изкушаите духи, аще сут от Бога] Или паче пророци ваши никакова духа невидет: но сами вымышляют пророчества: якоже о них прорекл ест Езекиил: Люто пророком прорицаю-щим от сердца своего, и в след духа своего, а отнюд неведя-щим], ли б невидящим ничесоже б.] А Иеремиа говорит: Ужас и чудеса // сотворишяся на земли: пророци пророчествоваша лжу, и священници плескаху руками, и людие мои возлюбиха такова.] И инде велия: Ложно пророци прорицают въ имя мое: непослах их, ни заповедах им, ни глаголах есм къ ним: виденя лжива, и угадание лестиво, и прелещение сердца сво-его прорицают вам.] И Иосна: Злобами своими возвеселиша царя, и лжами своими кнезя.]

Подобает знати, яко веровати без разсуженя всякому про-року, ест едина чяст Преверства: а Преверство ест лишна вера, греком и Григорию Богослову ефелотрискиа<sup>в</sup>: о неже подобает ведати, яко

Всяко г<sup>г</sup> Благонравие стоит въ средине г<sup>г</sup>: а Злонравие на кончинах и рубежах, и блудит по побочних стезах. Образец или прилика да будет. Дарливість<sup>в</sup> ест благонравие, и Дарлив словет он человек, иже рад долги поплащает, и рад милостину дает, и дари дарует где ест достойно. Дарливість убо ходит по среднем пути, и стоит въ мерности. А Скупост<sup>в</sup>, и Разсип-ност<sup>в</sup> сут две худоби<sup>д</sup>, яже блудет по странам, мимо правого пута. Якоже бо от всякого пута на две страни заблудитися

<sup>а</sup> Написано киноварью. <sup>б-б</sup> Написано киноварью. <sup>в</sup> Написано киноварью. <sup>г-г</sup> Под-черкнуто киноварью. <sup>д</sup> Над строкою приписано: злоби.

посл: 1  
гла: 4

гла: 13

гла: 5  
л. 159об/2

гла: 14

гла: 7  
Три пути  
во нравех

может: на десно и на лево: тако и от благонаравя две сут стези// на прегрешение, ° Скудность, и Избыткование °. Дарли- вост ходит по среднем пути: а Скупост блудит на лево по Скудности, скупец бо оскудно и недостатно дает, а Разсип- ност блудит на десно по Избыткованю, разсипник бо глупо разсипует свое имене.

л. 160/3

Такоже и Вера \* православная или Благочестие \* ест бла- гонравие, и имеет свою меру и свои пут средни: а окрест его по кончинам блудит двое злонравие, Невера <sup>в</sup> и Преверство <sup>в</sup>. Невера на лево по скудности, бо просто <sup>3</sup> разаряет чест Бо- жю; и сичево ест Поганство и ереси всякие. А Преверство блудит на десно по Избыткованю: бо вводит въ веру лишны непотребны страхи и законы: и почитает въ грех еже нит грех: и чтет Бога суетною и светцем непознаную честю: како- во бяше <sup>н</sup> Фарисейское преверство <sup>н</sup>. Неверовати тамо быти греха, где ест грех: то ест Невера или ерес. Веровати тамо быти грех, где нит греха: то ест Преверство: якоже Бисурма- не говорят, грех быти пити вино, и ясти свинину. Невера <sup>к</sup> убо: или поганство и ерес всякая: ест убавление правие вери: а Пре//верство ест прибавление къ вере, и лишна вера. А лишна вера, просто говорящ, ест невера: и фарисеи и всяки преверники, где мнят веру множити и крепити, тамо ю разаряют. Бес бо где неможет явно насеят Невери, тамо сеет Преверство: и обоим путем приводит люди къ едноиже про- пасти. И учитель некий написа, Аще из правого пута заблу- диши, единаково ти ест, хош на десно хош на лево пондеши, егда правый пут згубиль еси.]

Вера,  
невера,  
превер-  
ство

л. 160об/4

Иероним  
светын  
на Матф.  
главу 5  
н 6

## Глава 2

## а О Фарисейском преверстве а

Фарисеи все богочестие, и светост, и чистоту душную, по- читаху быти во внешних и поверховних неких обдержаниих, и въ лицемирю паче, неже въ любви Бога и искреннего, и въ душном покаяню да въ телесном страданю и терпеню.

1-е <sup>б</sup> преверство. У Луки въ гла: 11, Фарисей некий поди- вися, яко Иисус не прежде крестися первее обеда] сиречь, яко неумився седе къ столу обедовати. А господ рече къ нему: Нине вы Фарисеи внешнее стакана и блюда очищаете, внут- реннееже ваше полно ест грабленя и лукавства]// <sup>в</sup> И у Марка въ 7, да у Матф: въ 15 главе: <sup>в</sup> егда ученици Иисусови не- умивши рук ядаху, Фарисеи хуляху то дело: Фарисеи бо и вси Иудеи аще не трыше <sup>г</sup> умыют рук, неядят, держаше преданя старец: и от торжища пришедше аще непокуплются, неядят: и ина многа сут, яже прияшя держати, приданя старцев: по- груженя сткляницам, и чваном, и котлом, и одром. И для того

Неумився  
ясти

л. 161/5

с—е Написано киноварью. ж Обведено киноварью. з Приписано над строкой.  
н н Написано над строкой вместо зачеркнутого: Фарисейская ерес <sup>к</sup> Написано  
вместо зачеркнутого: Неверство.

а—а Написано киноварью. б Написано киноварью. в—в Приписано на верхнем  
поле вместо зачеркнутого: И г Над строкою киноварью приписано: часто.

впрашаху, Почто ученици твои престапают преданя старец? неумывають бо рук, егда хлеб ядят? А Христос им отвеща: Почто и вы престапаете заповед Божю, за предание ваша? Лицемири, добро пророчествова о вас Исаиа, Сии людие устами мя чтут, сердцеже их далече ест от мене. Всуе<sup>д</sup> мя чтут, учаше учения и заповеди чловечески: крещеня чваном и сткляницам, и ина подобна многа такова творите.] И призвав вес народ учаше их, яко ничтоже нит извони чловека входяще въ чловека, еже бы могло его осквернити: но еже изходит из чловека, то ест еже сквернит его. Понеже де, из сердца изходят зли помышления, и всяки грехи и беззаконя. А о Фарисеех рече: Оставьте их, // вожди сут слепи слепцем.] Бисурмани днес тоеже преверство держят, и мнят частим купанием и умыванием очищатися от грехов.

л. 161об/6

Части съ грешники

2-е<sup>д</sup> преверство: яко вменияху въ грех ясти и пити съ грешники: и съ неверними: и впрашаху, Почто съ митари и с грешники учитель ваш яст и пиет? (: У Мат: гла: 9. У Мар: гл: 2. У Лу: гл: 5:) Иисус же рече им: Нетребуют здрави врача, но болящии] И у Луки въ гла: 7, егда бяше пришла жена грешница, и миром мазаше ноги Иисусови, фарисеин глаголаше въ себе, Сей аще бы был пророк, ведал бы какова жена прикасается ему, яко грешница ест. Иисус же его зато обличи.

А Павел учит сице (: ко Кор: посл: 1. гла: 5:) Писах вам непримешатися<sup>е</sup> блудником: и не точю<sup>ж</sup> блудником мира сего, и лихоимцем, и прочим, понеже должни есте убо от мира сего изити. Нинеже писах вам, аще некии брат именуем, будет блудник, или лихоимец, и прочая: съ таковими ниже ясти.] <sup>з</sup>Превод тои ест худ: въ греческом бо сице стоит<sup>з</sup>. Писал вам есм, неприобщатися къ блудником, и то не весма<sup>и</sup> къ сего мира блудником, и// лихоимцем: и прочим беззаконником: таковим бо делом нужна бы вам была из сего мира изити. Нинеже писал вам есм, да неприобщаетеся, аще кто нарицаеся братом, будит блудник, лихоимец, идолослужитель, хулник, пьянец, хищник: с таковим да и хлеба неясте. Что бо мне ведется судити о внешних? Не о внутренних ли вы судите? а внешних Бог судит.]

л. 162/7

л) Въ субботу стират класие л)

3-е<sup>к</sup> преверство: Иисус идяше въ субботу чрез сеяня: и ученици торгоаху класие и ядыху, стирающе руками. А Фарисеи реша, Что творите, егоже недостойт творити въ субботу. И отвеща им Иисус, яко Давид и съ товарищи, бывши гладни, ядоша хлеби олтарние, ихже недостояше ясти иним, неже единым ереом. И рече, Субота чловека ради сотворена бе<sup>м</sup>, а не чловек субботы ради.] Лука въ гл: 6. Мар: въ гла: 2. Матф: въ гла: 22.

л) Въ субботу оздравляти л)

4-е<sup>к</sup> преверство: Христос бяше ослободил некую жену от беса: и стареншина собору гневаяся нато, веляше къ народу,

<sup>д</sup> Написано киноварью. <sup>е</sup> Над строкою приписано: неприобщатися <sup>ж</sup> Обведено киноварью. <sup>з</sup>—<sup>з</sup> Написано киноварью. <sup>и</sup> Написано киноварью; над строкою киноварью приписано: пантос <sup>к</sup> Написано киноварью. <sup>л</sup>—<sup>л</sup> Написано киноварью. <sup>м</sup> Написано после зачеркнутого: быст.



1-е<sup>б</sup>. За ерес почитают <sup>г</sup> исправление пеня <sup>г</sup> церковного.

2-е<sup>б</sup>. За грех почитают <sup>г</sup> ясти съ некрещеними <sup>г</sup>.

3-е<sup>б</sup>. За грехже <sup>г</sup> клечати на коленех <sup>г</sup> при молитве бо-  
жией.

4-е<sup>д</sup>. Въ честного <sup>е</sup> Креста изображеню <sup>е</sup> вымышляют спо-  
ри: и прочая.

ж) О хуле ж)

О сех убо хошу вам кратко сказание сотворити.

А что мене недостойного пастиря нарицают еретиком, и въ том тишуся словом Христовим, идеже велит <sup>з</sup>: нест ученик над учителем своим, ниже раб <sup>н</sup> над господином своим <sup>н</sup>. Аще господина дому велзевула нарекоша: колми паче домашних его? <sup>л</sup> Матф. 10.

Павел ко Галатом (: въ гла: 1 :) пишет: Аще мы, или ангел съ небесе благовестит паче, неже благовестихом вам, анафема да ест. <sup>л</sup> И потому вы добро молвите, я архиепископа еретика неподобае послушати. А при тому еднакоже послушаете тех, иже паче благовестет, неже Павел благовестил ест: и учят супротивно учению павлову.

л 164/11

Павел бо учит сице: Аще христянин будет позван от некрещеного ясти хлеба, да идет, и да яст все еже предложитя ему. А ваши про//роци молвят, яко посада для того згорела, что людие съ некрещеними хлеб ядали. То уже паче учения павлова.

Аще бы вам я или ангел съ небесе проповедал чтонибуд, ежеб супротивно было учению апостолскому, и светих вселенских соборов, и просто молвящ вере православной благочестивои: тогда доброб вы сотворили непослушая такова учения. Нинеже я вам ничесо супротивного благочестю непринесел есм: но принесел есм Книги пеня церковного съ исправлением преводом печатаны: въ нихже нит ничтоже супротивно православной вере и благочестю. А штоб вы могли то разумети, и познати: надобно ест вам слышати, и я должен есм вам сказати: Что то ест Православие и Благочестие, и въ чем и на чем стоит единая праведная христянская вера. Помоли-теся господу, штоб вам и я могл на кратко и явно сказат, и выб могли выразумети, что ест вера православная: и тогда мощно вам будет разсудити, что ест нечестиво, и кое учение еретическо.//

л. 164об/12

<sup>к</sup> Что ест Православие или Благочестие? <sup>к</sup>

Матф. 22

На сие спрашание, Что ест Православия вера, первый ответ дает сам господ Иисус Христос, и молвит: <sup>л</sup> Люби Бога, и люби искренего <sup>л</sup>: на сей заповеди висит вес закон и все пророчество: <sup>л</sup> и сие ест основание вере христянской. Кто бо Бога любит из всего сердца, тои заповеди его обдержает, и покаянием и всяким тружанием усилуется быти угодник гос-

<sup>г</sup>—<sup>г</sup> Подчеркнуто киноварью. <sup>д</sup> Написано киноварью. <sup>е</sup>—<sup>е</sup> Подчеркнуто киноварью. <sup>ж</sup>—<sup>ж</sup> Написано киноварью. <sup>з</sup> Над строкою приписано: молвит <sup>н</sup>—<sup>н</sup> Над строкою киноварью приписано: над господина своего

<sup>к</sup>—<sup>к</sup> Написано киноварью. <sup>л</sup>—<sup>л</sup> Подчеркнуто киноварью.

подень. И кто любит искренего своего яко самого себе, тои его ничимже необижает, но паче всяко добро ему сотворяет.

Второй ответ на тоеже спрашание дает Павел апостол и на ширше излагает и объясняет словеса Господня: идеже (: къ Титу въ главе 2 :) пишет сице: Иавися благодат божя, спасителна всем человеком, наказующа нас: да отвергшеса Нечестиа<sup>м</sup>, и мирских похотей, «Целомудрено», и Праведно, и Благоверно<sup>о</sup> поживем въ нинешнем веце: ждуще блаженаго упованя и явленя славы великаго Бога и Спаса нашего Исус Христа.]

Семи словесми указывает нам апостол пут къ вечной славе Божией и къ царству небесному: // и наказует первое, Да отвержемся<sup>н</sup> Нечестиа и мирских похотей: Второе, <sup>р</sup>да хвaтимся и держимся благочестя, сиречь <sup>р</sup>да живем Целомудрено, Праведно, и Благоверно.

Внемлите и пометите добро: яко свети отци православную веру нарицали благочестием<sup>с</sup>: и правоверних Благочестивими<sup>с</sup>: а поганство и ерес всякую зовем Нечестием<sup>с</sup>: и неверних нечестивими<sup>с</sup>. Спрашаю для чего тако назвали свети отци? Ведаите для того, яко всякий поганин и еретик ест нечестив потому, что неотдает чести Богу: понеже или совсем отрицается Бога правого, якоже кумирслужители: или по чясти ущербляет чест божю, якоже Арий, иже Сина непочиташе за Бога: и Духоборци, иже безчестили Светого Духа: и Евтихиане, иже безчестиша пречистую богородицу, нехотя ея нарицати Богородицею: и Иконоборци, иже непочитали светих икон: и нинешни еретики Лутри сут нечестиви, и для того что нечестят светих икон, и потому что отметають житие безбрачное, и иноческий чын, и пост, и всякое тружание и страдание телесное: и тем чест // божю ущербляют и уменьшают. Бог бо пост, и безбрачное житие, и всяко тружание приемлет въ чест: и людие трудом и терпением бывають божии угодники. Сице вы пречтите всие ереси, о нихже помет ест въ правилех светих соборов: и у светого отца преподобного Епифания Кипрского, читается блиско ста ересей: иже прокляти быша от светих отец. И пометите что говорю: Во всякой из тех ересей сисчется коениест Нечестие, или Безчестие, или чести ущербление. <sup>т</sup>И без Нечестя и Безчестиа ниет была, и неможет быти ерес<sup>т</sup>.

Потому убо, аще въ книгах новопечатных сисчется коенибуд Безчестие, Нечестие, или чести Божие ущербление: тогда достойно можете рещи, и яже сам съ вами реку, яко тие книги сут еретически. Ащели несисчется въ них безчестие: иното хула велика ест потваряти оны ересю.

Помените опет, яко Павел приказует отверщися Нечестя: и приятися Благочестя: и показует что ест Благочестие, мол-

к) Целомудрено  
Праведно  
Благочестиво к)

л. 165/13

к) Благочестие  
Нечестие к)

л. 165об/14

у) Главный  
наук у)

Изложение

<sup>м</sup> Написано киноварью. <sup>к</sup>—<sup>к</sup> Написано киноварью. <sup>н</sup> Над строкою трезво <sup>о</sup> Над строкою приписано: благочестиво <sup>п</sup> Написано над строкою черкнутого: отречемся <sup>р</sup>—<sup>р</sup> Написано над строкою. <sup>с</sup> Подчеркнуто <sup>т</sup>—<sup>т</sup> Подчеркнуто киноварью. <sup>у</sup>—<sup>у</sup> Написано киноварью.

приписано:  
вместо за-  
киноварью.

л. 166/15

вящ, Да ꙗ целоумдрено, праведно и благоверно ꙗ живем. Изложенне // сех словес ест сицево.

Трое деяние может человек творити: Первое, еже остане при человеку, и ꙗ непростирается дале ꙗ: якоже постити, ясти, бдети, спати. И о сех Павел велит, да сицева деяня будут Целоумдрена: сиречь, съ трезвостю, чистотою, и со срамом и разумом сотворена.

Второе деяние ест, еже Ф обращается и творится къ иним людем Ф: якоже ест торгование, служение, работание, владение, и прочая. И сицева велит Павел да творятся Праведно: сиречь, съ правдою и милосердием, а не съ лукавством, ни съ обидою.

Третье деяние ест, еже Ф обращается къ Богу Ф, и ко всяким божним вещем: якоже молитва, въ церков хождение, поновление, и прочая. И сицева велит Павел да будут творена Благоверно: сиречь съ верою и великою честю, и да отдается должная чест Богу, и светим угодником его, и наместником его, царю и всяким властем духовним и мирским.

л. 166об/16

Сие убо ест Благодестие, и отвержение нечестия, // Да сами во своем животе живем целоумдрено: сиречь трезво чисто х и разумно, въ тружанию и тела покаряню. Да ко всем праведно, и милостиво, и любезно. Да ко Богу и божним вещем живем благодестиво, или благоговеино. А иже чтонибуд от тех статей делом своим разорит: той словоет грешник. А иже учит своим учением чтонибуд от тех разаряти, той словоет Нечестив, и еретик, понеже разаряет чест божию. Заключение убо и опет говорю, аще кто неразаряет чести божие, той нит еретик: и Ф Без нечестия или безбезчестия неможет быти ерес Ф. Нинеже да рассмотрим о спорних статих.

## Глава 4

### <sup>а</sup> О церковном пеню <sup>а</sup>

а) Вера  
уставы а)

Нови учителя презелно блудет въ том, что нетворят различения между Верою<sup>б</sup>, и между уставами<sup>б</sup> церковними, о пеню и иних службах церковних. И потому, якоже в Вере нит волно ниединому человеку, ни ангелом, ничесоже пременити: такоже они учят, и в Пеню церковном небыти волно патриархом и церковним собором ничесоже поправити ни полепшити. И аще где прибавится единая Алилуиа, то почитают за ерес и за велико // нечестие. И приводит слово Златоустово, где (: на послание Галатское, въ главе 1, въ зачале 199, на листе 1475 :) пишет сице: Благовещение<sup>в</sup> превратиша иже и мало что понавляют<sup>г</sup>.] и таможе: Во вере и мало что изменяющим, анафема.] и неразумеют, яко Златоуст о вере говорит, не об уставах служебних.

л. 167/17

Ф—Ф Подчеркнуто киноварью. х Приписано над строкой.

а—а Написано киноварью. б Написано киноварью. в Над строкой приписано: Благовествование г Над строкой приписано: новосекуше.

Подобает убо ведати: яко Вера ест Божие слово: и потому ест едина, вечна, непременна: якоже и истина Божя ест непременна. А пенне церковное, и поклонн, суг уставн пастиров церковних: иже могут быти и кратши и должши: и из строиних могут сотворитися строинейши.

Павел бо апостол (: къ Ефесеом въ главе 5 :) напминает хрестяны славити бога в пенних и песнех духовних. А еднакоже нест въ церкве инединне песни, ни ирмоса единого, егоже бы сложил или списал был Павел, или иный апостол: но всеи песни диховние<sup>д</sup> сложиша<sup>е</sup> пастирн церковни, и ниини мужие боголюбиви. И не въ един год ест списано пенне церковное въ греческомъ языку: но состалено ест от многих светителей и учителей, иже живяху неколико сот лет еднн после другого.

Иоан бо Дамаскин, иже списа многи песни церковние, живяше въ деветомъ веку, или девет сот лет // последи Христова распята: а Стефан Богослов песнописец<sup>е</sup> еще познее. А еже болше ест, ведаите яко съ четири ста лет церков Христова неимеаше ниинх литургий кроме апостолских, а наипаче везде служяху литоргию Иакова апостола. А еднакоже Василий Великий дерзал ест пременити, и иную литоргию списати, въ трое должшу от Иаковли. А после Василиа Иоан Златоуст (: о немже вы молвите, яко запрещает прибавити Алилууу :) пременил ест литоргию Василиеву, инде прибавляя, инде убавляя: и церков святая приняла ест тие 2 литоргии, и нине тех дву литургий везде уживаем: а Иакова апостола литоргии никто неслужит.

л. 167об/18

А Русская церков тоию вчера и пред вчером учала ест книги печатати: и где въ старих преводех обрелося ест что быти глухо или нестроино преведено, тамо пастирн церковни судиша добро быти, да изправится оскудно преведение. А ваши учителя вопят то быти велику ерес: и четвертую Алилууу молвят быти разорение всего Богочестна, и хрестиянства. Праведни слепи фарисеи, иже комаря прецежают.

И на укреплениа своего преверства и лицемирая приведет молитву крещенскую: Да неснидет съ крещашимся // молим тебе, дух лукавый: но ты владико всех покажи воду сню очищение плоти и духа.] и въ сей статие показывают и глупство, и лукавство свое.

л. 168/19

\* Глупство въ том: что молвят зде быти чаровничское беспоклонение, и взивание сатани: и того на ум невозмут, аще бы тако было, яко по Словенского языка свонству нестоялобы тамо Дух<sup>з</sup>, но Душе<sup>з</sup> лукавый. \* А Лукавство<sup>ж</sup> являют в сем, что нехотят ведати о том что напреди и назади стоит: но съ лукавством стоят упорно над едними семи словесми, молим тебе, дух лукавый. И неразлучают сех словес точкою, яко подобает разлучити: и после \* Молим тебе \*

<sup>д</sup> Так написано в рукописи. <sup>е</sup> Написано над строкой. <sup>ж-ж</sup> Подчеркнуто кинуварью. <sup>з</sup> Подчеркнуто кинуварью.

точку написати, или умом разумети. Но силою влекут писмо на свой лукавый разум: якоже вси еретики обыкоша творити. И наобразец, древи творяху Ариани: иже евангелие Иоаново превращаху сиче: идеже писано ест, \* И слово бе у бога, и бог бе слово, се бе изкони у бога \*.] Они нехотяще слова и сина божя изповедат быти правим богом: сиче превращаху писмо, и точку преставляху: \* И слово бе у бога, и бог бе, слово се бе изкони у бога \*.] //

л. 168о6/20

## Глава 5

## а О житю и яденю съ некрещеними а

Заводники ваши вменяют в грех огня небесного и потопа достоен, ясти хлеб с некрещеними.

А Павел (: ко Коринфом посл: 1, гла: 7 :) велит: Аще христианин имеет жену некрещену, да не<sup>б</sup> оставит ея: и аще жена имеет мужа некрещеного, да неоставит его.] И таможе (: въ гла: 10:) велит: Все еже на торжищи продается ядите, ничтоже сумняшесе за совест. Ащели кто от неверних призывает вы, и хотите ити, все предлагаемое вам ядите, ничтоже сумняшесе за совест. Ащели кто вам речет, Се идолом жертвено ест, неядите: за оного поведавшего, и за совест: Совестже глаголю не свою, но другого.] Сиречь, аще кто недовольно научен, виделбы вас идоложертвенное мясо ясти, и понепщалбы яко тем вы хотите идолы почитати: для таковы соблазны, неядите.

Заводницы еще замет приносят, и противятся, молвяще: Тогда при царех поганских, и въ работе поганской Павел благославляше ясти съ поганми; нинеше при царех благочестивих то уже нелет ест, и неведется.

л. 169/21

в Ответ нато<sup>в</sup>. Некая дела или деяня сут преповедана // понеже грешна: а некая грешна, понеже преповедана. Сиречь некая дела имеют въ себе злобу и грех поестеству, и всегда сут грешна, хош будут преповедана, хош не преповедана: якоже ест Прелюбодейти, Упитися, Украсти, Убити, и сичева. И сичева въ ниедино време ни место немогут быти без греха: и Павел тех ни при поганех, и никакоже неблагославляет.

Некаяже дела сами въ себе неимеют греха, но токмо тем бывають гришна, аще сут въ законе преповедана: якоже въ старом законе проповедано бяше ясти Свинину, и многие иние ястви: а въ новом ничтоже не преповедается, кроме Удувления и Крова.

А ясти съ некрещеними нит преповедано въ новом законе, якоже ни въ старом не бяше преповедано ясти съ необрезаними: но точю фарисеи то вменяху въ грех, по своем преверстве. // Павел убо показует въ том небыти греха, и благославляет таково дело. Ипотому ведомо ест, яко ясти съ неверними ест деяние, еже само въ себе неимеет греха, аще не будет

л. 169о6/22

ж—ж Подчеркнуто киноварью.

а—а Написано киноварью. б Написано над строкой. в—в Написано киноварью.

преповедано: и тогда точно может быть грешно, аще будет преповедано или заказано.

Подобает убо показати кое правило вселенских соборов, где бы заказано было ясти съ некрещенными, и тогда то дело вменяти въ грех. Ащели такова правила нит, то и греха въ том нит.

Петр апостол къ таковим фарисенским законоставцем молвит сице: Что изкушаете Бога, возложите иго<sup>г</sup> на вы учеником, егоже ни отци наши ни мы возмогохом понести?] Деян: ап: гл: 15. А Павел: Дабы отсечени были развращающи вас: вы бо на свободу звани есте: точно да не свобода ваша въ вину плоти будет<sup>а</sup>: нолюбовю работаите друг другу] Къ Галат: 5.

## Глава

### <sup>а</sup> О клечаню на коленех <sup>а</sup>

1. Кленуся собою, яко мне поклонится всяко колено: // л. 170/23  
глаголет господ.] Исаиа въ гла: 45, кампси<sup>б</sup>, склонится, свинется.

2<sup>б</sup>. Писано бо ест, живу аз глаголет Господ, яко мне поклонится всяко колено.] Къ Римл: гл: 14. кампси<sup>б</sup>

3<sup>б</sup>. Да о имени Иисусове всяко колено поклонится.] Къ Филиппис: гл: 2. кампси<sup>б</sup>

4<sup>б</sup>. Даниил въ три времена дне прекланяше колени свои, и моляшеса пред Богом.] Дан: гл: 6.

5<sup>б</sup>. И быст яко сконча Соломон молитву, возра от лица олтаря Господня, и паки поклонися на колену своею, и руце возде на небо.] Царств кн. 3. гл. 8.

А въ латинском светого Иеронима преводу стоит писано: Ободвема ногами клечаше на земле, и руци баше воздвигел къ небу.]

6<sup>в</sup>. Приступи къ нему человек кланяяся ему, и глаголя, Господи помилуй сина моего.] Матф: гл: 6. Гонипетон<sup>в</sup> на колена падающ, поклекающ, клечящ пред ним.

7<sup>в</sup>. Прииде къ нему прокажен, моля его, и на колену падая пред ним.] Гонипетон<sup>в</sup>

8<sup>в</sup>. Притек некий и поклонся на колену, въпрашаше, что сотворю, да живот вечныи наследствую?] Гонипетон<sup>в</sup>

9<sup>в</sup>. Воиниже плеваху нань, и преггибающе колена покланяхуся ему.] Мар: гл: 15. <sup>г</sup>Тифентес та гоната<sup>г</sup> покладающи колена. //

10<sup>в</sup>. В Иоие Петр пришед въ избу, и преклон колена помолися, и обрящя къ телу рече, Тавифа возстани.] Деян: гл: 9. <sup>г</sup>Феис та гоната<sup>г</sup>, Поклад колена. // л. 170б/24

11<sup>в</sup>. Павел хотящ из Милита отити въ Иерусалим: преклон колени свои со всеми помолися.] Деян: 20. <sup>г</sup>Феис та гоната<sup>г</sup>.

<sup>г</sup> Над строкою приписано: нареч. д Написано киноварью.

<sup>а</sup>—а Написано киноварью. <sup>б</sup> Написано киноварью. <sup>в</sup> Написано киноварью.

г—г Написано киноварью.

12<sup>в</sup>. Павел идяше из Тира на корабль, и вси христиане провожаху его из града: И преклон колена при мори поклонихомся.] Деян. гл: 21. <sup>г</sup>Фентес та гоната<sup>г</sup> покладше колена, просивхомефа<sup>в</sup> моляхомся Богу

13<sup>в</sup>. Преклон же колени Стефан возопи гласом велием.] Де: гл. 7

14<sup>в</sup>. Сегоради прекланяю колени мои къ Богу.] Къ Ефес. гл: 3. кампто<sup>в</sup> скланяю

15<sup>в</sup>. И сам спаситель мира, отступи от них, и поклон колене моляшеся.] Лук: 22. <sup>г</sup>Феис та гоната<sup>г</sup>, поклад колена

16<sup>в</sup>. А въ патерикех чтется о некоем светом отце, яко въ пещере своей многа лета посмерти пребываше клечящ на коленех, руки къ небу воздвигши.

И въ них книгах церковних ирмоси молвят прекланяя колена молюся.

17<sup>в</sup>. А въ книге о вере православной, на листе 119, написано ест, Яко светыи Андреи архиепископ кесариинский написа, Яко и нине знати ест на мраморе коленопоклонение, идеже Пречистая Богородица моляшеся Богу.] //

## БЕСЕДА О СУЕВЕРИИ<sup>1</sup>

### Глава 1

#### Что такое суеверие<sup>2</sup>

Апостол Павел, придя в город Афины и будучи приведен к судьям города, сказал им: «Мужи Афинские!<sup>3</sup> По всему вижу я, что в вере вы заблуждаетесь<sup>4</sup>. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: «Неведомому Богу» (Деян., гл. 17, стих 22). Если бы сегодня апостол пришел в наш город<sup>5</sup>, думаю, он сказал бы то же самое. Мужжи Тобольские, по всему вижу я, что вы суеверны и слишком доверчивы! Ибо без рассуждения верите вы неведомым пророкам и учителям, которые неизвестно от кого посланы, и не помните слов Христовых (у Матф., гл. 24): «Многие лжепророки восстанут, и прельстят многих»<sup>6</sup>. А ваши пророки верят всякому неведомому духу и не помнят слов Иоанна: «Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они»<sup>7</sup>. Или, скорее всего, пророки ваши никакого духа не видят, но сами вымышляют пророчества, как сказал о них Иезекииль: «Горе пророкам, прорицающим от сердца своего, которые водятся духом своим, и не ведают, или не видят ничего»<sup>8</sup>. А Иеремия говорит: «Ужасное и изумительное совершается на земле: пророки пророчествуют ложь, и священники рукоплещут, и народ Мой возлюбил это»<sup>9</sup>. И еще в другом месте: «Пророки пророчествуют ложное именем Моим: Я не посылал их, и не давал им повеления, и не говорил к ним; они возвещают вам видения ложные, и гада-

Посл. 1,  
гл. 4

Гл. 13

Гл. 5

Гл. 14

<sup>г-г</sup> Написано киноварью. <sup>в</sup> Написано киноварью.

ния пустые, и мечты сердца своего»<sup>10</sup>. И Осия: «Злодейством своим они увеселяют царя, и обманами своими — князя»<sup>11</sup>.

Следует знать, что верить без рассуждения всякому про- року — это одна из сторон суеверия; а суеверие — это суетная вера, по-гречески и у Григория Богослова — εὐθελοφρησμεῖα<sup>12</sup>, о которой подобает знать следующее.

Всякое *благодравие находится в середине*, а злонравие — на границах и рубежах и блуждает окольными путями. Вот образец, или пример. *Щедрость* — это благодравие, и щедрым зовется тот человек, который с готовностью прощает долги, и с готовностью милостыню дает, и дары дарует там, где достойно. Итак, щедрость ходит по среднему пути и состоит в умеренности. А скупость и расточительность — это две крайности, которые блуждают по сторонам от правого пути. Ибо так же, как от всякого пути можно заблудиться на две стороны: направо и налево, так и от благодравия есть два пути ко греху: скудость и излишество<sup>13</sup>. Щедрость ходит по среднему пути; скупость блуждает слева из-за скудости, ибо скупец дает скудно и недостаточно; а расточительность блуждает справа из-за излишества, ибо расточительный человек глупо расточает свое имущество.

Так же и вера православная (или благочестие) — это благодравие и имеет свою меру и свой средний путь; а по сторонам от него блуждают два [вида]<sup>14</sup> злонравия: неверие и суеверие. Неверие — слева из-за скудости, ибо оно вообще не воздает Богу должного почитания; таково язычество и всякие ереси. А суеверие блуждает справа из-за излишества, ибо оно вводит в веру лишние ненужные предписания и законы, считая грехом то, в чем нет греха, и воздает Богу суетное и неизвестное святым почитание; таково было суеверие фарисеев. Не считать грехом то, в чем есть грех, — это неверие, или ересь. Считать же грехом то, в чем нет греха, — это суеверие. Так, мусульмане говорят, что пить вино и есть свинину — грех. Итак, неверие (или язычество и любая ересь) — это умаление истинной веры; а суеверие — прибавление к вере, суетная вера. А суетная вера, собственно говоря, есть неверие: и фарисеи, и все суеверные люди разоряют веру там, где мнят, что ее умножают и укрепляют. Ведь диавол сеет суеверие там, где не может явно посеять неверие; и обоими путями приводит людей к одной и той же пропасти. А один из учителей [Церкви] написал: «Если ты сойдешь с правого пути, безразлично, пойдешь ли ты направо, или налево, раз ты утратил правый путь»<sup>15</sup>.

Гл. 7

Три нрав-  
ственных  
путиВера,  
неверие,  
суевериеСвятой  
Иероним,  
на Матф.  
главу 5  
п 6

## Глава 2

## О суеврии фарисеев

Фарисеи считали, что все богопочитание, и святость, и чистота души состоит в соблюдении неких внешних и поверхностных предписаний, и более в лицемерии, нежели в любви

к Богу и к ближнему, в душевном покаянии и в телесном страдании и терпении.

Есть, не  
умывшись

1-е суеверие<sup>16</sup>. У Луки, в главе 11: Один фарисей удивился, что Иисус «не прежде крестится первее обеда»<sup>17</sup>, то есть, что, не умывшись, сел к столу обедать. Господь же сказал ему: «Ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства»<sup>18</sup>. И у Марка в 7, и у Матф. в 15 главе: Когда ученики Иисуса ели, не умыв рук, фарисеи укоряли их за это; ибо фарисеи и все иудеи, держась предания старцев, не едят, не умыв тщательно рук, и придя с торгова не едят не омывшись. Есть и многие другие предания старцев, которых они приняли держаться; омовение чаш, кружек, котлов и скамей. И потому они спрашивали: «Зачем ученики Твои преступают предания старцев, ибо не умывают рук своих, когда едят хлеб?» А Христос им отвечал: «Зачем и вы преступаете заповедь Божию, ради предания вашего? Лицемеры! Хорошо пророчествовал о вас Исаия: «Эти люди чтут Меня устами, сердце же их далеко от Меня. Все уе чтут Меня, уча учениям и заповедям человеческим». Ибо вы совершаете омовение кружек и чаш, и многое другое подобное»<sup>19</sup>. И, призвав весь народ, учил их, что ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из человека, то оскверняет его. Ибо из сердца исходят злые помыслы, и всякие грехи и беззакония. А о фарисеях Он сказал: «Оставьте их; они — слепые вожди слепых»<sup>20</sup>. Мусульмане сейчас придерживаются того же суеверия и считают, что частым купанием и омовением они очищаются от грехов.

Есть  
вместе  
с грешни-  
ками

2-е суеверие. [Фарисеи] считали грехом есть и пить вместе с грешниками и с неверными и спрашивали: «Для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и с грешниками?» (у Матф., гл. 9; у Марка, гл. 2; у Луки, гл. 5). Иисус же сказал им: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные»<sup>21</sup>. И у Луки в гл. 7, когда пришла женщина грешница и мазала миром ноги Иисуса, фарисей говорил сам в себе: «Если бы Он был пророк, то знал бы, какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница». Иисус же обличил его за это<sup>22</sup>.

А Павел учит так (к Коринфянам посл. 1, гл. 5): «Я писал вам не сообщаться с блудниками; и не только с блудниками мира сего, и лихоимцами, и прочими, ибо вы должны выйти из мира сего. Но я писал вам, что, если кто, называясь братом, остается блудником, или лихоимцем, и прочее, с таким даже и не есть вместе». Этот перевод неверен, потому что в греческом [тексте] написано так: «Я писал вам не сообщаться с блудниками, но не вообще (πᾶσι) с блудниками мира сего, и лихоимцами, и прочими незаконными людьми; ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира сего. Но я писал вам не сообщаться с тем, кто, называясь братом, остается блудником, лихоимцем, идолослужителем, злоречивым, пьяницей, хищником: с таким даже и

хлеба не есть вместе. Ибо что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог»<sup>23</sup>.

3-е суеврие. Иисус проходил в субботу засеянными полями, и ученики [Его] вырывали колосья и ели, растирая руками. А фарисеи сказали: «Зачем вы делаете то, чего не следует делать в субботу?» И отвечал им Иисус, что Давид и бывшие с ним, будучи голодны, ели хлебы предложения, которых не должно было есть никому, кроме священников. И сказал: «Суббота для человека сотворена, а не человек для субботы» (Лука в гл. 6, Марк в гл. 2, Матф. в гл. 22)<sup>24</sup>.

В субботу  
растирать  
колосья

4-е суеврие. Христос освободил одну женщину от беса, и начальник синагоги, гневаясь на это, велел народу, чтобы не приходили к Иисусу для исцеления в субботу, но в другие дни. А Он отвечал им: «Лицемеры! Не отвязывает ли каждый из вас вола или осла своего от яслей в субботу, и не ведет ли его к воде [поить]? А эту дочь Авраамову, которую связал сатана, не надлежало ли освободить в субботу?» (Лука в гл. 13)<sup>25</sup>. И у Луки в гл. 6: Когда Иисус исцелил человека, имеющего сухую руку, фарисеи пришли в бешенство и говорили между собою, что бы им сделать с Иисусом<sup>26</sup>.

В субботу  
исцелять

5-е суеврие. Фарисеи учили, что если кто присягнет или поклянется храмом, то ничего, а если кто поклянется золотом храма, то повинен и должен платить. А Господь сказал им: «Безумные и слепые! Что больше: золото или храм, освящающий золото? Итак, тот, кто клянется храмом, клянется им, и Тем, Кто Живет в нем, то есть Богом» (Матф., гл. 26)<sup>27</sup>.

О клятве

6-е суеврие и заблуждение фарисеев — это лицемерие, за которое Христос сурово их порицает (у Луки в 11, и у Матфея в 23 главе), и много раз повторяет такие слова: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что налагаете на людей бремена неудоносимые, а сами и одним перстом не прикасаетесь к бременам. Горе вам, лицемеры, что даёте десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, и милость, и веру. Сие надлежало делать, и того не оставлять. Вожди слепые, вы оцеживаете комара (если упадет в питьё), а верблюда поглощаете», и прочее<sup>28</sup>. А у Луки в 20 главе повелевает: «Остерегайтесь книжников, любящих приветствия в народных собраниях, и председания в синагогах, и преждезванья на вечерах (или пиршествах), которые «снимают дома вдовиц и виною далече молятся», то есть обьедают вдов, лицемерно творя долги емолебны»<sup>29</sup>.

Лицемерие

### Глава 3

#### О суеврии Тобольских учителей и пророков

Фарисеи считали грехом:

1. Есть или пить, не умыв рук. Пить из невымытой чаши. Спать на невымытой скамье.

2. Есть вместе с мытарями, с грешниками и с необрезанными.

3. В субботу растирать колосья и есть зёрна.

4. В субботу исцелять больных.

5. Меньшую клятву считали большей, бóльшую ставили ни во что.

6. Строго соблюдали меньшие заповеди закона, давали десятину с мелких злаков, а бóльшие заповеди презирали.

А нынешние учителя и пророки, которые вас прельщают,

1-е. Считают ересью *исправление пения* церковного.

2-е. Считают грехом *есть вместе с некрещеными*.

3-е. Грехом же — *стоять на коленях* при молитве Божией.

4-е. Измышляют споры об *изображении честного Креста*, и прочее.

Итак, об этих вещах я и хочу вам кратко рассказать<sup>30</sup>,

О хуле А что меня, недостойного пастыря, называют еретиком, и в том утешаюсь я словом Христовым, где Он говорит: «Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего. Если господина дома назвали веельзевулом, не тем ли более домашних его?» (Матф. 10)<sup>31</sup>.

Павел к Галатам (в гл. 1) пишет: «Если мы или ангел с неба благовествует не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема»<sup>32</sup>. И потому вы правильно говорите, что архиепископа еретика не подобает слушаться. А притом, однако, вы слушаете тех, которые иначе благовествуют, нежели Павел благовествовал, и учат противно учению Павлову.

Ибо Павел учит так: «Если христианин будет зван некрещеным вкушать пищу, пусть идет и ест все, что будет ему предложено»<sup>33</sup>. А ваши пророки говорят, что крепость оттого сгорела, что люди вкушали пищу вместе с некрещеными<sup>34</sup>. Это уже против Павлова учения.

Если бы вам я или ангел с неба проповедал что-нибудь, что было бы против учения апостольского, и святых Вселенских Соборов, и, одним словом, вере православной благочестивой, тогда вы поступили бы правильно, не слушая такого учения. Но я вам ничего противного благочестию не принес, а принес книги пения церковного, печатанные с исправленным переводом, в которых нет ничего противного православной вере и благочестию<sup>35</sup>. А чтобы вам это стало понятно, я должен вам рассказать, а вам следует послушать: что это такое — Православие и благочестие, и в чем состоит, и на чем держится единая истинная христианская вера. Помолитесь Господу, чтобы и я смог вам кратко и ясно сказать, и вы смогли бы уразуметь, что такое вера православная; а тогда вы [сами] рассудите, что нечестиво и какое учение еретическое.

### Что такое Православие, или благочестие?

Матф. 22

На этот вопрос: в чем состоит православная вера? — первый ответ дает Сам Господь Иисус Христос словами: «*Люби Бога и люби ближнего*: на этой заповеди утверждается весь закон и все пророки»<sup>36</sup>. Таково основание веры христианской. Ибо кто Бога любит от всего сердца, тот соблюдает заповеди Его и покаянием и всяческими подвигами старается быть

угодным Господу. А кто любит ближнего своего, как самого себя, тот ничем его не обижает, но, напротив, творит ему всяческое добро.

Второй ответ на тот же вопрос дает апостол Павел, пространнее излагая и объясняя слова Господни [в том месте, где (к Титу в главе 2) он пишет: «Явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков, научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа»<sup>37</sup>.

Целомуд-  
ренно,  
праведно,  
благочес-  
тиво

Этими словами указывает нам апостол путь к вечной славе Божией и к Царству Небесному и научает, во-первых, чтобы мы отвергли нечестие и мирские похоти; во-вторых, чтобы мы твердо держались благочестия, то есть жили целомудренно, праведно и благочестиво.

Узнайте же и запомните, что святые отцы православную веру называли *благочестием* и правоверных — *благочестивыми*, а язычество и всяческие ереси мы зовем *нечестием* и неверных — *нечестивыми*<sup>38</sup>. Спрашиваю: почему так называли святые отцы? Знайте: потому, что всякий язычник и еретик нечестив, ибо не воздает должного почитания Богу, так как или совсем отрицает истинного Бога, как идолослужители, или частично умаляет честь Божию, как Арий, который Сына не почитал за Бога, и духоборы, которые не почитали Святого Духа, и евтихиане, которые не почитали Пречистую Богородицу, не желая называть ее Богородицею, и иконоборцы, которые не почитали святые иконы; и нынешние еретики лютеране [также] нечестивы, так как не почитают святые иконы и отвергают безбрачное житие, и иноческий чин, и пост, и всякий подвиг и страдание телесное и тем самым честь Божию ущербляют и умаляют<sup>39</sup>. Ибо угоден Богу пост, и безбрачное житие, и всякий подвиг, и люди трудом и терпением становятся угодниками Божиими. Перечтите все ереси, которые упоминаются в правилах святых Соборов; и у святого отца преподобного Елифания Кипрского насчитывается около ста ересей, осужденных святыми отцами. И заметьте, что я говорю: в любой из тех ересей найдется какое-нибудь нечестие, или бесчестие, или чести умаление. *А без нечестия и бесчестия не было и не может быть ереси.* Итак, если в книгах новопечатных найдется какое-нибудь бесчестие, нечестие, или чести умаление, тогда вы заслуженно можете сказать, и сам я вместе с вами скажу, что те книги — еретические. Если же не найдется в них бесчестия, тогда считать их ересью — великая хула.

Благо-  
честие,  
нечестие

Основное  
правило

Вспомните также, что Павел повелевает отвергнуть нечестие и держаться благочестия и объясняет, что такое благочестие, словами: «Чтобы мы жили *целомудренно, праведно и благочестиво*». Истолкование этих слов таково.

Истолко-  
вание

Три [рода] действий может совершать человек. Первый — тот, который остается при человеке и *не простирается далее*,

как [например], поститься, есть, бодрствовать, спать. Павел повелевает, чтобы эти действия были целомудренны, то есть совершались с трезвостью, чистотою, стыдливостью и благоразумием.

Второй [род] действий— тот, который *совершается по отношению к другим людям*, как [например] торговля, служба, работа, управление и прочее. Павел повелевает, чтобы эти действия совершались праведно, то есть со справедливостью и милосердием, а не с обманом и обидою.

Третий [род] действий — тот, который *обращен к Богу* и ко всяческим Божественным вещам, как [например] молитва, хождение в церковь, покаяние и прочее. Павел повелевает, чтобы все это совершалось благочестиво, то есть с верою и великим благоговением, и чтобы воздавалось должное почитание Богу и святым угодникам Его, и заместникам Его: царю и всяким властям духовным и мирским.

Итак, в этом и состоит благочестие и отвержение нечестия: чтобы сами мы в своей жизни жили целомудренно, то есть трезвенно, чисто и благоразумно, в трудах и обуздании плоти; чтобы по отношению ко всем поступали по справедливости, милосердию и любви; чтобы к Богу и к Божественным вещам относились благочестиво, или благоговеино. И тот, кто какую-нибудь из этих заповедей делом нарушит, именуется грешником. А кто в учении своем учит какую-нибудь из них нарушать, тот именуется нечестивым, или еретиком, потому что он умаляет честь Божию.

Итак, заканчивая, снова говорю: если кто не умаляет чести Божией, тот не еретик: *без нечестия или без бесчестия не может быть ереси.*

А теперь рассмотрим спорные вопросы.

## Глава 4

### О церковном пении

Новые учителя очень сильно заблуждаются в том, что не видят различия между верою и уставами церковными о пении и других церковных службах<sup>40</sup>. И потому они учат, что как в вере невозможно ни одному человеку, ни ангелам ничего изменить, так и в пении церковном невозможно ни патриархам, ни церковным Соборам ничего ни поправить, ни улучшить. И если где-нибудь будет прибавлена одна «аллилуйя», то считают [это] ересью и великим нечестием. И приводят [в доказательство] слова Златоуста [в том месте], где (на послание к Галатам, в главе 1, в зачале 199, на листе 1475) он пишет так: «Благовестие извратили те, кто и немного что-нибудь изменяют», и там же: «В вере и немного что-нибудь изменяющим, анафема»<sup>41</sup>. А не понимают, что Златоуст о вере говорит, а не об уставах церковных.

Итак, подобает знать, что вера — это слово Божие, и потому едина, вечна и неизменна, так же как и истина Божия неизменна. А пение церковное и поклоны — это уставы пасты-

рей Церкви; они могут быть и короче, и дольше; будучи стройными, могут быть сделаны еще стройнее.

Апостол Павел (к Ефесянам в главе 5) призывает христиан славить Бога в славословиях и песнопениях духовных<sup>42</sup>. Однако нет в Церкви ни одного песнопения и ни одного ирмоса, который бы сложил или написал [сам] Павел или другой апостол, но все духовные песнопения сложили пастыри Церкви и другие боголюбивые мужи. И не за один год создано пение церковное по-гречески, но составлено многими святыми учителями и учителями, которые жили один после другого через несколько сот лет. Так, Иоанн Дамаскин, написавший много церковных песнопений, жил в девятом веке, то есть через девятьсот лет после распятия Христова, а песнописец Стефан Богослов — еще позднее<sup>43</sup>. И более того: знайте, что в течение четырехсот лет Церковь Христова не имела иных литургий, кроме апостольских, а чаще всего везде служили литургию апостола Иакова. И тем не менее Василий Великий дерзнул изменить [этот обычай] и написать другую литургию, в три раза дольше [литургии] Иакова. А после Василия Иоанн Златоуст (который, как вы говорите, запрещает прибавлять «аллилуйю») изменил литургию Василия, в одних местах прибавив, в других сократив. Святая Церковь приняла эти две литургии, и сейчас везде их служат, а литургии апостола Иакова не служит никто.

Русская же Церковь лишь совсем недавно начала печатать книги; и где в старых переводах нашлось то, что было переведено неясно или нестройно, там пастыри церковные рассудили за доброе исправить плохой перевод. А ваши учителя кричат, что это великая ересь, и четвертую «аллилуйю» называют разорением всего Богопочитания и христианства. Поистине слепые фарисеи, комара оцежающие!

И [как бы] в подтверждение своего суеверия и лицемерия приводят [слова] крещенской молитвы: «Да не снидет с крещающимся, молим Тебе, дух лукавый; но Ты Владыко всех покажи воду сию очищение плоти и духа»<sup>44</sup>, и показывают здесь и глупость, и лукавство свое.

*Глупость* в том, что, по их утверждению, в этих словах содержится магическое поклонение диаволу и призывание сатаны; а того не возьмут в толк, что, если бы это было так, то по закону славянского языка там стояло бы не «*дух*», но «*душе лукавый*». *Лукавство* же проявляют в том, что не хотят знать, что стоит до и после [этих слов]; но с лукавством стоят упорно перед одними этими словами: «молим Тебе, дух лукавый». И не разделяют этих слов запятой, как это следует делать: после «*молим Тебе*» ставить или подразумевать запятую. Но насильно подгоняют написанное под свое лукавое разумение, как привыкли делать все еретики. Так делали, например, в древности ариане, которые искажали [слова] Евангелия от Иоанна [в том месте], где написано: «*И Слово бе у Бога, и Бог бе Слово, се бе изкони у Бога*». Не желая Слова и Сына Божия исповедать истинным Богом, они иска-

жали написанное и переставляли запятую так: «И Слово бе у Бога, и Бог бе, Слово се бе изкони у Бога».

## Глава 5

### О жителстве и вкушении [пищи вместе] с некрещеными

Совратители ваши считают грехом, достойным огня небесного и потопа, вкушать пищу вместе с некрещеными.

Павел же (к Коринфянам Посл. 1, гл. 7) повелевает: «Если христианин имеет жену некрещеную, пусть не оставляет ее; и если женщина имеет мужа некрещеного, пусть не оставляет его»<sup>45</sup>. И там же (в гл. 10) повелевает: «Все, что продается на торгу, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести. Если кто из неверных позовет вас, и вы захотите пойти, то все, предлагаемое вам, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести. Но если кто скажет вам: «Это идоложертвенное», то не ешьте ради того, кто объявил вам, и ради совести; совесть же разумею не свою, а другого»<sup>46</sup>. То есть, если кто-нибудь малосведущий видел бы, что вы едите идоложертвенное мясо, и счел бы, что вы тем самым хотите идолов почитать: ради [того, чтобы не было] такого соблазна, не ешьте.

Совратители ваши возражают, высказывая еще такое мнение: «Тогда, при языческих царях и в порабощении язычникам, Павел благословлял есть вместе с язычниками, ныне же при царях благочестивых это уже грешно».

Ответ на это. Одни дела, или деяния, запрещены заповедями, потому что грешны; а другие грешны, потому что запрещены заповедями. Иными словами, одни дела содержат в себе зло и грех по естеству и всегда будут грешны, [независимо от того], будут они запрещены заповедями или нет, как [например], прелюбодействовать, упиваться [вином], красть, убивать и тому подобное. Все эти дела нигде и никогда не могут быть без греха, и Павел не благословляет их ни при язычниках, ни при каких-либо других обстоятельствах. Другие же дела сами в себе не содержат греха, но только тогда бывают грешны, если запрещены в законе: так, в ветхом законе было запрещено есть свинину и многое другое, а в новом ничто не воспрещается, кроме удушения и крови.

А есть с некрещеными не запрещено в новом законе, как и в ветхом не было запрещено есть с необрезанными; но только фарисеи считали это грехом из-за своего суеверия. Итак, Павел показывает, что в этом нет греха, и благословляет это дело. И потому известно, что есть с неверными — это деяние, которое само по себе не содержит греха, если не будет запрещено; и тогда только может быть грешно, если будет запрещено заповедями.

Итак, следует указать, где правило Вселенских Соборов, которое бы запрещало есть с некрещеными, и тогда только вменять это в грех. Если же нет такого правила, то и греха в том нет.

Апостол Петр таким фарисейским законодателям говорит так: «Что вы искушаете Бога, желая возложить на выи учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы?» (Деян. ап., гл. 15) <sup>47</sup>. А Павел: «Если бы удалены были возмущающие вас! К свободе призваны вы, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти; но любовию служите друг другу» (к Галат., 5) <sup>48</sup>.

### Глава [6] <sup>49</sup>

#### О коленопреклоненной молитве

1. «Мною клянусь, что предо Мною преклонится всякое колено, — говорит Господь» (Исаия в гл. 45: *καιψει — склонится, преклонится*) <sup>50</sup>.

2. «Ибо написано: Живу Я, говорит Господь, предо Мною преклонится всякое колено» (к Римл., гл. 14: *καιψει*) <sup>51</sup>.

3. «Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено» (Филип., гл. 2: *καιψει*) <sup>52</sup>.

4. «Даниил три раза в день преклонял колени и молился Богу» (Дан., гл. 6) <sup>53</sup>.

5. «И было, когда окончил Соломон молитву, встал от жертвенника Господня и снова преклонил колена свои и руки воздел к небу» (Царств, кн. 3, гл. 8).

А в латинском переводе святого Иеронима написано так: «Обоими коленами он стоял на земле и руки воздевал к небу» <sup>54</sup>.

6. «Подошел к Нему человек, преклоняя пред Ним колена и говоря: Господи, помилуй сына моего» (Матф., гл. 6: *γουυλετων — падая на колени, преклоняя пред Ним колена*) <sup>55</sup>.

7. «Приходит к Нему прокаженный, умоляя Его и падая пред Ним на колена» (*γουυλετων*) <sup>56</sup>.

8. «Подбежал некто, пал пред Ним на колена и спросил: Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» (*γουυλετων*) <sup>57</sup>.

9. «Воины же плевали на Него и, становясь на колена, кланялись Ему» (Марк, гл. 15: *τιθεντες τα γουατα — становясь на колени*) <sup>58</sup>.

10. В Иоппии Петр, войдя в горницу и преклонив колена, помолился и, обратившись к телу, сказал: «Тавифа! Встань» (Деян., гл. 9: *θεις τα γουατα — преклонив колена*) <sup>59</sup>.

11. Павел, желая выехать из Милита в Иерусалим, «преклонил колени свои и со всеми помолился» (Деян. 20: *θεις τα γουατα*) <sup>60</sup>.

12. Павел шел из Тира на корабль, и все христиане проводжали его из города и, «преклонив колена на берегу, помолились» (Деян., гл. 21: *θεντες τα γουατα — преклонив колена, προσηχομεθα — помолились Богу*) <sup>61</sup>.

13. «Преклонив колени, Стефан воскликнул громким голосом» (Деян., гл. 7) <sup>62</sup>.

14. «Для сего преклоняю колени мои пред Богом» (К Ефес., гл. 3: *καίλω* — преклоняю)<sup>63</sup>.

15. И сам Спаситель мира «отошел от них и, преклонив колени, молился» (Лука, 22: *θεῖς τα γόνατα* — преклонив колени)<sup>64</sup>.

16. А в патериках написано об одном святом отце, который многие годы по смерти пребывал в пещере своей, стоя на коленях и воздвигнув руки к небу<sup>65</sup>.

И в других книгах церковных в ирмосах сказано: преклонив колени, молюся.

17. А в книге о вере православной, на листе 119, написано, что, по словам святого Андрея, архиепископа Кесарийского, и ныне известно на мраморе [место] коленопреклонения, где Пречистая Богородица молилась Богу<sup>66</sup>.

## КОММЕНТАРИИ К ПЕРЕВОДУ

### Условные обозначения

- Библия 1663 = Библия, сиречь книги Ветхаго и Новаго Завета по языку словенску. М., 1663.
- ЖПр = [Симеон Полоцкий]. Жезл правления., сооруженный от всего освященного собора, собраннаго в... Москве в лето 7174. М., 1666.
- КнВ = Книга о вере единой, истинной, православной. М., 1648.
- КрСС = Ю. Крижанич. Собрание сочинений. Вып. 1—3. М., 1891—1893.
- Лимонарь = Лимонарь, сиречь Цветник, премудрыми кир Иоанном, Софронием и иными различными преподобными отци сочинен. Киев, 1628.
- МИСтР = Материалы для истории раскола за первое время его существования. (Под ред. Н. Субботина). Т. 1—8. М., 1874—1893.
- Срезневский = И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1—3. СПб., 1893—1903.
- ТОДРЛ = Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ АН СССР.
- Belostenec = J. Belostenec. Gazopylacium, seu latino-illyricorum onomatium aegarium. Т. 1—2. Zagrabiae, 1740.
- Biblia LXX = Septuaginta (Ed. A. Rahlfs). Stuttgart; Athenai, 1978.
- Biblia Vulg. = Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam (Ed. A. Colunga O. P., L. Turrado). Matriti, 1965.
- Blaise = A. Blaise. Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. Turnhout; Brepols, 1954.
- Lampe = A Patristic Greek lexicon (Ed. by G. W. H. Lampe). Oxford, 1972.
- LexThK = Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1—10. Freiburg; Herder, 1957—1966.
- Miklosich = Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum emendatum auctum (Ed. Fr. Miklosich). Vindobonae, 1862—1865.
- NTGr = Nestle-Aland. Novum Testamentum graece. 26 Aufl. Stuttgart, 1979.
- PG = Patrologiae cursus completus (Accur. J.-P. Migne). Series graeca. Т. 1—166. Parisiis, 1857—1966.
- PL = Patrologiae cursus completus (Accur. J.-P. Migne). Series latina. Т. 1—221. Parisiis, 1844—1864.
- ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Hrsg. von G. Kittel). Bd. 1—9. Stuttgart, 1966—1973.

<sup>1</sup> Слово «преверство», переводимое нами как «суеверие», по всей видимости, принадлежит к числу слов, созданных самим Крижаничем. Это слово буквально означает «чрезмерная, излишняя вера» (пре-пере — слишком + верство — верование), характеризую отклонение от истинной веры, так сказать, «количественным» способом. Славянские языки в эпоху Крижанича употребляли для той же цели термины «качественного», оценочного характера: «кривоверство» и «худоверство» (Belostenec, Т. 1, р. 1180; Miklosich, р. 311, 1100). Возникновение слова «преверство» хорошо объясня-

есть параллелью латинскому «superstitio», которое и этимологически (super + sisto), и семантически (*Blaise*, p. 799: *observation trop scrupuleuse, d'un jeune excessif*) могло послужить для Крижанича образцом. Перевод слова «преверность» (= «преверство») как «суеверие» дан самим Крижаничем в «Обличении на Соловецкую челобитную» (КрСС, вып. 3, с. 140).

<sup>2</sup> В тексте перевода мы выделяем разрядкой места, написанные в рукописи киноварью, и курсивом — киноварью подчеркнутые. Это правило не распространяется лишь на маргиналии и греческие вставки.

<sup>3</sup> Здесь и далее слова Священного Писания приводятся нами, как правило, по синодальному тексту русского перевода. Однако мы отступали от этого правила и старались точно следовать варианту текста, данному у Крижанича, в тех случаях, когда это необходимо по смысловым или стилистическим соображениям, чтобы сохранить функциональную обусловленность цитаты в сочинении Крижанича. Так, в данном случае перевод «Мужи Афинские» (синод. текст дает «афиняне») обусловлен параллелью с последующим: «Мужи Тобольские». В целом необходимо отметить, что цитаты из Священного Писания Крижанич приводит, по всей видимости, по памяти. Он зачастую неточен, иногда прибегает не к дословной цитате, а к пересказу библейского текста, несколько раз в ссылках ошибается в обозначении глав (см. примеч. 24, 27, 55). В сочинениях, написанных в Сибири, Крижанич неоднократно жалуется на недостаток книг; об отсутствии у него под руками «евангельской истории» говорит он в сочинении «О музыке» (ТОДРЛ, т. 38, с. 394). Вполне возможно, что при написании «Беседы» автор также был лишен возможности сверить свой текст с оригиналом. При неточностях и отступлениях цитат от библейского прототипа мы в своем переводе следуем тексту Крижанича.

<sup>4</sup> NTGr, p. 374: «*ως δεισιδαιμονεστερους υμας θεωρω*». Синодальный перевод этого места: «Вижу я, что вы как бы особенно набожны» соответствует принятому в современной библистике толкованию этих слов (ThWNT, Bd. S. 20). Славянский перевод эпохи Крижанича (Библия 1663, л. 487: «яко в вере блудяще есте») исходит из ставшего обычным, начиная с патристической эпохи, значения слова «*δεισιδαιμονια*» — «суеверие», а значит — ложная, «заблуждающаяся» вера (*Lampe*, p. 335: “false religion, superstition”).

<sup>5</sup> Имеется в виду Тобольск. В эпоху Крижанича это был довольно крупный по масштабам того времени город, административный и церковный центр Сибири (см.: С. А. Белокуров. Из духовной жизни московского общества XVII века. М., 1903, с. 192—197). Об обширных границах Тобольской епархии того времени см.: А. Щанов. Русский раскол старообрядства. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола (Казань, 1859, с. 353—354); начиная с XVI в., Тобольские архиереи носили титул «архиепископ (затем митрополит) Тобольский и вся Сибирь». С 1664 г. Тобольскую кафедру занимал архиепископ Корнилий, которому посвящено другое сочинение Крижанича, направленное против раскола, — «Обличение на Соловецкую челобитную». «Беседа о суеверии» также, по-видимому, предназначалась для поднесения Тобольскому архиепископу.

<sup>6</sup> Мф. 24, 11.

<sup>7</sup> 1 Ин. 4, 1.

<sup>8</sup> Иез. 13, 2—3.

<sup>9</sup> Иер. 5, 30—31.

<sup>10</sup> Иер. 14, 14.

<sup>11</sup> Ос. 7, 3.

<sup>12</sup> Слово «*εθελοφρησια*» создано, по-видимому, апостолом Павлом и употреблено в Кол. 2, 23 в значении «самовольное почитание» (ThWNT, Bd. 3, S. 159). В патристической литературе оно имеет значение «суеверие» и зачастую выступает синонимом к «*δεισιδαιμονια*» (*Lampe*, p. 406). Следует отметить, что уже Вульгата переводит «*εθελοφρησια*» в Кол. 2, 23 словом «superstitio» (Biblia Vulg., p. 1142).

<sup>13</sup> Сходным образом формулируется Крижаничем соотношение между благонравием и двумя видами злонаравия в «Обличении на Соловецкую челобитную» (КрСС, вып. 3, с. 140).

<sup>14</sup> В квадратные скобки заключается текст, добавляемый для большей ясности русского перевода.

<sup>15</sup> PL, t. 26, col. 42A: “Etsi a recta via paululum declinaveris, non interest utrum ad dexteram vadas, an ad sinistram, cum verum iter amiseris”.

<sup>16</sup> Перечисление различных суеверий в этой главе совпадает с текстом раздела 8 «Обличения на Соловецкую челобитную» (КрСС, вып. 3, с. 141—142).

<sup>17</sup> В тех случаях, когда Крижанич сам переводит библейский текст на современный ему язык, мы оставляем его церковнославянский оригинал без изменений.

<sup>18</sup> Лк. 11, 38—39.

<sup>19</sup> Мк. 7, 2—9; Мф. 15, 2—3, 7—9.

<sup>20</sup> Мк. 7, 14—15, 20—23; Мф. 15, 11, 14, 19.

<sup>21</sup> Мф. 9, 11—12; Мк. 2, 16—17; Лк. 5, 30—31.

<sup>22</sup> Лк. 7, 37—39.

<sup>23</sup> 1 Кор. 5, 9—13. NTGr, p. 448: «Ευραφα υμι... μη συναμιγνυσθαи πορναις, ου λαιως πορνους του κοσμου τουτου». Библия 1663 дает, по справедливому замечанию Крижанича, неверный перевод: «не точно блудником мира сего» (л. 477).

<sup>24</sup> Лк. 6, 1—4; Мк. 2, 23—27; в ссылке на главу Евангелия от Матфея Крижанич ошибается: приведенное место находится в Мф. 12, 1—4.

<sup>25</sup> Лк. 13, 11—16.

<sup>26</sup> Лк. 6, 6—11.

<sup>27</sup> Опять ошибка Крижанича: см. Мф. 23 (а не 26!), 16—17, 21.

<sup>28</sup> Лк. 11, 46; Мф. 23, 23—24.

<sup>29</sup> Лк. 20, 46—47.

<sup>30</sup> Перечисленные Крижаничем пункты разногласий между сторонниками Никонных реформ и старообрядцами соответствуют и тематике «Обличения на Соловецкую челобитную». Основным источником сведений Крижанича о взглядах раскольников служил, помимо личных наблюдений, текст «Соловецкой челобитной» (МИСтР, т. 3, ч. 3, с. 213—276).

<sup>31</sup> Мф. 10, 24—25.

<sup>32</sup> Гал. 1, 8.

<sup>33</sup> 1 Кор. 10, 27.

<sup>34</sup> Речь идет, очевидно, о случившемся во время жительства Крижанича в Тобольске пожаре. Обвинения раскольников характерны именно для Тобольска, с его большим количеством ссыльных иностранцев — инославных и иноверцев.

<sup>35</sup> Вполне правдоподобно выглядит предположение А. Л. Гольдберга (Научный бюллетень ЛГУ, 1947, № 19, с. 49, 51) о том, что в «Беседе о суеверии» Крижанич ведет повествование не от своего лица, но от лица Тобольского архиепископа. Это предположение позволяет удовлетворительно объяснить данное место «Беседы», а также упоминания о «недостойном пастыре» и «архиепископе» несколько выше. Таким образом, настоящее сочинение предполагалось поднести (или было поднесено) архиепископу Корнилию, для того чтобы тот мог использовать его в своей полемике с раскольниками.

<sup>36</sup> Мф. 22, 37—40.

<sup>37</sup> Тит. 2, 11—13.

<sup>38</sup> Слово «εὐσεβεια» в качестве синонима «ορθοδοξια», действительно, очень часто встречается в патристической литературе, начиная со св. Афанасия Александрийского (см.: Lampe, p. 575). Церковнославянское словоупотребление также предполагает синонимичность: «православие» — «благочестие» (Срезневский, т. 2, стб. 1350).

<sup>39</sup> Антилютеранские высказывания очень часты в сочинениях Крижанича, написанных в Сибири. Предчувствие Крижаничем реальной опасности экспансии протестантизма в России отчасти оправдалось впоследствии петровскими реформами. Подробнее об отношении Крижанича к протестантизму и протестантам в России см.: S. Baron. Krizanić and Olearius.—J. Krizanić: Russophile a. ecumenic visionary. The Hague, 1976, p. 183—208.

<sup>40</sup> Рассуждение Крижанича о различии между верою и уставами соответствует содержанию раздела 6 «Обличения на Соловецкую челобитную» (КрСС, вып. 3, с. 132—135).

<sup>41</sup> См. PG, t. 61, col. 622, 623. Слово «новосекуще», употребленное Крижаничем, является калькой выражения греческого оригинала: «καλυτομοουτες». Славянский источник данной цитаты: Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго Беседы. Киев, 1623, стб. 1475.

<sup>42</sup> Еф. 5, 19.

<sup>43</sup> В датировке жизни св. Иоанна Дамаскина Крижанич ошибается; по современным данным, его жизнь следует относить к концу VII — началу VIII в. (Lex Th K, Bd. 5, S. 1023). Не совсем ясно также, кого именно имеет в виду Крижанич под именем Стефана Богослова. Возможно, что речь идет об известном гимнографе VIII века св. Стефане Савваите (Lex Th K, Bd. 9, S. 1050).

<sup>44</sup> Эти слова содержатся в молитве благословения крещальной воды из последования Святого Крещения. Об этих словах идет речь в «Соловецкой челобитной» (МИСтР, т. 3, ч. 3, с. 223—224); см. также ЖПР, л. 43 об.— 44.

<sup>45</sup> 1 Кор. 7, 12—13.

<sup>46</sup> 1 Кор. 10, 25, 27—29.

<sup>47</sup> Деян. 15, 10.

<sup>48</sup> Гал. 5, 12—13.

<sup>49</sup> В рукописи эта глава оставлена без номера.

<sup>50</sup> Ис. 45, 23.

<sup>51</sup> Рим. 14, 11.

<sup>52</sup> Флп. 2, 10.

<sup>53</sup> Дан. 6, 10

<sup>54</sup> 3 Цар. 8, 54. *Biblia Vulg.*, p. 281 (под «переводом св. Иеронима» Крижанич имеет в виду Вульгату): «*Utrumque enim genu in terram fixerat*». Славянский перевод иначе истолковывает библейский текст на основании Септуагинты (*Biblia LXX*, p. 650: «*οκλαχος ελι τα γονατα αυτου*»).

<sup>55</sup> Мф. 17 (а не 6!), 14—15. <sup>56</sup> Мк. 1, 40. <sup>57</sup> Мк. 10, 17. <sup>58</sup> Мк. 15, 19.

<sup>59</sup> Деян. 9, 40.

<sup>60</sup> Деян. 20, 36.

<sup>61</sup> Деян. 21, 5; NTGг, p. 385: «*θεντες τα γονατα... προσευξαμενοι*».

<sup>62</sup> Деян. 7, 60.

<sup>63</sup> Еф. 3, 14.

<sup>64</sup> Лк. 22, 41.

<sup>65</sup> Крижанич имеет в виду Павла Пустынника (срав. КрСС, вып. 3, с. 136). Источник этого рассказа см.: Лимонарь, л. 28 об.

<sup>66</sup> КнВ, л. 119 об. На этом обрывается глава «О клечану на коленех», представляющая собою, таким образом, лишь список библейских и святоотеческих упоминаний коленапреклоненной молитвы. Удалось ли Крижаничу продолжить свое сочинение и дополнить его разбором остальных вопросов («об изображении Честного Креста и прочее»), остается неизвестным.

## СЛАВЯНОФИЛ? МИССИОНЕР? ЭКУМЕНИСТ?

### Личность и богословская мысль Юрия Крижанича

В числе славянских рукописей Синодального собрания, хранящихся в Центральном государственном архиве древних актов в Москве, имеется рукопись, носящая заглавие «Обличение на Соловецкую челобитну»<sup>1</sup>. Она содержит полемическое сочинение против старообрядческого раскола, общим объемом 118 листов, посвященное, как явствует из заглавия, опровержению получившей широкую известность у старообрядцев «Соловецкой челобитной» келаря Азария и казначея Геронтия<sup>2</sup>. Автор горячо поддерживает обрядовые исправления, проводимые Русской Православной Церковью, и защищает ее от несправедливых обвинений со стороны раскольников. Рукопись датирована 21 марта 183 (т. е. 1675) г. (л. 31 об.). Таким образом, Соловецкую челобитную, появившуюся в 1668 г., и ее «Обличение» разделяет семь лет — срок небольшой, особенно если учесть, что в 1675 г. соловецкий бунт еще продолжался: войска воеводы Ивана Мещеринова взяли Соловецкий монастырь лишь в следующем, 1676 г.<sup>3</sup> Действительно, «Обличение» обладает всеми свойствами труда, созданного, что называется, «по горячим следам»: оно имеет форму увещательного послания к соловецким отцам и написано живо, энергично и сильно, хотя и в очень корректном по отношению к старообрядцам тоне. Более того, автор обнаруживает личное знакомство с известными расколоучителями: протопопом Аввакумом и попом Лазарем и описывает свои встречи с ними. Рукопись содержит посвящение: «Ко Гдрю Пресвященному Корнилию Тоболскому и всея Сибири Митрополиту» (л. 21 об.) и указание на то, что она писана в Сибири, в городе Тобольске (л. 3—3 об.).

Это сочинение, представляющее собою один из наиболее ранних полемических откликов на возникновение раскола старообрядчества и первое из известных нам опровержений Соловецкой челобитной, написано, сколь это ни покажется неожиданным, человеком, нерусским по национальности и инославным по исповеданию. В рукописи имеется помета: «Писал поп Юрај Крижанич, презванјем Серблюнин» (л. 3); в начале сочинения автор снова называет себя: «Jurko Крижаниш... Серблюнин» (л. 23 об.). Из текста выясняется, что автор — «латинник» (л. 33), принадлежащий к Римско-Католической Церкви. Итак, «серблянин» оказывается в глубине России, в сибирском городе Тобольске; «латынник» посвящает свое сочинение православному митрополиту и защищает Русскую Православную Церковь от обвинений в ереси. Не удивительно ли это?

Кто же этот человек, имевший столь необычную судьбу? Что известно сегодня о его жизни и деятельности?

Первые очень краткие печатные сведения о «сербине Юрье», который «сочинил приветственную речь на венчание на царство царя Феодора Алексеевича», появляются в конце XVIII в. в «Опыте исторического словаря о российских писателях» Н. Новикова<sup>4</sup>. В начале XIX в. митрополит Евгений (Болховитинов) в «Новом опыте исторического словаря о российских писателях» отмечает, что «Юрий, родом сербянин», жил в Сибири и называет еще два его сочинения: «Славенскую грамматику» и «Слово о Святом Крещении»<sup>5</sup>. К. Калайдовичу в его исследовании об Иоанне, Экзархе Болгарском, уже известно подлинное имя «Юрия Сербинина» — Крижанич, а также его сочинение «Обличение на Соловецкую челобитную»<sup>6</sup>. Однако особое оживление интереса к жизни и деятельности Юрия Крижанича началось в России с 60-х гг. XIX ст., после того, как П. А. Бессонов открыл и издал обширное сочинение Крижанича, ныне известное под заглавием «Политика»<sup>7</sup>, а профессор Московской Духовной Академии С. К. Смирнов<sup>8</sup> опубликовал в «Прибавлениях к изданию Творений святых отцов» обстоятельную статью, содержащую богословский анализ «Обличения на Соловецкую челобитную»<sup>9</sup>. Были определены основные этапы жизни Юрия Крижанича: родился в Хорватии<sup>10</sup>, близ г. Бишца, около 1618 г., получил начальное образование в Загребской католической духовной семинарии, затем учился в Граце и Болонье. В 1641 г. поступает в греческую коллегию св. Афанасия в Риме; рукоположен в 1642 г.; в 1642—1645 гг. — снова в Хорватии, служит приходским священником в Вараждинской епархии. С 1646 г. путешествовал по разным городам Европы; в 1647 г. в составе польского посольства посетил Москву; в 1650 г. ездил в Константинополь. В 1659 г. приехал в Москву вторично, где предложил себя «на вечную службу» царю Алексею Михайловичу, и был назначен переводчиком в Посольский приказ. В 1661 г. по неизвестным причинам, возможно, из-за своих симпатий к опальному Патриарху Никону, был послан в Сибирь, в город Тобольск, где пробыл около пятнадцати лет и написал основные свои сочинения. В 1676 г. возвращен из ссылки молодым царем Федором Алексеевичем; выехал из России около 1677 г. Умер около 1683 г.; о кончине его определенных известий нет<sup>11</sup>. Из сочинений Крижанича были известны к тому времени: «Грамматическое повествование о русском языке» — первый в истории языкознания опыт в области сравнительной славянской филологии<sup>12</sup>; «Разговоры о правлении», или «Политика» — обширный политико-экономический трактат, предназначенный для царя Алексея Михайловича и посвященный вопросам усовершенствования политико-экономической и культурной жизни России и укрепления мощи Русского государства; «О Святом Крещении» — богословское сочинение, в котором приводятся доказательства того, что не следует в Русской Церкви перекрещивать католиков, переходящих в Православие<sup>13</sup>; «Приветствие царю Феодору Алексеевичу» по случаю его венчания на царство; и, наконец, уже знакомое нам «Обличение на Соловецкую челобитную». Из найденных сочинений Юрия Крижанича предстала личность горячего славянского патриота и русофила, считавшего Россию политическим и идеологическим центром славянства, проповедника единства славянских народов и их национальной независимости. Основные идеи хорватского мыслителя — усовершенствование и возвышение славянского языка и культуры, усиление Русского государства, совместная борьба всех славян под предводительством России против турецкого завоевания и против посягательств Западной Европы на суверенитет славянских народов. Отсюда вполне понятен глубокий интерес к личности Крижанича у русских славянофилов и панславистов, смотревших на него как на своего прямого предшественника<sup>14</sup>. Профессор С.-Петербургской Духовной Академии М. О. Коялович отмечает особое значение Крижанича в истории русского самосознания<sup>15</sup>; П. Бессонов даже сравнивает его с А. С. Хомяковым<sup>16</sup>. В то же время исследователи не могли не обратить внимания на то, что виднейшее место в сочинениях хорватского писателя занимает также идея воссоединения Церквей Восточной и Западной, причем Крижанич рассматривает церковное воссоединение как важнейшее средство и условие для достижения единства славянских народов. Однако полной ясности в оценке взглядов Крижанича по этому вопросу достигнуто не было; возобладала точка зрения П. Бессонова, полагающего, что в своих конфессиональных воззрениях Крижанич «тесно сблизился с Церковью Православной, Единой и Всеобщей: он уже стоял во вратах ее с раскрытой, искренней, приемлющей душою... духом он был уже со всеми нами»<sup>17</sup>.

Между тем, находки рукописных материалов, связанных с жизнью и деятельностью Крижанича, продолжались, и становилось ясно, что взгляды хорватского славянофила на воссоединение Церквей требуют значительно более тщательного и пристального рассмотрения. Так, в 90-х гг. XIX в. было открыто и опубликовано сочи-

нение Крижанича «Толкование исторических пророчеств»<sup>18</sup> — попытка рассмотреть сложный комплекс проблем, связанных с идеей «Москва — третий Рим», — опять-таки трактующее о церковном единстве, причем в «романоцентристском» духе. Это сочинение вошло в издававшееся с 1891 г. Обществом истории и древностей Российских «Собрание сочинений» Юрия Крижанича<sup>19</sup>.

Особенно ценный вклад в изучение жизни и деятельности Крижанича внесло исследование С. А. Белокурова «Юрий Крижанич в России. По новым документам», в котором был опубликован ряд дотоле неизвестных документов, освещающих деятельность хорватского писателя до и после его поездки в Россию<sup>20</sup>. Документы были получены из зарубежных архивов, прежде всего римских; первым из них обратил внимание католический историк о. Павел Пирлинг<sup>21</sup>. Опубликованные С. А. Белокуровым письма Крижанича неоспоримо свидетельствуют, что знаменитый хорват был питомцем Конгрегации распространения веры и, будучи вне пределов России, поддерживал с ее деятелями связь. Эти данные, естественно, заставили православных ученых взглянуть на деятельность Крижанича по-иному и подойти к оценке его трудов и воззрений значительно более трезво и осторожно. Необходимо было ответить на вопрос: как оценить в свете новых данных славяно- и русофильские идеи Крижанича, а также его высказывания в пользу Русской Церкви? И главное: в какой степени его деятельность в России реально обуславливалась униональными устремлениями Римской курии, носила ли она экспансионистский, миссионерский характер? Если — да, то православная оценка деятельности Крижанича может быть лишь однозначно негативной. Вывод С. А. Белокурова ясен и категоричен: «Не об объединении славян он (Крижанич) заботится, не интересы славянства у него в душе, а мысль о соединении Церкви: пред нами один из деятелей в пользу Римской Церкви...»<sup>22</sup>. Однако столь неоднозначный взгляд на Крижанича был подвергнут критике уже рецензентами монографии С. А. Белокурова, которые отметили, что «взгляды Крижанича далеко не всегда укладываются в узкую схему римокатолического мировоззрения», что, оценивая личность хорватского панслависта, следует принимать во внимание всю его деятельность в целом, а не основываться на произвольно подобранных выдержках из его писем и сочинений, и, наконец, что высказывания в пользу Православия, имеющиеся в сочинениях Крижанича (а их немало) не могут быть игнорированы<sup>23</sup>. Эти соображения рецензентов были своевременными и полезными; однако обстоятельная православная оценка жизни и деятельности Крижанича, — оценка, в которой были бы тщательно рассмотрены и взвешены все «за» и «против», к сожалению, так и не была разработана. Необходимо отметить лишь одну работу, вышедшую уже в 20-х гг. нашего столетия, — статью известного русского историка, крупнейшего «знатока всего того, что касается отношений панского престола и России»<sup>24</sup>, Е. Ф. Шмурло, в которой дается замечательная по своей аргументированности и, главное, тонкому национальному и церковному чувству оценка личности Крижанича, одинаково чуждая как восторженной апологетичности, так и односторонней негативности<sup>25</sup>. К величайшему сожалению, эта работа не претендует на исчерпывающую полноту, а затрагивает лишь отдельные аспекты деятельности и мировоззрения Крижанича.

Вслед за русскими богословами и историками личностью Крижанича заинтересовались зарубежные ученые, и в первую очередь хорватские. Здесь необходимо выделить фундаментальную работу В. Ягича, которая заложила основы интерпретации деятельности и идеологических взглядов Крижанича хорватскими учеными<sup>26</sup>. Начиная с 20-х гг. XX в. в работу по изучению личности Крижанича активно включились и ученые других стран. Своеобразие и многогранность его личности, — он писал по самым разнообразным вопросам: от языкознания до теории музыки, — привлекает к исследованию богословов и историков, экономистов и литературоведов, музыковедов и лингвистов. Библиография работ о Юрии Крижаниче от начала научного интереса к его личности вплоть до 1979 г. включает около 400 наименований книг и статей на двенадцати европейских языках<sup>27</sup>.

О работах католических ученых следует сказать отдельно. Их интерес к Крижаничу — католическому священнику и питомцу Конгрегации распространения веры — вполне закономерен. Католические историки, — в особенности П. Пирлинг<sup>28</sup>, А. Пальмиери<sup>29</sup>, И. Голуб<sup>30</sup>, — много сделали для выяснения обстоятельств жизни и деятельности Крижанича. Однако — и это нужно особо подчеркнуть — у некоторых из них наблюдается отчетливая тенденция сужить мировоззрение хорватского мыслителя, представить его славяно- и русофильские идеи лишь вполне закономерным и естественным следствием тех миссионерских задач, которые ставила перед ним Римская курия. Отношение Конгрегации к Крижаничу рисуется как самое доброжелательное; она якобы поддерживает все его устремления (в действительности, как мы увидим впоследствии, дело обстоит совсем иначе). Такой взгляд характерен для П. Пирлинга, считающего,

что «точка опоры его (Крижанича) была строго вероисповедной, и тем определялась его остальная, разнообразная деятельность»<sup>31</sup>; для П. Г. Сколарди, который утверждает, что переписка Крижанича с Конгрегацией «объясняет все его последующие действия» в России<sup>32</sup>. Тенденциозная направленность такой интерпретации понятна: славянские идеи, столь ярко отличающие хорватского мыслителя, начинают играть роль, подчиненную миссионерству, и «мирно» укладываются в рамки традиционного католицизма XVII в. Отсюда, в свою очередь, делаются далеко идущие выводы относительно взаимоотношений католицизма и славянского мира вообще<sup>33</sup>. Странно отметить, впрочем, что виднейший хорватский специалист по Крижаничу профессор католического богословского факультета в Загребе д-р Иван Голуб все же вышел на тот путь, на котором, по нашему мнению, можно адекватно истолковать мировоззрение Крижанича: его интерпретация основывается на идеях современного экуменизма<sup>34</sup>.

Таковы основные этапы истории открытия и освоения наследия Крижанича исследователями прошлого и нынешнего столетий. Остается лишь добавить, что до сих пор не все труды хорватского писателя открыты и опубликованы. Из числа найденных сочинений Крижанича четыре пока еще остаются в рукописи и ожидают полного научного издания<sup>35</sup>; не найдено и известно лишь по названиям и описаниям более десятка других его работ — оригинальных и переводных<sup>36</sup>. В силу этого Крижанич, — фигура до сей поры еще не полностью раскрытая, — продолжает привлекать к себе исследователей, и интерес к нему не ослабевает, а усиливается из года в год.

\* \* \*

Своеобразная и сложная личность автора «Обличения на Соловецкую челобитную», как мы только что видели, вызывала порою взаимоисключающие характеристики. Воспитанник Конгрегации распространения веры, получивший образование в иезуитской коллегии в Риме, и в то же время славянофил и русофил, которого потомки сравнивают с Хомяковым; римокатолический священник и богослов — и в то же время автор апологетического труда в защиту Русской Православной Церкви, в котором он пишет, что «был бы рад и готов причаститься от иереев Святой Московской Церкви»<sup>37</sup>. Одни утверждают, что личность Крижанича «соткана из противоречий»; другие, напротив, слишком убеждены в абсолютной целостности его мировоззрения; некоторые ставят под сомнение его искренность либо в православной, либо в католической среде. Особая трудность также в том, что Крижанич «изнутри» далеко не всегда то же самое, чем он кажется «снаружи»: его субъективные устремления и задачи не всегда соответствуют той роли, которую, по мнению исследователей, он объективно сыграл в церковной и политической истории. В оценке деятельности Крижанича зачастую слишком торопятся сделать обобщающие, глобальные выводы, перешагнуть сразу через несколько столетий, сравнивая его непосредственно то с русскими славянофилами, то с деятелями римского католицизма XIX—XX вв.; иными словами, торопятся побыстрее найти объективное значение его деятельности, не выяснив предварительно характер субъективных задач и воззрений Крижанича в контексте его эпохи. Именно поэтому столь многочисленны и ошеломляюще противоположны (в соответствии с тенденциями их создателей) концепции личности Крижанича: от «Хомякова XVII века» до «папского лазутчика в России». Напротив, задача непредвзятого и объективного церковноисторического исследования состоит в том, чтобы сначала оценить «изнутри» идеи и воззрения Крижанича, уяснив, в чем он повторял своих предшественников и современников и шел вслед за ними, а в чем от них отличался и был оригинален. Лишь после этого становится возможной богословская интерпретация объективного значения Крижанича для последующих эпох и нашего времени.

Судьба Крижанича была интересна и необычна для XVII в. Его судьба остается интересной и, более того, поучительной сегодня, в век развития экуменических отношений и обостренного внимания богословов к межконфессиональным проблемам. Наконец, его судьба оставила заметный и по сию пору след в истории нашего государства и нашей Церкви. В силу всего этого особенно важно, чтобы она не была предметом тенденциозных искажений, как это мы видели на примере отдельных римокатолических богословов. Поэтому дать православную оценку его деятельности и богословских воззрений, так или иначе связанных с Россией и Русской Православной Церковью, — насущная и необходимая задача.

Этой задаче — оценке личности, деятельности и богословских воззрений Юрия Крижанича с православной точки зрения — и посвящена настоящая работа. Она представляет собою попытку охарактеризовать Крижанича на фоне воззрений и идей XVI—XVII вв., которые рассмотрены последовательно в трех аспектах: национально-политическом (так как славяно- и русофильские идеи Крижанича составляют в известной мере «субстрат» всего его творчества), церковно-политическом (в силу его

связи с Римской курией) и собственно богословском, преимущественно экклезиологическом (ибо достижения Крижанича в этой области являются, на наш взгляд, одною из наиболее ценных частей его творчества, не потерявшей своего значения и доныне). В изложении первых двух аспектов автор не был вполне самостоятелен, идя вслед за А. Каднцем, Е. Ф. Шмурло и И. Голубом, освещавшими уже в той или иной степени эти вопросы. В разделе же, посвященном экклезиологии Крижанича, читатель, возможно, найдет несколько больше новых наблюдений и оценок.

Итак, попытаемся увидеть реального Крижанича — человека своей эпохи, сына своей страны, адепта своей Церкви, но в то же время опережающего своих современников и не понятого ими, ищущего идеала в далекой и незнакомой стране, наконец, делающего от римского католицизма XVII в. очень робкий и несмелый, но все же шаг навстречу Православию.

## 2

Те, кто подвергают сомнению искренность славяно- и русофильских идей Крижанича, забывают об одной очень важной и в то же время очень простой вещи. Славянофильские идеи звучали бы фальшиво в устах приехавшего в Россию итальянца, немца или француза. Русофильство было бы неестественным для поляка той эпохи, ибо XVII век — время наибольшего накала во взаимоотношениях между двумя странами. Но для человека, родиной которого была Хорватия, эти идеи выглядят закономерным продолжением и развитием того наследия, которое оставили ему его соотечественники. Все дело в том, что к XVII в. Хорватия уже имела богатые традиции как национального, так и общеславянского самосознания; более того, славянский патриотизм в этой стране уже имел некоторую «русофильскую» окраску. Объясняется такая ситуация органичным сложением культурного и политического факторов, которое имело место в Далмации в XV—XVII вв.<sup>38</sup>

В вероисповедном отношении большинство населения Далмации было католическим. Однако взаимоотношения далматинцев с Римом отнюдь не были простыми и безмятежными. Начиная с IX в., Далматинская Церковь с величайшими трудностями добивалась от папы права совершать богослужение на национальном языке, и это в то самое время, когда повсеместно шел активный процесс унификации богослужения во всех областях, входивших в юрисдикцию Рима. Это право — очень неохотно и со значительными оговорками — было все же предоставлено папой Иоанном VIII в 880 г. (посл. «*Industriae tuae*»); оно положило начало существованию так называемого «глаголизма», то есть практики совершения богослужения на славянском языке и создания славянских переводов литургических книг, писавшихся глаголицей<sup>39</sup>. Глаголизм пережил в Римско-Католической Церкви долгую и трудную историю. Уже в X в. на соборе в Сполето (925 г.) он подвергся запрещению, распространяемому на все Адриатическое побережье. Запрещение повторилось на соборе 1059—1060 гг.<sup>40</sup> Тем не менее глаголизм продолжал существовать, и вплоть до XV в. — времени начала активного миссионерского освоения Римом Нового Света, Дальнего Востока и Африки — совершаемое в далматинских храмах богослужение на национальном языке было явлением выдающимся, а для Европы вообще не имевшим аналогий в практике католицизма того времени<sup>41</sup>.

Жизнеспособность глаголизма в Далмации говорит о высокой степени развития национального самосознания в этой стране. В усовершенствовании национального языка хорватские патриоты видели залог сохранения славянства, серьезный противовес нивелирующим, экспансионистским устремлениям Рима. Именно в этом контексте следует понимать слова двадцатидевятилетнего Крижанича из письма к соотечественнику о. Рафанлу Леваковичу: «Вашему Высокопреподобию известно, сколь сильное я всегда имел желание трудиться для совершенствования нашего языка»<sup>42</sup>. Это желание играло заметную роль в течение всей жизни Крижанича. Еще в ранней молодости он начал составлять славянскую грамматику. Работа над ней в России реализовалась в создании уникального в истории славянского, да и мирового языкознания, «всеславянского» языка, сконструированного самим Крижаничем на базе церковнославянского, русского и хорватского языков с использованием лексики других славянских народов, а также неологизмов<sup>43</sup>. На этом языке, в основных чертах понятном русскому человеку того времени, написано большинство сочинений Крижанича, созданных в России. Следует подчеркнуть, что в творчестве Крижанича-лингвиста важен не столько собственно филологический аспект (хотя и он заслуживает большого интереса), сколько аспект идеологический и политический: не случайно сам создатель всеславянского языка рассматривал его как одно из средств для образования многонациональной федерации независимых славянских государств<sup>44</sup>.

Помимо культурного (языкового) фактора особую роль в развитии славянского самосознания в Хорватии с XV в. стал играть фактор политический. С одной стороны, это была возрастающая опасность со стороны Турции (в XVI в. турками были захвачены отдельные области Далмации). С другой стороны, это была усиливавшаяся политическая зависимость от Габсбургской империи. Это привело, во-первых, к сильнейшему развитию национально-освободительной идеологии и, во-вторых, к не столь сильной, но все же заметной антигерманской настроенности, которая усиливалась неприязненным отношением к немцам как протестантам<sup>45</sup>. Следующим закономерным шагом стала идея создания всеславянской коалиции народов против Османской империи, а отсюда — осознание единства всех славян.

Все эти мотивы мы находим — более чем за сто лет до Крижанича — у хорватского писателя первой половины XVI в. Винко Прибоевича, автора сочинения «О происхождении и истории славян»<sup>46</sup>. Прибоевич был далеко не единственным идеологом всеславяинства в Хорватии. Из других хорватских панславистов мы назовем лишь имя ближайшего предшественника Крижанича — бенедиктинца Мавро Орбини, выпустившего в 1601 г. книгу «Славянское царство»<sup>47</sup>. Автор сочинения исключительно высоко ставит достоинства славянских народов, и в частности, их заслуги в деле создания национальной письменности и перевода Священного Писания и богослужебных книг на национальный язык. Он убежден, что первый славянский алфавит, называемый «буквицей», был изобретен самим блж. Иеронимом, который был славянином, так как родился в Далмации<sup>48</sup>. Борьбу южнославянских народов против турецкого ига Орбини сравнивает с борьбой св. Георгия Победоносца со змием, придавая таким образом освободительной борьбе религиозное значение<sup>49</sup>. Книга Орбини сыграла выдающуюся роль в консолидации славянских народов для борьбы с завоевателями и в развитии всеславянских идеалов. Она высоко почиталась не только в католической Хорватии, но и в православных Сербии и Болгарии<sup>50</sup>. Римская курия поместила «Славянское царство» в Индекс запрещенных книг, мотивируя это тем, что в ней цитируется слишком много православных авторов<sup>51</sup>. В России эта книга была переведена на русский язык в 1722 г. по приказу Петра I<sup>52</sup>.

Вышесказанная политическая ситуация — завоевания Османской империи с одной стороны, и давление монархии Габсбургов, с другой, — привела к концу XVI в. к поискам такого государства в славянском содружестве народов, которое управлялось бы не иноземными властителями, а властью национального монарха, и было бы достаточно могущественно для того, чтобы организовать отпор турецким завоевателям. И здесь взоры хорватских патриотов обращаются к России. Так, в конце XVI в. хорват Александр Комулович дважды приезжал в Россию с целью организации «северного союза» против Османской империи<sup>53</sup>. Но интерес к России обуславливался не только политическими расчетами. Далматинцы, в течение долгого времени не имевшие собственной государственности (область подчинялась Венеции с 1420 по 1797 г.), стали рассматривать Россию в качестве идеала независимого славянского государства. Характерно, что русофильские тенденции хорватского всеславяинства отразились и в проведенной в XVII в. реформе языка глаголических богослужебных книг, который был радикальным образом приближен к языку русского извода, так как хорватские редакторы считали последний образцом правильного славянского языка<sup>54</sup>.

Для Юрия Крижанича все эти идеи и устремления хорватских патриотов послужили основой, на которой он начал строить собственные взгляды еще в юношеском возрасте, будучи воспитанником коллеги св. Афанасия в Риме — учебного заведения, находившегося в ведении Конгрегации распространения веры.

### 3

Конгрегация распространения веры (*Sacra Congregatio de Propaganda fide*) была основана папой Григорием XV в 1622 г. (буллой «*Inscrutabili Divinae*») <sup>55</sup>. С самого начала перед вновь созданным учреждением были поставлены широкие миссионерские задачи. При этом в сферу деятельности Конгрегации включалась также и экспансия Римской курии на православном Востоке<sup>56</sup>. С этого момента Русскому государству приходится сталкиваться с деятельностью Конгрегации чуть ли не при каждом контакте с иностранцами-католиками.

Миссионерские цели требовали наличия кадров, хорошо знакомых с национальными особенностями областей — объектов устремлений Римской курии и способных использовать их в своей деятельности<sup>57</sup>. Поэтому особое внимание руководства Конгрегации привлекали соискатели православных сербов, болгар и русских — хорваты-католики, близкие «схизматикам» по языку и культуре и часто хорошо знавшие восточный обряд. Только что образованная Конгрегация сразу стала активно привле-

кать хорватов к своей деятельности; уже в первой половине XVII в. видное положение в Конгрегации занимают хорваты: иезуит Бартол Кашич<sup>58</sup> и францисканец Рафаил Левакович<sup>59</sup> (впоследствии один из корреспондентов Юрия Крижанича). Таким образом, молодой Крижанич предназначался, так же как и его соотечественники, для миссионерской работы.

Документом, очень важным для понимания изначальных целей и задач, которые ставил перед собой молодой Крижанич, является его письмо секретарю Конгрегации Франческо Инголи, написанное в 1641 г., сразу после поступления в коллегию св. Афанасия, и обычно называемое исследователями «Записка 1641 года»<sup>60</sup>. «Записка» двадцатитрехлетнего клирика, как и следует ожидать от воспитанника Конгрегации, посвящена вопросу соединения Восточной и Западной Церквей в приложении к России. Она состоит из введения, обращенного непосредственно к Инголи, и трех частей, представляющих собою нечто вроде небольшого трактата. Первая часть содержит общую характеристику России и русских и состоит преимущественно из выписок из сочинений о России католических писателей Поссевина и Герберштейна. Во второй части речь идет о качестве миссионера и общих принципах миссионерской работы. В третьей части формулируются основные задачи планируемой Крижаничем поездки в Россию, как их понимает хорватский клирик. Главная цель письма — побудить руководство Конгрегации санкционировать поездку Крижанича в Россию. В силу всего этого С. А. Белокуров, одним из первых ознакомившийся с «Запиской» и поместивший ее в своей монографии, счел ее прямым указанием на миссионерский характер устремлений Крижанича и отсюда вывел свое общее негативное заключение относительно хорватского панслависта. Противники взгляда Белокурова, как правило, возражают, что, прежде чем делать подобные выводы, необходимо определить, в какой степени следовал Крижанич установкам «Записки» в течение своей жизни<sup>61</sup>. Это справедливое соображение. При внимательном рассмотрении текста «Записки» оказывается, что сами идеи Крижанича, формально приспособленные автором к требованиям Римской курии, на деле поразительно несхожи с принципами и установками Конгрегации.

Наиболее ясно предстает перед нами это несходство при сравнении взглядов Крижанича со взглядами о. Антония Поссевина<sup>62</sup> — итальянского иезуита, приезжавшего в Россию с миссионерскими целями в 80-х гг. XVI в. при Иване Грозном и оставившего описание этой своей поездки<sup>63</sup>. Поссевин в течение долгого времени был непререкаемым авторитетом для Римской курии в вопросах миссионерской деятельности в России. Не случайно Крижанич обильно цитирует его сочинения в своей «Записке»: без ссылки на авторитет знаменитого иезуита его письмо вообще не имело бы веса в глазах секретаря Конгрегации. Поссевин, бесспорно, послужил для молодого Крижанича ценным источником информации о России, с которой тот не был тогда еще знаком непосредственно; однако во всем том, что касается общих взглядов на Россию и русских, на Русскую Православную Церковь, на перспективы воссоединения Церквей, на цели и методы деятельности в России, ссылка на Поссевина оказывается для автора «Записки» чисто внешним прикрытием: фактически взгляды Крижанича противоположны взглядам Поссевина; иногда молодой клирик осмеливается даже открыто вступать с ним в полемику по отдельным вопросам.

Начнем с главного — с вероисповедной оценки русского Православия, как она представлена в «Московии» Поссевина, с одной стороны, и в «Записке» Крижанича — с другой. Именно эта оценка является определяющей для всего комплекса вопросов, связанных с отношением двух католических писателей к России и Русской Православной Церкви. Оценка Поссевина исчерпывающе ясна и определена: «Обряды и догматы религии, которых они [русские] придерживаются, далеки от истинной веры»<sup>64</sup> (здесь и далее в цитатах разрядка моя. — Ю. А.). Поэтому Поссевин считает необходимым убедить русских отказаться от «ложной религии». Он «снисходительно» допускает лишь «пустуку» в отношении языка богослужения и обряда, но, разумеется, «временную»<sup>65</sup>; конечной его задачей является латинизация (а в конкретном политическом контексте — колонизация) России и русских и подчинение Московского князя власти папского престола. Короче говоря, мы видим в его сочинениях четко разработанную программу церковной, идеологической и политической экспансии Римской курии на православном Востоке.

Обратимся теперь к «Записке» Крижанича. В ней также имеется определенно сформулированное положение, послужившее для автора фундаментом его дальнейшей программы. Вот оно. «Я не считаю, — пишет он, — москвитян<sup>66</sup> ни еретиками, ни схизматиками»<sup>67</sup>. Закономерный вывод, который отсюда следует, таков: «Поэтому я полагаю, что отправиться для собеседований с ними не означает идти проповедовать веру (такое дело я никогда бы и не помыслил взять

на себя), но означает лишь увещать их к добродетелям, наукам и искусствам»<sup>68</sup>. Таким образом, Крижанич ставит перед собой не миссионерские, а просветительские задачи. Конкретная программа их осуществления заключается в следующем: поездка в Россию; служба при царском дворе в качестве переводчика, а «если бы ему [царю] благоугодно было», то и советником по отдельным вопросам; написание трудов по религиозной и политической истории славян и опубликование их в России «по предварительному рассмотрении их епископами»<sup>69</sup>; наконец, «пересмотр и исправление переводов богослужебных книг»<sup>70</sup>. Ради чего все это необходимо? Конечно, для осуществления церковного воссоединения, причем, по мнению хорватского клирика, оно должно произойти естественным образом, так сказать, «само собою», после того как будет совершено дело духовного просвещения. Однако это не единственная (а возможно, и не главная) цель его предполагаемой деятельности. Здесь же, наряду со стремлением к церковному воссоединению, явственно прослеживаются идеи всеславяинства: сплочение всех славян против турецкой опасности под предводительством Московского князя, их культурное, идеологическое, политическое (а отсюда, по мысли Крижанича, и церковное) объединение вокруг России. Почти весь заключительный раздел «Записки» («О конечном предприятии») Крижанич посвящает этим идеям, в деталях разбирая вопрос о том, как убедить Московского князя «начать войну против общих врагов христиан — турок», а о перспективах церковного воссоединения следует лишь небольшое замечание: «Если же дело дойдет... до переговоров о воссоединении, то да будет Всемилостивейшему Господу угодно привести все к чести и славе Своей»<sup>71</sup>.

Соответственно этому различию взглядов и программ двух писателей различно также и их отношение к Русской Православной Церкви и ее святыням. Так, Поссевин считает святою и нетленною мошею великих русских святых: благоверных князей Бориса и Глеба, митрополитов Петра и Алексия, преподобного Сергия Радонежского («некогого монаха Сергия», как он его называет) — «чистейшим вымыслом», «басням»<sup>72</sup>. Крижанич, со своей стороны, открыто оспаривает мнение своего предшественника: «Я заметил бы, что он [Поссевин] ошибся, заявив, что это басни, так как факты не могут лгать»<sup>73</sup>. Поссевин во время своего пребывания в России отказался даже присутствовать на православной литургии, считая это для себя непримлемым<sup>74</sup>; Крижанич, как мы только что видели, предполагает отдавать свои сочинения на просмотр и суд русской церковной иерархии.

Наконец, последнее, что бросается в глаза при сопоставлении «Московии» Поссевина с «Запиской» Крижанича, — это резкое различие общей эмоциональной настроенности, «тона» этих двух произведений. Если автор «Московии» смотрит на Россию и русских отчужденно и холодно, высокомерным взглядом «просвещенного» европейца, встретившегося с «полудиким» народом, то для Крижанича русские — это «наш народ»<sup>75</sup>, так как он объединяет их с хорватами по признаку славяинства: все славяне были для него единым народом, к которому принадлежал и он сам. Правителю Русского государства он посвящает следующие строки: «Обозревая все личности, принадлежащие к нашим... народностям, я не мог в настоящее время найти никого, равного ему по величию... Среди всего нашего народа он — величайшая особа, способная наилучшим образом защищать и возвеличивать его достоинство»<sup>76</sup>. Поссевин — трезвый и расчетливый политик; его «Московия» — это, по сути дела, политическое донесение папе о России, которое касается далеко не только религиозных вопросов: там есть такие главы, как «Крепости Московского князя и способы их защиты во время осады», «Наиболее известные города и народы Московского князя», «Советники Московского князя», «Какова надежда на Московского князя и его обещания относительно продвижения в Азию и другие места». В противоположность этому «Записка» молодого хорватского клирика отличается политической наивностью, утопичностью предлагаемой в ней программы и, можно даже сказать, некоторой «восторженностью». Желаемое церковное воссоединение происходит легко и просто, важные догматические вопросы вообще оставлены без внимания, необходимость политического союза против Османской империи представляется самоочевидной; призыв приезжего иноплеменца к просвещению и исправлению богослужебных книг «московитяне» принимают, конечно же, с удовлетворением и радостью и т. п. Мы видим, что перед нами два разных мирозерцания, два противоположных психологических типа: с одной стороны — трезвый и опытный политический деятель, верный исполнитель программы Римской курии, убежденный в своем превосходстве над «схизматическим» народом, и с другой стороны — восторженный юноша, явно пытающийся «подменить» четкую церковно-политическую программу своего руководства собственными всеславянскими «фантазиями» и симпатизирующий православным.

Как могла отреагировать на такое письмо Конгрегация?

В Конгрегации допускали возможность использования отдельных славянских патристических идей в миссионерской деятельности. По удачному выражению И. Бадалича, славянские идеи Крижанича развивались «при попутном ветре из Рима»<sup>77</sup>. Однако речь могла идти лишь о средствах, выполняющих чисто служебные функции, а не о самодовлеющей идее, которая привела воспитанника коллеги св. Афанасия к абсолютно неприемлемому для католика утверждению, что православные русские — не только не еретики, но и не схизматики. Совершенно справедлива оценка «Записки», сделанная Е. Ф. Шмурло: «Едва ли священной коллегии кардиналов приходилось читать что-либо подобное... С взглядами, господствовавшими в тогдашней миссионерской среде, на Россию представления Крижанича резко расходятся, можно сказать, диаметрально им противоположны»<sup>78</sup>. Поэтому неудивительно, что отношение руководства Конгрегации к Крижаничу с начала и до конца остается крайне настроженным: ему не доверяют. Прекрасно характеризует отношение деятелей Римской курии к Крижаничу замечание второго секретаря Конгрегации кардинала Массари, высказанное в частном письме: Крижанич, по его мнению, «путаная голова и сумасброд»<sup>79</sup>. В нашу задачу не входит подробное описание всех эпизодов взаимоотношений Крижанича с руководством Конгрегации, всех тех просьб, жалоб, осторожных (и неосторожных) упреков, которыми изобилуют его письма в Конгрегацию периода странствий по Европе до поездки в Россию, того отчаяния, о котором они порою свидетельствуют. Это подробно раскрыто другими авторами<sup>80</sup>. Однако для нас имеет первостепенную важность следующий факт: ни первая, ни вторая поездки Крижанича в Россию, как это установлено современными исследователями, не были санкционированы Римской курией и совершались Крижаничем самовольно, за что по возвращении ему приходилось оправдываться перед руководством Конгрегации.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Синод. собр., № 929; описание рукописи см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 2. Писания святых отцов, т. 3. Разные богословские сочинения. М., 1862, с. 388—397.

<sup>2</sup> Материалы для истории раскола за первое время его существования. (Под ред. Н. Субботина). Т. 2, ч. 2. Акты, относящиеся к истории соловецкого мятежа. М., 1878, с. 213—262.

<sup>3</sup> *Смирнов П. С.* История русского раскола старообрядства. СПб., 1895, с. 85—86.

<sup>4</sup> *Новиков Н. И.* Опыт исторического словаря о российских писателях. СПб., 1772, с. 202.

<sup>5</sup> *Евгений (Болховитинов), митрополит.* Новый опыт исторического словаря о российских писателях.— Друг просвещения, 1805, № 8, с. 167. Митрополит Евгений называет Юрия «Белин» по ошибке; о происхождении этой ошибки см.: *Белокуров С. А.* Из духовной жизни московского общества XVII в. М., 1902, с. 93.

<sup>6</sup> *Калайдович К.* Иоанн, Екзарх Болгарский. Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий. М., 1824, с. 120—123.

<sup>7</sup> Русское государство в половине XVII века. Рукопись времен царя Алексея Михайловича. (Открыл и издал П. Бессонов). Ч. 1—2. М., 1859—60. Имеется и новое комментированное издание этого сочинения, сделанное на основе принципов современной текстологии: *Ю. Крижанич.* Политика. (Подгот. к печати В. Зеленин; перев. и комм. А. Л. Гольдберга). М., 1965.

<sup>8</sup> Впоследствии протоиерей, ректор МДА с 1878 по 1886 г. (см.: *Русский биографический словарь.* Т. 19. СПб., 1904, с. 656).

<sup>9</sup> *Смирнов С. К.* Сербского попа Юрия Крижанича Опровержение Соловецкой челобитной. Прибавления к изданию Творений святых отцов, 1860, с. 503—585.

<sup>10</sup> Отсюда и наименование «серблянин»; в Древней Руси «сербам» зачастую имевались без различия и сербы, и хорваты.

<sup>11</sup> В общих чертах такая картина жизни и деятельности Крижанича обрисована П. Бессоновым в его статье: *Ю. Крижанич, ревнитель воссоединения Церквей и всего славянства в XVII в.*— Православное обозрение, 1870, 1, с. 129—159; 2, с. 338—394; 4, с. 661—723; 5, с. 854—871; 11, с. 646—702; 12, с. 800—830. Эта картина несколько уточнена и дополнена нами по новейшей работе: *Golub I.* Biografska pozadina Krizaničevih djela.— В сб.: *Život i djelo Jurja Krizaniča.* Zbornik radova. Zagreb, 1974, str. 35—104.

<sup>12</sup> Издано О. М. Болянским; см.: Чтения в Обществе истории и древностей Российских, 1 (1848), 2 (1859).

<sup>13</sup> Постановление о переключении латинян было принято в 1622 г. при Патри-

архе Филарете и отменено Собором 1666—1667 гг. (см.: *Каргаиёв А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. Париж, 1959, с. 97).

<sup>14</sup> О влиянии Крижанича на славянофилов см.: *Smurlo E.* From Križanić to the Slavophiles.— *The Slavonic and East European review*, 1927. 17, pp. 321—335.

<sup>15</sup> *Коялович М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб., 1893, с. 63.

<sup>16</sup> Православное обозрение, 1870, 12, с. 830.

<sup>17</sup> Там же, с. 375.

<sup>18</sup> *Соколов М. И.* Новоткрытое сочинение Крижанича о соединении Церквей.— Материалы и заметки по славянской литературе. Вып. 2. СПб., 1891.

<sup>19</sup> *Крижанич Ю.* Собрание сочинений. Вып. 1—3. М., 1891—1892. В это собрание включено также и «Обличение на Соловецкую челобитную».

<sup>20</sup> *Белокуров С. А.* Юрий Крижанич в России. М., 1901. Тот же текст издан под заглавием: *Из духовной жизни московского общества XVII века.* М., 1902.

<sup>21</sup> *Pierling P., S. J.* Un protagoniste du panslavisme au XVII siècle.— *Revue des questions historiques*, 1896, 1, p. 196.

<sup>22</sup> *Белокуров С. А.* Из духовной жизни..., с. 144.

<sup>23</sup> Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук, 1903, 8, кн. 4, с. 362—375 (А. П. Липовский); Церковные ведомости, 1904, с. 22 (В. И. Жмакин); Исторический вестник, 1903, 12 с. 1052—1056 (В. Ф.—ко).

<sup>24</sup> *Николаев К.* Восточный обряд. Париж, 1948, с. 19.

<sup>25</sup> *Шмурло Е. Ф.* Юрий Крижанич: 1618—1683.— В кн.: Римская курия на Русском Православном Востоке в 1609—1654 гг. Прага, 1928, с. 138—173.

<sup>26</sup> *Jagić V.* Život i rad Jurja Križanića. Zagreb, 1917.

<sup>27</sup> *Juraj Križanić (1618—1683): Russophile and ecumenic visionary. A symposium /Ed. by T. Eekman a. A. Kadić.* The Hague; Paris: Mouton, 1976, bibliogr.: pp. 336—352; *I. Golub.* Bibliografija o J. Križaniću od 1974 do 1979.— *Historijski zbornik.* 31—32, 1978—1979, str. 325—329.

<sup>28</sup> *Пирлинг П.* Записка Крижанича 1641 г.— В кн.: *Белокуров С. А.* Из духовной жизни..., с. 87—126; *он же.* Новое о Крижаниче.— Русская старина, 1901, т. 105, с. 382.

<sup>29</sup> *Palmieri A.* De processione Spiritus Sancti dialogus in Latinum a G. Križanić conversus.— *Acta Academiae Velehradensis*, 1912, VIII, 1, pp. 41—58.

<sup>30</sup> *Golub J.* L'autographe de l'ouvrage de Križanić "Bibliotheca Schismaticorum Universa" des archives de la Congregation du Saint Office à Rome.— *Orientalia Christiana periodica*, vol. 39, fasc. 1, 1973, pp. 131—161; *idem.* Nova grada o J. Križaniću iz rimskih arhiva.— *Starine*, кн. 57. Zagreb, 1978, str. 111—210.

<sup>31</sup> *Пирлинг П.* Записка Крижанича..., с. 88; см. также: *Pierling P., S. J.* La Russie et le Saint Siège. T. 4. Paris, 1907, pp. 1—39.

<sup>32</sup> *Scolardi P. G.* Au service de Rome et de Moscou au XVII-e siècle: Krijanić, messenger de l'unité des chrétiens et père du panslavisme. Paris. 1947, p. 50.

<sup>33</sup> Там же, pp. 13, 22, 170.

<sup>34</sup> *Golub I.* De mente ecclesiologica Georgii Križanić: Excerpta ex dissertatione. Romae: Pont. Univ. Gregoriana, 1964, pp. 11, 76—78; *idem.* J. Križanić kao preteča kršćanskog ekumenizma.— *Encyclopaedia moderna*, 11, 1969—70, str. 94—98.

<sup>35</sup> Большинство известных рукописей Крижанича (четырнадцать из девятнадцати) хранится в библиотеках СССР; поэтому на исследователях нашей страны лежит особая ответственность в деле научного освоения наследия хорватского писателя. Среди крупнейших советских ученых-историков, посвятивших свое творчество Крижаничу, следует назвать имена А. Л. Гольдберга, Л. Н. Пушкарёва, Л. М. Мордуховича, М. А. Аппатова и многих других. О том, сколь глубок и серьезен интерес к личности Крижанича в Советском Союзе, свидетельствует тот факт, что в самый разгар Великой Отечественной войны в Москве был организован вечер памяти Крижанича, сообщение о котором было помещено в одной из центральных газет (Известия, 30 декабря 1943 г.). Имя Крижанича, поставленное в один ряд с именами великих борцов за свободу и независимость славянских народов, звучало особенно актуально в период совместной борьбы русского и братских славянских народов против фашистских захватчиков (см.: *Дацюк Б. Ю.* Крижанич — поборник свободы и единства славянских народов. М., 1945).

<sup>36</sup> *J. Križanić.* Russophile a. ecumenic visionary..., p. 329—336.

<sup>37</sup> *Крижанич Ю.* Собрание сочинений, вып. 3, с. 104.

<sup>38</sup> Вопросы генезиса всеславянских идей в Хорватии хорошо освещены Анте Кадичем в его работах: *A. Kadić.* Križanic and his predecessors: The Slavic idea among the Croatian Baroque writers.— *J. Križanic: Russophile a. ecumenic visionary...*, p. 147—164;

*Idem.* Križanic's formative years.— American contributions to the 5th International congress of Slavists, Sofia, 1963. The Hague: Mouton, 1964, p. 167—172.

<sup>39</sup> R. Rogošić. Glagolismus.— Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 5. Freiburg: Herder, 1960, S. 906—908.

<sup>40</sup> Там же, с. 907.

<sup>41</sup> О том, сколь отрицательным было традиционное отношение Рима к использованию национального языка в богослужении, см.: H. Schmidt S. J. *Introductio in liturgiam occidentalem.* Romae etc.: Herder, 1965, p. 209—227; *Idem.* Liturgie et langue vulgaire: Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente. Romae: Pont. Univ. Gregoriana, 1950.

<sup>42</sup> "Notum est V. A. R. Paternitati, quale semper ego habuerim desiderium ad laborandum in excolenda nostra lingua" (С. А. Белокурова. Из духовной жизни..., с. 144). Здесь и далее, за исключением особо оговоренных случаев, переводы иноязычных текстов принадлежат автору настоящей статьи.

<sup>43</sup> Т. Эрман. Грамматический и лексический состав языка Юрия Крижанича.— Dutch contributions to the 5th International congress of Slavists, Sofia, 1963, The Hague: Mouton, 1966, p. 43—77.

<sup>44</sup> J. Božičević. Križanica: A means towards multinational federation. Dallas, 1972.

<sup>45</sup> M. Murko. Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven. Prague; Heidelberg, 1927, S. 8—11.

<sup>46</sup> V. Priboevius. De origine successibusque Slavorum. Venetiis, 1532. О Прибоевиче см.: A. Schmaus. Vincentius Priboevius, ein Vorläufer des Panславизм.— Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge, I (1953), S. 243—254.

<sup>47</sup> M. Orbini. Il regno dei Slavi. Pesaro, 1601.

<sup>48</sup> Там же, 142. <sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> A. Kadic. Križanic's formative years..., p. 172.

<sup>51</sup> M. Petrovich. Dalmatian historiography in the Age of Humanism.— *Medievalia et Humanistica*, XII (1958), p. 95.

<sup>52</sup> A. Kadic. Križanic's formative years..., p. 172.

<sup>53</sup> P. Pierling S. J. Papes et Tsars, 1547—1597. Paris, 1890, p. 443—475.

<sup>54</sup> А. А. Круминг. Славянские старопечатные книги глаголического шрифта в библиотеках СССР.— В сб.: Проблемы рукописной и печатной книги. М.: Наука, 1976, с. 102.

<sup>55</sup> R. Hoffman. Congregation for the Propagation of faith.— *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 11. New York etc., 1967, p. 840.

<sup>56</sup> N. Kowalsky. Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide. Romae, 1956, p. 9—12.

<sup>57</sup> J. Simrak. De relationibus Slavorum meridionalium cum sancta Romana Sede apostolica saeculis XVII et XVIII. Zagreb, 1926.

<sup>58</sup> M. Vanino. Le P. Barthelemy Kašić S. J., écrivain croate.— *Archivum historicum Societatis Jesu.* 6 (1937), p. 216—258; 11 (1942), p. 83—97.

<sup>59</sup> Ed. Winter. Russland und das Papstthum. Bd. I. Berlin, 1960, S. 337—338.

<sup>60</sup> Впервые издана П. Пирлингом в книге С. А. Белокурова (Из духовной жизни..., с. 88—106) со многими неточностями и пропусками. Новое, исправленное и дополненное издание «Записки» осуществлено А. Кадичем: A. Kadic. Križanic's Memorandum.— *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 1964, No. 3, S. 331—349. Мы цитируем текст письма по этому изданию со ссылкой на лист рукописи оригинала.

<sup>61</sup> A. L. Goldberg. Juraj Križanic in Russian historiography.— J. Križanic: *Russophile...*, 61—62.

<sup>62</sup> О Поссевине см.: D'Origny J. La vie du père A. Possevin, ou l'on voit l'histoire des importantes negociations en Pologne et en Moscovie. Paris, 1712; Polčin S. S. J. La mission religieuse du père Antoine Possevin en Moscovie.— *Orientalia christiana analecta*, vol. 150. Roma, 1957, p. 36—72.

<sup>63</sup> Possevinus A. S. J. *Moscovia et alia opera.* Coloniae, 1595; русск. пер.: Поссевин А. Исторические сочинения о России XVI века (пер., вступ. ст. и комм. Л. Годовиковой. М.: МГУ, 1983).

<sup>64</sup> 'Religionis... ritus et dogmata, quae credunt, nunquam habuerint, qui a recta fide aliena esse illis ostenderet' (*Possevinus A. Moscovia...*, p. 6).

<sup>65</sup> Там же, p. 7.

<sup>66</sup> «Московитянами» ("Moscovitae", "Moschi") называли в Западной Европе жителей Московской Руси — великороссов. Собственно словом «русские» («русины», лат. "Rutheni") именовались жители юго-западных областей.

<sup>67</sup> "Io tengo li Moschi non per Heretici o per Schismatici" (fol. 537).

<sup>68</sup> "E così penso che l'andare a conversare con loro non sia andare a predicare la

fede (il qual negozio io non avrai mai pensato di presumere), ma solamente di esortarli alle vitrù, alle scienze et arti liberali" (fol. 537 v).

<sup>69</sup> "Ma prima lasciarle rivedere da i Vescovi" (fol. 539 v).

<sup>70</sup> Fol. 538 v. <sup>71</sup> Fol. 542 v.

<sup>72</sup> "Res plane fabulosa" (*Possevinus A. Moscovia.*, p. 7).

<sup>73</sup> "Io direi, che egli s'ingannò nel dire che queste sieno favole, essendo che le opere non possono mentire" (fol. 539).

<sup>74</sup> *Possevinus A. Moscovia.*, p. 10.

<sup>75</sup> Fol. 541 <sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> *Badalić I. Juraj Križanić — pjesnik Ilirije.*— Radovi Slavenskog instituta u Zagrebu, 1958, 2, s. 12.

<sup>78</sup> *E. Ф. Шмурло. Римская курия на Русском Православном Востоке.*, с. 144.

<sup>79</sup> "Cervello torbido e stravagante" (*Archiv für slavische Philologie*, 6. 1882, S. 119).

<sup>80</sup> См.: *Шмурло Е. Ф. Римская курия.*, с. 150—173; *Kadić A. Križanić's formative years.*, pp. 185—199; *Golub I. Biografska pozadina Križanićevih djela.*— Zivot i djelo Jurja Križanića: Zbornik radova. Zagreb, 1974, s. 55—60, 98—103.

# БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ, 27

Материалы к 1000-летию Крещения Руси

В. А. НИКИТИН (Москва)

## РУССКОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ И СВЯТОСТЬ

Ты святися, наша мати — Земля Святорусская!  
На твоём ли просторе великом, на твоём ли раздолье широком  
Труждаются святые угодники, подвизаются верные подвижники..

Вяч. Иванов

В христианстве, религии целостного спасения всего человечества и всего мира (новое Небо и новая земля), высшим подвигом является подвиг любви, сердце милующее, разгорающееся «жалостью ко всей твари» (преподобный *Исаак Сирин*), одним словом,— подвиг святости, как пребывания в Боге.

Боговоплощение и Искупление дают нам возможность внутреннего очищения и духовного возрастания, принятие искупительного подвига Спасителя служит источником веры в обожение всего человеческого естества, дабы нам соделаться «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1, 4). К идеалу обожения (теозиса) в условиях земного пространства и времени наиболее близко подходят святые. Этот идеал — духовный идеал всего христианства, как Восточного, так и Западного. С предельной краткостью и ясностью он выражен святителем *Афанасием Великим*: «Бог воцеловечился, чтобы человек обожился» (*Минь*. Патрология Греческая, т. 25, с. 192).

Онтологической основой для теозиса является то, что человек создан по образу Божию (Быт. 1, 27). После искупительного подвига Христова «человек может стать по благодати Божией тем, что Бог есть по существу» (преподобный *Максим Исповедник*.— *Минь*. Патрология Греческая, т. 90, с. 1024).

Лишь после пришествия Христа,— подчеркивает протонерей *Сергий Булгаков*,— стали ясны непреходимое расстояние между Христом и теми, которые Христовы (Гал. 5, 24), так же как и близость их к Нему. «Догматическое основание для почитания святых в этой связи именно и заключается. Церковь есть тело Христово, и спасающиеся в Церкви получают силу и жизнь Христову...» (17, с. 260).

Сошествием Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы окончательно утверждена Церковь Христова, пребывая в которой верующий усваивает благодатные дары совершенного Господом спасения (1 Тим. 4, 10). Благодатно возрождая, освящая и усовершая верующего, соделывая его наследником и причастником вечной жизни в общении с Богом, христианство является основанием нравственности, началом всякого личного благочестия и святости. «Святые суть те, кто подвигом своей действительной веры и деятельной любви осуществили в себе свое богоподобие и тем явили в силе Божий образ, чем и привлекли к себе изобильную благодать Божию. В этом очищении сердца подвигом души и тела вообще и заключается путь спасения каждого человека...» (17, с. 261).

Укоренившись на Руси в X веке, христианская вера нашла здесь самую благоприятную почву. Дух Православия как нельзя более соответствовал *духовному радикализму* русской души, ее широте и открытости, ибо перед ней, не скованной нормами европейской цивилизации, ничто не заслоняло реальности Бога. «В русской душе Царство Божие не наталкивалось ни на одно из тех стремлений к омирщению, которые так мощно сказывались в сложившемся под римским влиянием западном мире. Русские не знали ни восточного деспотизма, ни культа императора, ни культа государства» (16, с. 12—13).

В то время как западный человек привык дорожить своим социальным положением, соответственно с жизненными удобствами, русскому человеку, даже знатного происхождения, такой «конформизм» был совершенно не свойствен. Бескрайние просторы русской земли, суровый климат, незащищенность от набегов кочевников — все это порождало некую метафизическую настроенность, говорило о преходящем образе

сего мира, содействовало устремленности к горнему. Православие дало верную направленность этим стремлениям, соединив их с жаждой «нового Неба и новой земли», Царства Божия на земле, преобразования жизни и грядущего ее преобразования.

Идеал святости стал для русского человека высшим моральным идеалом, воплощением непреходящих духовных ценностей.

В результате возникла самобытная *духовная традиция*, освятившая жизнь русского народа, его национальное и государственное бытие. Эта традиция охватывает все проявления религиозной жизни: богослужение, молитву, почитание икон, культ святых, благотворительность, странничество, старчество. Эту традицию, пожалуй, можно определить одним словом: *благочестие*.

К середине XVI века, судя по «Книге, глаголемой Домострой...», составленной священником Сильвестром, правила благочестия сложились в основательный свод (63 главы) \*. «Домострой» содержит наставления в вере и благочестии, правила житейского благоразумия, основанные на православной вере и простирающиеся вплоть до регламентации домашнего обихода. «Домострой» отнюдь не был символом консерватизма и домашнего произвола, его назначение определялось православным осмыслением божественного Домостроительства. Этот памятник завершил собой ряд духовно-назидательных произведений русской средневековой литературы, начатый в XI веке «Изборником» князя Святослава и блестяще продолженный Владимиром Мономахом в его знаменитом «Поучении» в начале XII столетия. Много места занимают в «Домострое» апология смирения и терпения, осмысление сущности христианского подвига — просветленного принятия креста и страдания.

Другой сборник духовных поучений — «Измарагд» — был более распространен в Древней Руси, чем «Домострой», а впоследствии стал любимым чтением у старообрядцев. Акад. Д. С. Лихачев обращает внимание на особое значение этих памятников в формировании нравственных идеалов Древней Руси, а также на аскетическую литературу, посвященную безмолвию и «умной молитве». «Огромная роль в создании этих идеалов принадлежит литературе исихастов, идеям ухода от мира, самоотречения, удаления от житейских забот, помогавшим русскому народу переносить его лишения, смотреть на лицо и действовать с любовью и добротой к людям, отвращаясь от всякого насилия» (21, с. 58).

Все эти качества являются неотъемлемой частью русской духовности и благочестия, как неоднократно отмечалось многими исследователями. «Русский народ — один из тех немногих народов, которые любят сущность христианства, крест,— писал французский историк *Леруа-Волье*,— он не научился ценить страдание; он воспринимает его положительную силу, чувствует действительность искупления и умеет вкушать его терпкую сладость» (цит. по: 16, с. 11).

Сравнивая жизнь русских православных верующих с жизнью инославных христиан, мы видим характерные особенности русского благочестия — теплоту и искренность веры, дух единомыслия и соборности, особую чуткость к лику страждущего Христа:

Удрученный ношей крестной,  
Всю тебя, земля родная,  
В рабском виде Царь Небесный  
Исходил, благословляя.

Ф. Тютчев

Видимые проявления благочестия — молитва, добрые дела (милостыня) и самоограничение (пост) — находят свое выражение в душевной отзывчивости, смирении и милосердии. Кто не молится Богу, не помогает людям и не исправляет своей природы воздержанием, тот чужд всякой религии — так учат и наставляют многие духовные писатели. «В соединении молитвы, милостыни и воздержания действует единая благодать Божия, которая не только связывает нас с Богом (в молитве), но и уподобляет нас Божеству — всеблагому (в милостыне) и ни в чем не нуждающемуся (в воздержании). Молитва, милостыня, то есть делание добра, пост — вот основные обязанности христианина: «Молись Богу с верой, делай добро людям с любовью и побеждай свою природу в надежде будущего воскресения» (14, с. 66).

К этому необходимо добавить слова, сказанные великим русским святым *Серафимом Саровским* († 1833): «Пост, молитва, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши сами по себе, однако не в делании лишь только их состоит

\* См.: Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. М., 1985, с. 70—173.

цель нашей жизни христианской, хотя они и служат средствами для достижения ее. Истинная цель жизни нашей христианской — есть стяжание Духа Святого Божьего. Пост же, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро — суть средства для стяжания Святого Духа Божьего» (10, с. 5).

«То проводит жизнь добродетельную, «во всяком благочестии и чистоте», со страхом Божиим и хранением своей совести, соблюдая заповеди Господни, тот неизменно достигает плодов духа, по слову апостола: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5, 22).

«По достижении таких плодов христианин хотя и несет труды и подвиги благочестия по-прежнему, но эти труды для него легки и отрадны по причине благой надежды и помощи свыше от благодати Божией» (иеромонах *Амвросий Оптинский*).

Таким образом, личное благочестие не является для православных верующих самоцелью, но должно служить средством для духовного обновления, для рождения нового человека, — рождения свыше: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин. 3, 3).

Лишь при таком условии можно поставить знак равенства между благочестием и подлинной духовной жизнью — жизнью ума, направленного к созерцанию Бога, жизнью сердца, преисполненного любви к людям, и жизнью воли, свободно устремленной к утверждению личности в Добре и Красоте.

«...Православие есть первым долгом любовь к красоте, христианство, понятое как умная красота и духовное художество, и все направленное к его взысканию. Любовь к этой красоте требует, чтобы вся жизнь была пронизана этой красотой — и это и составляет суть Православия» (протоиерей *Сергий Булгаков*).

Красоту православного богослужения, православных таинств и обрядов нельзя выразить словами, ее надо чувствовать и переживать. «Вне Церкви живущему непостижимо ни Писание, ни предание, ни дело. Внутри же Церкви пребывающему и приобщенному к духу Церкви единство их явно по живущей в ней благодати» (*А. С. Хомяков*). Не случайно русские верующие люди больше, чем кто-либо, дорожат обрядовой стороной церковной жизни. Эта привязанность к обрядам не есть лишь одно «обрядоверие». Скорее интуитивно, чем сознательно, простые русские верующие, не сведущие в богословских вопросах, угадывают, что обрядность имеет живое и непосредственное отношение к догматам христианской веры, более глубокое, чем это представляется рационалистам или инославным. Действительно, некоторые обрядовые действия (например, троекратное погружение в воду с призыванием Имени Святой Троицы в Крещении, возложение рук в хиротонию и др.) неотъемлемы от соответствующих таинств, и потому святые отцы Церкви называют их «догматами от предания». По существу, все вообще обрядовые действия и предметы, освященные издревле традиционным употреблением в Церкви, являются по вере нашей благодатствованными (см. 7). Ибо Святая Церковь обладает ключами от Царствия Небесного, она живет не только земной, но и сверхприродной жизнью — божественной и благодатной. Видимое проявление этой жизни содержится в церковных таинствах, невидимое — во внутренней жизни Церкви, в дарах Духа Святого, одним из которых является дар молитвы.

Молитва служит прежде всего выражением веры и любви к Богу. «Вера без дел мертва, а молитва есть первое дело и начало всякого истинного дела» (14, с. 32). Молитва есть дыхание нашей души, без нее душа «усыхает», подобно тому как умирает тело без воздуха. В молитве верующий не только просит, но как бы беседует с Богом, с Его Пречистой Матерью, со святыми угодниками Божиими, со своим ангелом-хранителем.

Господь Иисус Христос в беседе с самарянкин сказал, что верующие должны поклоняться Отцу в духе и истине (Ин. 4, 23). Вот основной принцип христианской молитвы, образом же ее является Молитва Господня, преподанная апостолам Самим Спасителем (Мф. 6, 9—13) — излюбленная молитва русского народа.

Эта молитва, общая для всех христиан, состоит из призывания, семи прошений и славословия. Она научает верующих молиться о пришествии Царствия Божия, которое должно преобразить физический план бытия, о насущном хлебе на сегодня, потребном до той поры. Все остальное прилагается в меру нашего милосердия и благочестия.

Последнее прошение молитвы — об избавлении от источника всякого греха — дна-вола, который может погубить не только тело, но и душу (Мф. 10, 28).

Молитва завершается торжественным славословием власти, силы и славы Божией, в котором выражена ясная уверенность, что все просимое дано будет нам по любви Небесного Отца. Подобные славословия входят во многие другие православные молитвы, среди них есть и сугубо благодарственные: «Хвалите Имя Господне», «Слава в вышних Богу», «Тебе, Бога, хвалим» («Те, Deum») и другие, не говоря уже об *акафистах* — особой форме благодарственных церковных песнопений.

В православном быту различаются два вида молитвы: 1) частная, домашняя (кейная) и 2) молитва церковная, общественная. Обе они угодны Богу и благословенны, у каждой из них свои характерные черты и особенности.

Дома, в кругу семьи, православный христианин и поныне не сядет за трапезу, не помолившись перед вкушением пищи. Обычай такой молитвы связан с воспоминанием о чуде умножения хлебов в пустыне, совершенном Спасителем (Мф. 5, 13—21. Поучительно то, как Господь приступил к насыщению народа: «Возрев на небо, благословил»,— повествует Евангелие (Мк. 6, 41). Таким образом, этой благочестивой и чудесной трапезе предшествовало обращение к Отцу Небесному, прославление Его, одним словом,— молитва. Ибо все, что мы получаем,— все от Бога; кто помнит Бога, тот не может забыть о Нем, пользуясь Его дарами, тот всегда найдет время для молитвы, несмотря на «современные ритмы» жизни, хотя бы с ним никто не молился. Такая молитва освящает трапезу, «делает пищу не только полезною, но и приятною... и самое простое неизысканное кушанье становится приятнее, сладостнее, чем роскошные яства» (Священник *Шумов*. Обычай молиться пред вкушением пищи. М., 1902, с. 12). Только тот, кто приучил себя к постоянной домашней, сосредоточенной и проникновенной молитве, может по-настоящему участвовать в молитве церковно-общественной, когда среди молящихся незримо присутствует Сам Христос: «Ибо где двое или трое собраны во Имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20). Совместная молитва в церкви скорее будет услышана Господом,—учил святитель Иоанн Златоуст: «Во время общественной молитвы не только люди возносят гласы свои, но и ангелы припадают к Владыке, и архангелы молятся...»

Обращение в молитве на Восток—древний православный обычай, восходящий к апостольским временам, ибо в Священном Писании Господь именуется Востоком свыше (Лк. 1, 78) и Солнцем Правды (Мал. 4, 2).

Излюбленным приемом в православной молитве является духовное сосредоточение, аналогичное концентрации в молитве у западных подвижников.

Св. Иоанн Кассиан († 435) сравнивает человеческий ум с легким перышком или пухом, который, если не омочен посторонней жидкостью, легко возносится при самом слабом дыхании ветра. «Так и ум наш, если не будет обременен пришлыми страстями и заботами мирскими и поврежден влагою пагубной похоти, при самом легком веянии духовного размышления возвышается горё и, оставляя долнее и земное, уносится к небесному и невидимому» («Добротолюбие», т. 2. М., 1884, с. 138).

Есть особая традиция молитвенного делания, которая получила в Православии название *умной молитвы* или *молитвы Иисусовой*\*. Эта традиция восходит к эпохе первоначального христианства, в России она была возрождена святителем Тихоном Задонским (1724—1782) и старцем-подвижником Пансием Величковским (1722—1794). Умная молитва заключается в непрестанной внутренней памяти о Господе Иисусе Христе и в призывании Его святого Имени: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго». Упражнение в Иисусовой молитве может сопровождаться некоторыми внешними приемами, например, совершаться в положении, когда голова склонена на грудь и все внимание сосредоточено на *низведении ума в сердце*. Упражняясь в Иисусовой молитве, молящийся погружается в безмолвие (исихазм): «Сначала должно творить молитву Иисусову голосом, то есть устами, языком и речью, вслух себе одному. Когда насытятся уста, язык и чувства молитвою, произносимую гласно, тогда гласная молитва прекращается и начинается она произноситься шепотом... сама собой переходит в умную... а от умной является молитва сердечная» («Настольная книга священнослужителя», т. 2. М., 1978, с. 795).

Так, по мере духовного совершенствования подвижники постепенно приходят к созерцанию нетварного Фаворского Света.

Преподобный *Исихий*, пресвитер Иерусалимский († ок. 433), развил учение о духовном *трезвении*, которое есть «путь всякой добродетели и заповеди Божией», «хранение ума в совершенном внимании и немечтательности», «чистота и безмолвие сердца».

Он учил, что духовное трезвение и молитва Иисусова взаимно входят в состав друг друга: «крайнее внимание— в состав непрестанной молитвы, а молитва— в состав крайнего в уме трезвения и внимания» («Добротолюбие», т. 2. М., 1884, с. 186).

Преподобный *Нил Синайский* обратил внимание на связь молитвы и богомыслия,

\* См.: «Беседы о молитве Иисусовой». Изд. Валаамского монастыря. Сердоболь, 1938; Митрополит *Антоний (Блум)*. Школа молитвы; Св. *Григорий Палама*, архиепископ Солунский. О священнобезмолвствующих.— «Добротолюбие», т. 5. М., 1890, с. 314—324.

оставив знаменитое изречение: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно; и если истинно молишься, то ты богослов» (там же, с. 226). Именно такое молитвенное богомыслие характерно для русского православного благочестия. Оно зиждется на всецелой преданности воле Божией.

По учению святых отцов, всякое внешнее доброделание есть только цвет; плод же есть внутреннее духовное делание молитвы Иисусовой (5, с. 16).

Лучшими выразителями православного благочестия являются подвижники, которые достигли высшей степени духовного совершенства — святости. За свои подвиги они стяжали при жизни благодать Духа Святого и удостоились после кончины Царствия Небесного, где пребывают вместе с Самим Господом и Его Пречистой Матерью: «Там святые праотцы и патриархи, которые мужественно пронесли свою веру. Там пророки, которые прияли Духа Святого и своим словом призывали народ к Богу. Там апостолы, которые умирали за проповедь Евангелия. Там мученики, которые за любовь Христову с радостью отдали свою жизнь. Там святители, которые подражали Господу и несли тяготы своих духовных овец. Преподобные постники и юродивые Христа ради, которые подвигом победили мир. Там все праведники, которые соблюдали заповеди Божии и побеждали страсти» («Настольная книга священнослужителя», т. 2. М., 1978, с. 671).

Целью жизни для христианина является Богоуподобление, возрастание в «меру возраста Христова», по пути подвига к блаженству и святости, когда образ Божий, изначала данный, возрастает в подобие Божие. Исследуя это возрастание как стремление к Абсолюту, священный *Павел Флоренский* писал: «Бесконечное возрастание имеет свой тип, то есть функция стремится к бесконечности по-своему, особенно, не так, как другая... В этом смысле понятие о типе есть по преимуществу религиозное понятие: ни в одной области неуемное томление по сверх-данному, безудержное стремление к сверх-фактическому — «алчба и жажда правды», перерастающие, а затем и преобладающие всякую условность, не залегают так глубоко, — в самом ядре, — как в области Богообщения...» (8, с. 20—21).

В глубине вести каждый православный христианин страдает от своей удаленности от идеала святости и неизменно стремится к нему приблизиться. У всех христианских народов святость воплощает последование и подражание Спасителю. Обращение к русской святости, к ее истории и феноменологии исключительно важно для понимания и сохранения православного благочестия: «В русских святых мы чтим не только Небесных покровителей святой и грешной России: в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути... Их идеал веками питал народную жизнь; у их идеала вся Русь зажигала свои лампадки» (15, с. 5); «преодолевая все соблазны национальной гордости, решаемся сказать, что в древнерусской святости евангельский образ Христа сияет ярче, чем где бы то ни было в истории. Если бы нужно было одним словом определить господствующий тип русской святости, то мы назвали бы его церковным евангелизмом» (15, с. 233).

Говоря о трансцендентности святости для всего «только-человеческого», священный *Павел Флоренский* подчеркивал, что невозможно постичь суть святости методом умственного анализа, но «мы можем склонять колени пред нею, в несказанной радости плакать и благоговеть пред нею, или же, наоборот, противиться ей» (8, с. 27).

Через жизнь русских святых, через их подвижнические труды, через живое общение с ними верующего народа, через посмертное прославление и почитание святых мы приобретаем к миру «вечной незабываемой правды, зиждительной любви, творческого подвига, великих дел духа и свободы» (6, с. 73). В подвигах и заветах русских святых открываются сокровенные тайны славянского духа, тайны загадочной «русской души», ее стремлений, упований и совести, ее самобытного духовного горения: «Русский святой — не византийский святой и не сирийский; он и не латинский святой... Он именно русский. Этим мы хотим сказать, что он — сын особого народа, имеющего, как таковой, свое особое природное лицо и свой особый исторический путь, определенные его происхождением, его культурой и землей, на которой он живет» (16, с. 7).

Идеал святого, «Божьего человека», воплощенный русским народом на протяжении веков, заключается в полном и совершенном отсечении всякого своекорыстия, в полной самоотдаче Богу. На пути к святости подвижник погружается в совершенную тишину молитвенно-созерцательной жизни, направленной к искоренению всяких недостойных помыслов. Он побеждает мысли и желания, связанные с соблазнами славы и власти, богатства и чувственных удовольствий. Душа, свободная от земных привязанностей, подобна «выметенной горнице», готовой для принятия спасительной благодати.

«Святость вырисовывается как высшая прочность, неистребимая вечность и совершеннейшая красота... Вот почему в ней прославляются и сияют неожиданным блеском

как красивые, так и уроды, как целые, так и калеки, как здоровые, так и больные, как юродивые, так и гении» (12, с. 75).

Но русский святой устремлен не только к личному спасению. В своей келье, в затворе, в отдалении от людей он преисполнен участия к людям, он сострадает людям, молится о людях, призывая на них Небесную помощь и благословляя на подвиг, подобно Преподобному Сергию Радонежскому, великому игумену земли Русской. Как справедливо отмечает протоиерей Сергей Булгаков, — «русский аскетизм всегда исходит из мотива (не всегда осознанного) явить на земле Царство Божие... русский аскетизм не отрицает мир, но все объемлет; символом его является икона Богородицы на нивах (осеяющей сжатые снопы), стоявшая в келье старца Амвросия Оптинского».

Полная победа над своей самостью, подвиг святости дается только тому, кто до конца побеждает зло в себе, жалеет и любит всех людей. Подвиг этот так велик, что немощные духом готовы, вопреки очевидности, оспаривать и отвергать непреложную истину духовных откровений подвижников. Потому святые, столь богатые духовным опытом, обычно очень мало делятся этим опытом с людьми. «Подвижники предпочитают не столько наставлять людей, сколько молиться за них, воспринимая в своей душе душу каждого человека, кто бы он ни был. Подвижников не смущает мысль о том, что мир может отвергнуть их молитву и растоптать их любовь. Они, непоколебимо веруя в истину Христовых слов, знают, что любовь победит все» (К. Андроников). С этой точки зрения безусловно несоместимыми с истинным духом Евангелия должны быть признаны те западные извращения христианства, которые построены на предположении, что цель оправдывает средства, что можно привести мир ко Христу и к Его заповедям путем насилий («святая» инквизиция). Старец Силуан обращал внимание на запрет Спасителя ученикам, хотевшим свести огонь с неба на самарян, не принявших Господа: «Не знаете, какого вы духа; ибо Сын Человеческий пришел не погублять души человеческие, а спасти» (Лк. 9, 56).

Проникнутый этой мыслью, старец Силуан главное дело иноков видел в молитве за мир, ибо молитва, коренясь в безначальном Божественном бытии, имеет непреходящую духовную ценность. Поистине, мир держится на молитвах угодников Божиих, и глубоко права русская пословица: «Не стоит город без святого, а селение без праведника».

Замечательный русский мыслитель *Н. Ф. Федоров*, немало страниц посвятивший русской святости, считал главным в подвиге святых отсечение ими собственной воли, следование высшим предначертаниям, служение воле Божией.

Думать о каком-то сугубо естественнонаучном, без помощи благодати Божией, избавлении от грехов и смерти (что часто приписывают Федорову) — конечно же, утопия. Церковь Христова учит о том, что спасение уже совершилось — через Голгофскую Жертву и Воскресение Господа. Подвиг веры в это и подвиг жизни по заповедям Христовым — условие вхождения в спасенный сонм праведников, в общество «святых», под которым в христианстве подразумевается и земная Церковь как община. Именно об этом справедливо писал *Н. Ф. Федоров*: «... В служении Богу, в деле Божием, в Богослужении соединяется молитва с заповедями, «молитва же здесь разумеется такая, которая не жаждет Бога делать орудием нашей воли, а готова делать нас орудием воли Божией» (9, с. 3).

Жизнеописания русских святых нередко повествуют, как, вняв внутреннему зову, они выходят из своего уединения и безмолвия. Некоторые делают «странниками», совершают паломничества по святым местам, ходят по родной земле, утешая страждущих и взыскующих, обремененных, больных и жаждущих исцеления. Другие селятся где-нибудь поблизости от монастыря и становятся духовными наставниками прибегавших к ним людей, ищущих совета и утешения. Отсюда такое значительное явление в русской духовной жизни, как старчество, замечательными представителями которого были преподобный Серафим Саровский и подвижники Оптиной пустыни. Старцам, по общепринятому убеждению, нельзя солгать, грех что-нибудь недосказать. Часто они получают от Бога дар прозорливости и не просто советуют и наставляют, а повелевают сделать нечто спасительное для души, указуют путь к нравственному возрождению.

Молитва и пост, милостыня и труд, паломничество и странноприимство — вот характерные проявления русского благочестия и русской святости. Можно даже говорить об особой «трудовае аскезе» русских подвижников. Заметное место в их трудах занимает переписывание Священного Писания, богослужебных и богословских книг, занятия иконописью, производством церковной утвари, различными хозяйственно-бытовыми ремеслами. Среди русских святых мы видим и ученых богословов, как Авраамий Смоленский, Стефан Пермский, Дионисий Троицкий, и духовных писателей, как преподоб-

ные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский, и выдающихся иконописцев, как преподобные Алипий Печерский и Андрей Рублев.

Почитая святых угодников Божиих, которые за свою любовь к Богу и к людям и за свои великие подвиги удостоились обильной благодати Святого Духа, православные исповедуют веру в то, что святые, пребывая в Царствии Небесном, могут ходатайствовать пред Богом за тех, кто живет на земле. К предстательству святых, как особых посредников между Богом и людьми, верующие русские люди прибегают постоянно, они возносят молитвы у иконописных изображений святых, у их святых мощей, и неизменно получают подтверждения действенной духовной помощи свыше.

Воистину, не стоит город без святого, а селение без праведника... И действительно, почти в каждом городе известны имена местно чтимых святых, покровителей данной местности. Кроме того, есть особо чтимые святые, которым русские верующие молятся при различных обстоятельствах. Так, например, во время болезни православные обращаются с молитвами о помощи к святому великомученику и целителю Пантелею-мону. Святым мученикам Гурию, Самону и Авиву — покровителям брака — молятся о благополучии семейной жизни, святителю Николаю Чудотворцу возносят сугубые молитвы во время путешествий, святому Георгию Победоносцу — в случае военной опасности. Каждый православный также особо прибегает к молитвенной помощи того святого, имя которого носит.

Особенно благоговейным почитанием на Руси пользуется издревле Пресвятая Богородица — «честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим», пример высшей святости, воплощение всех христианских добродетелей. Почти каждое богослужбное прошение (ектения) оканчивается призывом ко всем молящимся, помянув Пресвятую Богородицу и Приснодеву Марию со всеми святыми, посвятить себя и всю жизнь нашу служению Христу. Русские верующие благодарят Пресвятую Богородицу за ее неисчислимые благодеяния, величают Ее Путеводительницей, Заступницей усердной, Взысканием погибших, Всех скорбящих Радостью, Нечаянной Радостью и другими прекрасными, исполненными глубокой поэзией и молитвенного благоговения именами.

Основой православного почитания святых являются жизнь и подвиги этих угодников Божиих, прижизненные или посмертные чудеса, связанные с ними, а в некоторых случаях обретение нетленных мощей, то есть не распавшихся костей (в отличие от естественного нетления или мумификации тел). На основании специально разработанных положений Церковь принимает решения о прославлении (канонизации) того или иного святого. Канонизованные святые представляют четко очерченный круг в церковном почитании святых. В отличие от прочих усопших, святым служат не панихиды, а молебны. Имена святых поминаются в различные моменты богослужения, наиболее чтимым святым установлены особые праздники, составлены службы в их честь (см.: 1 и 2).

Уже во II веке по Р. Х. (судя по мученическим актам св. Игнатия Богоносца) христианская Церковь употребляла при богослужении жития святых. Русская Православная Церковь унаследовала такую практику из Византии благодаря переводам житий, осуществленным еще в X веке святыми равноапостольными братьями Кириллом и Мефодием, просветителями славян. По древнему уставу Русской Церкви, жития святых читались преимущественно на утреннем богослужении, часто вместо ветхозаветных чтений — «паремий».

Влияние житий святых на умственное и нравственное воспитание народа в Древней Руси было исключительно велико, проповедники слова Божия широко пользовались житиями святых при составлении своих проповедей. Особенно много извлечений из житий святых отцов находим в проповедях святителя Димитрия, митрополита Ростовского, составителя знаменитых «Четых-Миней». Русский народ издавна полюбил и сделал своим излюбленным чтением жития и поучения святых отцов и учителей Вселенской Церкви — Антония Великого, Макария Египетского, Ефрема Сирина, Феодора Студита, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, наряду с житиями святых русских подвижников — Антония и Феодосия Печерских, Сергия Радонежского, Иосифа Волоцкого, Зосимы и Савватия Соловецких и многих других. Интересно отметить, что первыми святыми, канонизованными Русской Церковью, были князья Борис и Глеб († 1015), которые приняли добровольную смерть ради предотвращения кровопролития и получили новое, неизвестное в Византии, наименование страстотерпцев. «Их подвиг не забыт русским народом и образует по-прежнему любовь и преклонение в русском сердце» (13, с. 110). Жития святых были широко известны во всех слоях русского верующего народа, они входили в состав «Четых-Миней», в которых предлагались живые примеры из русской жизни, близкой и понятной каждому русскому, примеры для подражания, в высшей степени благотворные для нравственного просвещения: «Через чтение житий святых поддерживались и воспитывались в

русских религиозное чувство, память о народных, дорогих для них, преданиях, желание жить по-христиански, православно» (4, с. 23). Отсюда отнюдь не случайная глубокая семантическая разница между словами «житие» и «биография» в русском языке; «житие» применяется к описанию жизни святого угодника Божия, в житии предстает перед нами обретение и раскрытие вечного; биография же — описание временного. «Свят тот, в котором не осталось или почти ничего не осталось от биографии. Житие уподобим «иконе», а биографию — портрету. Житие есть мощи, биография — труп» (12, с. 75).

Привыкнув в храме слышать жизнеописания святых, русский народ и дома, в свободные от мирских занятий минуты, прибегал к душеполезному чтению. Грамотность на Руси, судя по современным историко-археологическим изысканиям, была широко распространена. Таким образом, не только монахи, для которых чтение житий святых составляло постоянное правило, но и простые благочестивые люди имели возможность черпать из этого богатого духовного источника.

В странноприимстве, то есть в гостеприимстве странников и паломников, которое донныне сохранилось в русском народе (см.: Ю. Лошиц. Земля-именинница. М., 1979), есть своеобразный отсвет весьма распространенного некогда подвижничества, самого рядового и неприметного, но идущего из глубины веков. Достаточно вспомнить древнерусскую повесть об Иулиании Осоргиной, в жизни которой странноприимство и подвижничество тесно соприкасались: она благоговела не только странникам и паломникам, но приняла на себя и заботу о сирых и убогих обитателях маленького города, в котором жила.

Благочестивый русский обычай возжигать свечи и лампы перед иконами также возник не без влияния житийной литературы. В «Четьих-Минях», например, очень часто встречаются указания на то, что перед иконами и мощами святых следует возжигать свечи и лампы. То же самое можно сказать и о распространенном в народе обычае при некоторых болезнях прибегать к помощи святой воды, сливаемой с креста. Ношение вериг и власяниц, паломничества по святым местам — все эти благочестивые традиции получили широкое распространение на Руси благодаря влиянию житий святых.

В XVIII веке в русском дворянстве стало преобладать увлечение французскими романистами и энциклопедистами, интерес к агиографической литературе заметно упал. Но уже в следующем столетии положение изменилось, к чтению житий святых, к изучению духовной литературы обращались многие выдающиеся деятели русской культуры. В черновиках А. С. Пушкина осталось, например, множество выписок из Четьих-Миней и Пролога, известно переложение им проложного жития преподобного Саввы Сторожевского, нового чудотворца († 3 декабря 1406 г.). Н. В. Гоголь написал «Размышления о Божественной литургии». Ф. М. Достоевский очень любил слушать и читать Четьи-Миней, влияние которых сказалось в процессе работы над романом «Братья Карамазовы» (образ старца Зосимы и др.).

Нет сомнения в том, что подражание жизни святых исключительно благоговорно сказалось на формировании русского национального характера. Этот факт нашел отражение в русской классической художественной литературе. Русская литература, как это не раз отмечалось и западноевропейскими исследователями, неизменно утверждала высшие нравственные ценности, призывала к подвигу веры и любви, к отречению от эгоизма, к самоотверженному служению людям, то есть провозглашала основополагающие принципы христианского гуманизма. «Человек, устраивающий свои личные дела, взятый в качестве национального героя, человек, «срывающий цветы наслаждения» в качестве положительного типа, которому надо следовать и подражать, — это нечто до такой степени дикое и невозможное для русской литературы, что об этом даже и вопрос никогда не поднимался. Русский человек всегда имел в качестве идеала — инокa, служащего верховному идеалу» (В. Н. Ильин). Отсюда душевная красота и доброта, удивительная открытость, «всемирная отзывчивость», которая отличает героев Пушкина и Тургенева, Достоевского и Лескова, Бунина и Шмелёва. Лучшие образы, созданные этими писателями, — лишь подражание идеалам русской святости.

В наше время, однако, было бы неосмотрительно противопоставлять, подобно К. Леонтьеву, святость как древнерусский идеал и честность как идеал западноевропейский, хотя в таком противопоставлении и есть своя правда. «Русь свята лишь в том смысле, что бесконечно почитает святых и святость, только в святости видит высшее состояние жизни, в то время как на Западе видят высшее состояние также и в достижениях познания или общественной справедливости, в торжестве культуры, в творческой гениальности» (11, с. 75).

Считая русскую религиозность по преимуществу «женственной», национально-стихийной, исполненной «коллективной биологической теплоты, переживаемой, как теп-

лота мистическая» (11, с. 10), *Н. А. Бердяев* справедливо отмечал, что русские верующие люди в своей религиозной жизни «возлагаются на святых, на старцев, на мужей, в отношении к которым подобает преклонение» (там же). Но он ошибался, когда утверждал далее, что в этом преклонении отсутствует желание подражать святым, их внутреннему духовному пути, стремление стяжать у Бога дары благодати; еще более он ошибался (но об этом можно говорить только сейчас, ретроспективно), подчеркивая, что русский человек хочет святости лишь в жизни абсолютной, но пассивно мирится со всякой несправедливостью и всяким неблагообразием в жизни относительной (земной).

Отнюдь нет. Русскому народу в высшей степени присущи такие черты, как правдоискательство, стремление к устроению справедливого общества на земле. Здесь глубокая антиномия, которая коренится в метафизических основаниях самой жизни, в дуализме земного и небесного. Подвиг святости — венец христианской жизни, подражать ему трудно, ибо это есть подражание Самому Христу.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Архимандрит *Леонид (Кавелин)*. Святая Русь или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века) обще- и местночтимых. СПб., 1891.
2. *Васильев В.* История канонизации русских святых. М., 1893.
3. *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Сергиев Посад, 1894.
4. *Яхонтов Александр*. Жития святых, как образовательно-воспитательное средство, и их значение для русской школы с древнейших времен. Симбирск, 1898.
5. Архимандрит *Никон*. Православный идеал монашества. М., 1902.
6. *Соколов Н. М.* Русские святые и русская интеллигенция. СПб., 1904.
7. Священник *Павел Левашев*. Зачем так много у нас обрядов? СПб., 1906.
8. *Флоренский Павел*. О типах возрастания.— Богословский вестник, 1906, № 7, с. 530—568.
9. *Федоров Н. Ф.* Философия Общего Дела, т. 2. М., 1913.
10. О цели христианской жизни. Беседа преподобного Серафима с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914.
11. *Бердяев Н. А.* Судьба России. М., 1918.
12. *Ильин В. Н.* Иночество и подвиг.— Путь, 1926, № 4, с. 72—87.
13. *Зёрнов Н. М.* Вселенская Церковь и русское Православие. Париж, 1952.
14. *Соловьев В. С.* Духовные основы жизни. Брюссель, 1953.
15. *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси (X—XVII ст.). Нью-Йорк, 1959.
16. Иеромонах *Иоанн (Кологривов)*. Очерки по Истории Русской Святости. Брюссель, 1961.
17. Протоиерей *Сергий Булгаков*. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1964.
18. Архиепископ Воронежский и Липецкий *Михаил (Чуб; † 1985)*. Духовность Православия в выдающихся его представителях.— Богословские труды, сб. 10. М., 1973, с. 117—120.
19. Профессор протоиерей *Александр Ветелев*. Царство Божие.— Богословские труды, сб. 14. М., 1975, с. 62—76.
20. Священник *Павел Флоренский*. Из богословского наследия.— Богословские труды, сб. 17. М., 1977, с. 87—248.
21. *Лихачев Д. С.* Заметки о русском. М., 1981.
22. *Лихачев Д. С.* Прошлое — будущему. Статьи и очерки. Л., 1985.
23. Митрополит Киевский *Иларион (XII в.)*. Слово о законе и Благодати.— В сб. статей; Культура как эстетическая проблема. М., 1985, с. 105—121.

*Архимандрит АВГУСТИН (Никитин),  
доцент Ленинградской Духовной Академии*

## РУССКИЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

В связи с приближающимся 1000-летием Крещения Руси все более актуальными становятся вопросы, имеющие отношение к истории Византии и становлению русско-византийских связей. Важную роль в изучении этих вопросов сыграл Русский Археологический Институт в Константинополе (далее — РАИК или Институт), сравнительно недолгая деятельность которого (1895—1914 гг.) отмечена целой серией важных открытий в данной области. Но по прошествии десятилетия обстоятельства, связанные с учреждением Института и его обширными исследованиями, оказались незаслуженно забытыми и требуют должного освещения. И для того, чтобы более отчетливо определить то место, которое занимал РАИК в развитии отечественной византистики, сначала необходимо кратко упомянуть об основных этапах ее становления.

Истоки русского византиноведения восходят ко временам Киевской Руси. Уже в X—XI вв., намного раньше, чем в Западной Европе, на Руси появились переводы византийских хроник, в том числе Иоанна Малалы, Георгия Синкелла и Георгия Амартола. Интерес к истории византийского государства и древностям его столицы — Константинополя — проявлялся и в описании «хождений» русских паломников в Царьград.

Большое значение для развития отечественной византологии имел постоянный приток греческого духовенства, приходившего в Россию в XVI—XVII вв. за сбором милостыни и приносившего с собой греческие и славянские рукописи; некоторые восточные патриархи и епископы, подолгу проживая в Москве и других русских городах, сообщали о положении Православной Церкви в Турецкой империи.

Переходя к истории научного византиноведения в России, нужно отметить, что в XVIII в. в России появляются уже специальные издания византийских источников. Так, в 1771—1779 гг. был напечатан обширный труд И. Стриттера, содержащий извлечения византийских писателей о странах и народах, живущих к северу от Черного моря и на Кавказе. Эта работа в сокращении была переведена на русский язык под названием: «Известия византийских источников, объясняющих российскую историю древних времен и переселение народов» (чч. 1—4. СПб., 1770—1776). Во второй четверти XIX в., под влиянием усиления национально-освободительного движения балканских народов (греков, болгар и др.), в России наметилось расширение интереса к прошлому Балканского полуострова и, в частности, к Византии. В 1830—1840 гг. начали появляться как общие обзоры византийской истории, рассчитанные на широкие круги читателей<sup>1</sup>, так и специальные исследования, посвященные ее отдельным периодам или вопросам.

Известную роль в развитии русского византиноведения сыграли Крымская война и ее последствия. В связи с этим в середине XIX в. количество византиноведческих изданий еще более возрастает (работы Г. Г. Гагарина, В. И. Григоровича, М. М. Стасюлевича, Э. Муральта, епископа Порфирия (Успенского), А. Энгельмана и др.), появляются переводы сочинений византийских историков и других материалов; еще более расширилась их тематика.

Во второй половине XIX в. в России торжественно отмечались знаменательные юбилеи. Это, во-первых, 1000-летие основания Русского государства (862—1862), во-вторых, юбилей просветителей славян святых Кирилла и Мефодия (1885), затем 900-летие Крещения Руси и, наконец, тысячелетний юбилей со времени кончины патриарха Фотия (891—1891). Эти торжества и связанные с ними мероприятия вызвали к жизни новые работы, посвященные исследованию истории русско-византийских цер-

ковных связей. Особенно важными последствиями для развития отечественного византиноведения сопровождалось празднование 900-летия Крещения Руси (988—1888). К этому времени стала очевидной необходимость дальнейшей разработки отечественной византологии. Дело в том, что в то время ни одно из русских научных учреждений не имело в своем уставе положения, признающего самостоятельный характер византийских учений. В Российской Академии наук византологические изучения проводились при кафедре русской истории; в университетах история Византии изучалась при кафедрах всеобщей истории.

Таково было положение на конец 1880-х годов, и не случайно, что в одной речи, произнесенной при праздновании 900-летнего юбилея Крещения Руси, говорилось, в частности, следующее: «Когда через сто лет будет праздноваться тысячелетие просвещения России христианством, тогда будут открыты в университетах и академиях кафедры по Византии, будут действовать ученые общества, занятые византиноведением, в журналах будут печататься статьи по византийской истории и литературе. Ученые и ораторы, имеющие говорить через сто лет после нас, будут доказывать, что XX столетие открыло в изучении Византии клад, обогативший русскую науку и давший ей национальное содержание». Но тем не менее в конце этого же доклада говорилось о том, что «мы отнимем у этих ораторов лишний повод бросить на наш счет красное слово, когда публично засвидетельствуем, что и мы, современники 900-летнего юбилея Крещения Руси, понимали, что в изучении Византии заключаются насущные потребности русской науки и нравственный долг русского народа»<sup>2</sup>.

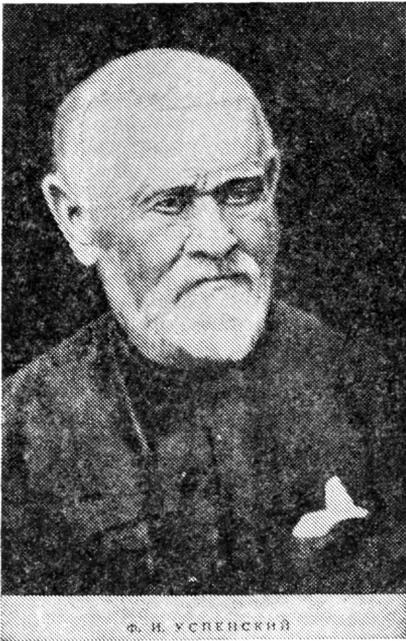
Будущее показало, что эти слова оказались верными. С конца 1880-х — начала 1890-х годов русское византиноведение вступило в период своего расцвета. Наиболее выдающимися византиноведами в этот период были В. Г. Васильевский (1838—1899) и Ф. И. Успенский (1845—1928), а в области византийского искусства — Н. П. Кондаков (1844—1925). Важное значение имели также труды Н. А. Скабаллановича, Т. Д. Флоринского, В. Р. Розена, Ф. А. Терновского, А. С. Павлова, П. В. Безобразова, Д. В. Айналова, А. И. Кирпичникова, В. Э. Регеля, И. Е. Троицкого, Д. Ф. Беляева, С. Г. Дестуниса и ряда других. И если в XVIII в. русское византиноведение было в определенной степени обязано своим развитием немецким церковным историкам, то уже теперь выдающийся византолог, мюнхенский профессор Карл Крумбахер изучал русский язык, чтобы пользоваться трудами русских исследователей. Многочисленные работы русских историков этого периода на очень широком материале византийской историографии, агиографии, философской и художественной литературы покончили навсегда с мнением о неподвижности, застойности византийской культуры.

В эти годы русские византинисты неутомимо и плодотворно трудились в области поиска и публикации новых литературных памятников и источников по истории Византии. Они первыми начали использовать агиографическую литературу в качестве исторического источника. Ценные материалы были обнаружены в русских книгохранилищах; много новых материалов было найдено и в западноевропейских архивах. Но естественно, что наибольшее количество публикаций было сделано по материалам рукописных архивов монастырей и книгохранилищ, расположенных на территориях, некогда входивших в состав Византийской империи. Выдающаяся роль по обогащению отечественной византистики и мировой науки целым рядом первоклассных памятников принадлежала основанному в 1895 году Русскому Археологическому Институту в Константинополе, бессменно возглавлявшемуся знаменитым русским византологом Ф. И. Успенским.

## Ф. И. УСПЕНСКИЙ — ОСНОВАТЕЛЬ ИНСТИТУТА

Федор Иванович Успенский родился в погосте Горки Галичского уезда Костромской губернии 7 февраля 1845 г.; с 1855 по 1860 г. учился в Галичском уездном духовном училище; с 1860 по 1866 г. — в Костромской духовной семинарии. С 1867 по 1871 г. Ф. И. Успенский — студент Историко-филологического факультета С.-Петербургского университета; в 1874 г. он защитил здесь диссертацию на степень магистра всеобщей истории, представив сочинение на тему «Византийский писатель Никита Акоминат из Хон». В том же году он был утвержден доцентом по кафедре всеобщей истории в Новороссийском университете. В 1879 году в С.-Петербургском университете Ф. И. Успенский защитил на степень доктора всеобщей истории диссертацию на тему: «Образование Второго Болгарского царства»<sup>3</sup>. В том же году Ф. И. Успенский был утвержден ординарным профессором по кафедре всеобщей истории Новороссийского университета; в 1894 г. он был утвержден деканом этого же университета.

Будучи профессором Новороссийского университета, Ф. И. Успенский в июне



Ф. И. УСПЕНСКИЙ

1888 года, когда Русская Православная Церковь праздновала 900-летие Крещения Руси, обратился с докладной запиской к одесскому генерал-губернатору Христофору Христофоровичу Роопу, где, в частности, отмечалось следующее: «В среде ученых давно уже осознана потребность более внимательного и разностороннего изучения православного Востока, с которым Россия тесно связана единством веры, тысячелетними преданиями в прошлом и общностью политических и религиозных интересов в будущем... Ввиду исполнения ныне 900-летнего юбилея просвещения России христианством в особенности уместно вспомнить, что... в изучении Византии и православного Востока лежит национально русская тема, здесь же заключаются и основные задачи русской науки»<sup>4</sup>.

Далее Ф. И. Успенский предлагал создать специальный научный орган по изучению истории Византии, подчеркивая, что «прежде всего нужно объединить частные попытки изучения Византии и направить их к одной цели. Для этого лучшим средством служило бы учреждение в России ученого общества для изучения Византии... Цель общества будет заключаться в оживлении и направлении византийских занятий в России. Для этого оно будет заниматься исследованиями по византийской истории

и литературе, изучением и описанием библиотек в России и на Востоке, заключающих в себе греческие рукописи, исследованием монументальных памятников, изучением этнографического материала. Общество не должно ограничивать свою деятельность пределами России, но постепенно расширять область изучения в пределах народностей, зависевших от Византии в политическом и культурном отношении»<sup>5</sup>.

Но к этому времени уже почти созрела идея об активизации византологических исследований непосредственно в пределах бывшей Византийской империи, также высказанная впервые Ф. И. Успенским. Византолог академик В. Г. Васильевский в своем письме к Ф. И. Успенскому, перечислив препятствия, лежащие на пути осуществления представленного проекта в России, в то же время добавил: «Вот совершенно другое было бы, если бы осуществился Ваш прежний проект об институте в Константинополе. Если Ваша новая идея есть только видоизменение прежней — почему-то заглохшей (разве окончательно?), если Вы собираете дружину для похода или даже для переселения в Цареград, то, конечно, пришлось бы рассуждать иначе»<sup>6</sup>.

И этой давней мечте Ф. И. Успенского о создании исследовательского центра в Константинополе вскоре довелось получить поддержку: в письме от 6 июня 1889 года одесский генерал-губернатор сообщал Ф. И. Успенскому следующее: «В настоящее время нашим послом в Константинополе (А. И. Нелидовым. — Авт.) возбужден вопрос об учреждении в названном городе русского ученого института с целью изучения христианского Востока»<sup>7</sup>. «Таким образом, — вспоминал Ф. И. Успенский впоследствии, — вопрос об открытии общества для изучения Византии в 1889 году встретился с другим, именно — с проектом учреждения в Константинополе специального института по византинведению»<sup>8</sup>.

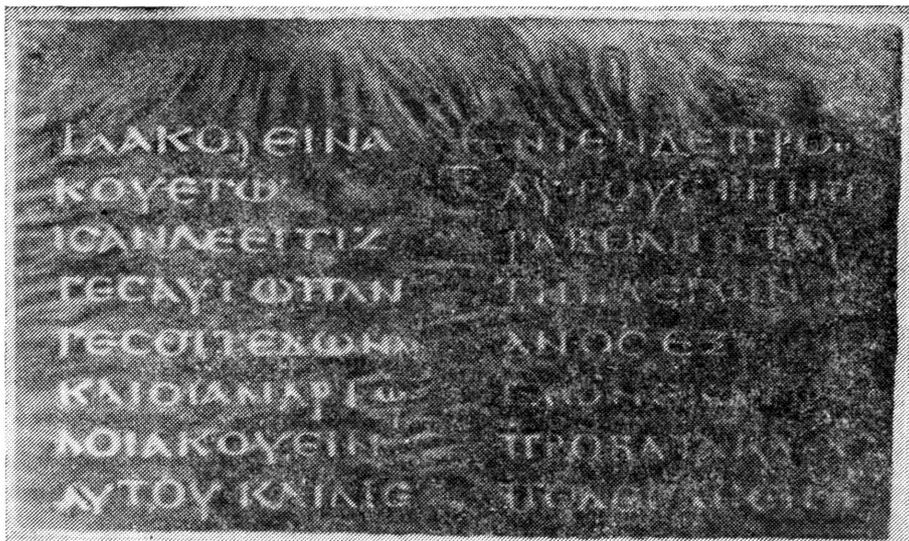
Труды по организации Института продолжались несколько лет при поддержке русского посла в Константинополе А. И. Нелидова, члена посольства П. Б. Мансурова, министра народного просвещения И. Д. Делянова и других лиц. Самое активное участие в этом деле принял проф. Новороссийского университета Ф. И. Успенский, который и стал директором новосозданного Института. 26 февраля 1895 года настоятель посольской церкви в Константинополе архимандрит Борис отслужил молебен, а затем состоялся торжественный акт открытия Института.

В своей речи при открытии Института Ф. И. Успенский наметил основные задачи будущей работы; он придавал большое значение исследованию русско-византийских связей, относящихся к эпохе христианизации Руси. «Для нас Византия не археологическая или отвлеченная проблема знания, а реальный предмет, важный для познания

своей собственной истории,— подчеркнул Ф. И. Успенский. — Наши сношения с Византией в IX и X вв., закончившиеся принятием восточного Православия, оставили глубокие следы в народном сознании, отразились в системе устройства Русского государства, в разнообразных заимствованиях и церковной, гражданской и бытовой обстановке»<sup>9</sup>.

## КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ И РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ ВИЗАНТИИ

С первых же месяцев своей работы в Константинополе сотрудники Института уделяли большое внимание исследованию и спасению от порчи и гибели древних византийских рукописей, и на этом поприще они снискали заслуженную славу в международных научных кругах. И в связи с этим следует в первую очередь упомянуть о знаменитом Сармисахльском кодексе VI в.



Фрагмент Сармисахльского Евангелия

В годы, предшествовавшие основанию Института, в Константинополе стали распространяться сведения о том, что в деревне Сармисахлы, близ Кесарии (турецк. Кайсери), хранится древняя рукопись Евангелия. Переговоры о ее приобретении с крестьянами этой деревни уже несколько лет вели американские и английские ученые. До сотрудников Института сведения об этом дошли от русского археолога Я. И. Смирнова, который, путешествуя по Малой Азии, случайно увидел один лист рукописи, демонстрируемый в качестве образца для продажи всего манускрипта. Сотрудники Института исследовали этот листок и убедились в огромной научной ценности рукописи. Директор Института Ф. И. Успенский сообщил об этом русскому послу в Константинополе А. И. Нелидову, который взял на себя самую важную и наиболее трудную часть задачи — изыскание способов и средств для приобретения рукописи Евангелия<sup>10</sup>.

Необходимые для покупки сармисахльской рукописи средства в размере 10 тысяч рублей были вскоре выделены русским правительством, и русский консул в Конье А. Д. Левицкий совершил долгое и опасное путешествие по горам в зимнее время в деревню Сармисахлы, где и приобрел древнее Евангелие. В мае 1896 года оно было привезено в Россию и заняло почетное место в рукописном отделе Публичной библиотеки<sup>11</sup>. Таким образом, благодаря трудам почетного председателя Института

А. И. Нелидова и усилиям его сотрудников древняя рукопись, получившая название «пурпурной» по цвету ее пергамента, была спасена для науки.

Сотрудники Института незамедлительно занялись изучением этого драгоценного приобретения, причем оказалось, что первоначальный объем рукописи при ее написании составлял 490 листов; из этого количества сохранилось 227 листов, причем часть из них — 33 листа — была обнаружена на о. Патмос в монастыре св. Иоанна Богослова<sup>12</sup>. Кроме того, отдельные листы «пурпурного Евангелия» хранились в библиотеках Вены (2 л.), Рима (6 л.) и Лондона (4 л.).

Что же касается «сармисахльйской» части «пурпурного Евангелия», то с 1820 г., когда ее переплели, она не испытывала уже дальнейших утрат своих листов, а хранилась жителями деревни Сармисахлы с подобающим благоговением. «Пурпурный кодекс» — это один из древнейших текстов Священного Писания. Палеографы, изучавшие листы кодекса в европейских библиотеках, пришли к выводу, что они написаны в VI веке. О ценности этой рукописи свидетельствует следующий факт: в 1888 г. Ватиканская библиотека, желая поднести папе Льву XIII к его юбилею перл из книжных сокровищ, остановилась на листах из «пурпурного кодекса» и издала их с царской роскошью<sup>13</sup>.

РАИК не ограничился изучением лишь Сармисахльйского кодекса, и в 1896 году сотрудник Института А. Д. Фадеев был командирован на о. Патмос для изучения и описания патмосских листов «пурпурного Евангелия». Вместе с тем поездкой своего сотрудника на о. Патмос руководство Института воспользовалось для того, чтобы исполнить поручение Археографической комиссии министерства народного просвещения, а именно — осуществить сверху принадлежавших этой комиссии рукописных копий части «Большого катихизиса» Феодора Студита с оригиналом, хранившимся в Патмосской библиотеке<sup>14</sup>.

Здесь же следует отметить, что А. Д. Фадеев проделал на Патмосе большую работу, продолжив здесь свои исследования в следующем, 1897 году. На этот раз предметом его изучения был анализ греческих церковных песнопений по древним рукописным ирмологиям. А. Д. Фадеев в Патмосской библиотеке особо отметил две рукописи с кондаками Романа Сладкопевца<sup>15</sup>. Достаточно указать на то, что в этих двух рукописях сохранилось 2537 кондаков, из которых около 2300 принадлежали несомненно Роману Сладкопевцу, и в акrostихе составляли его имя. По полноте и по количеству сохранившихся кондаков эти рукописи можно считать уникальными.

Сармисахльйский кодекс не был единственной древней рукописью, сохраненной от гибели благодаря деятельности сотрудников Института. Каждый год кабинет древностей Института пополнял манускриптами, написанными на греческом, славянском и других языках. Так, например, летом 1898 года Ф. И. Успенский и ученый секретарь Института Б. В. Фармаковский приобрели древний свиток из пергамента у одного продавца древностей на большом турецком базаре в Стамбуле. Текст манускрипта не имел ни начала, ни конца; он был написан на обеих сторонах свитка. На одной стороне содержалось последование вечерни с коленопреклоненными молитвами в день Пятидесятницы, на другой стороне свитка было продолжение последования вечерни Пятидесятницы, а затем следовало чинопоследование литургии Преждеосвященных Даров<sup>16</sup>.

Эта древняя рукопись была интересна тем, что представляла собой редкий пример свитка, в котором содержался чин вечерни Пятидесятницы и который был украшен роскошными миниатюрами (8). При изучении этого свитка было выявлено, что он был написан не позднее конца XIII века и имел константинопольское происхождение. Анализ текста свитка и имевшихся в нем миниатюр дал много новых сведений о богослужебной жизни Византийской Церкви в XI—XII вв.

Сотрудники Института не ограничивались изучением лишь тех рукописей, которые приобретались для пополнения кабинета древностей. Они также проводили постоянные изыскания в тех книгохранилищах Востока, которые были им доступны для посещения. Так, Ф. И. Успенскому удалось получить доступ в знаменитую султанскую библиотеку Серая, где, по имевшимся сведениям, должны были находиться остатки библиотеки византийских императоров. Три года Ф. И. Успенский изучал рукописи в этой библиотеке, и его труды увенчались успехом: он нашел здесь замечательный рукописный памятник, происходивший из библиотеки императорской династии Комнинов — украшенное 450 миниатюрами Восемикнижие (Октатевх), содержащее святоотеческие толкования на первые книги Библии. Огромная научная ценность рукописи подтверждалась и тем, что во всех европейских книгохранилищах имелось только четыре подобных экземпляра, да и то неполных. Ценность рукописи увеличивалась и из-за того, что она происходила из императорской библиотеки и что предисловие к ней было написано Исааком, сыном царя Алексея Комнина.

В 1903 году Институт добился разрешения у турецкого правительства на фотографирование миниатюр Серальского кодекса Восьмикнижия, и осенью того же года сотрудник Института художник Н. К. Клуге сделал более 120 снимков наиболее ценных в научном отношении миниатюр этой рукописи. При их изучении возникла необходимость проверить полученные при изучении рукописи наблюдения по аналогичным рукописям, хранящимся в Смирне и в Ватикане<sup>17</sup>. Результаты своего исследования Ф. И. Успенский издал в виде монографии под названием «Константинопольский Серальский кодекс Восьмикнижия» (250 стр.)<sup>18</sup>. За этот труд Русское Археологическое Общество присудило ему Большую золотую медаль.

Свое открытие Ф. И. Успенский стремился сделать достоянием международных научных кругов, и этот случай представился ему в 1905 году во время работы международного археологического съезда в Афинах (24 марта — 13 апреля). На этом съезде (где Ф. И. Успенский был избран членом ряда международных комиссий по изданию византийских памятников: *Corpus monumentorum byzantinorum aedificiorum*; *Corpus Inscriptionum Graecarum Christianarum*) он сделал сообщение на тему: «Серальская библиотека и хранящаяся в ней иллюстрированная рукопись Октатевха». Кроме того, основываясь на результатах изучения Октатевха, Ф. И. Успенский составил реферат под названием: «Писатель Исаак Порфирородный, Севастократор» и послал этот доклад на международный съезд ориенталистов в Алжире, проводившийся в одно время с археологическим съездом в Афинах.

Завершая краткий обзор деятельности Института по выявлению и сохранению рукописного наследия Византии, можно упомянуть еще об одном исследовании Ф. И. Успенского. В серальской библиотеке он приступил к изучению рукописи, носящей имя Евфимия Зигавина, но не успел довести до конца эту работу, поскольку в 1914 году был вынужден покинуть Константинополь. Значительный материал по изучению этой рукописи остался в Константинополе и в настоящее время должен считаться безвозвратно погибшим. Впоследствии Ф. И. Успенский нашел в вывезенном им из Константинополя небольшом архиве серию фотоснимков, а именно — конец древней рукописи (с 266 по 281 лист), составляющий самостоятельное содержание в Псалтири, — отдел библейских песнопений, которому Ф. И. Успенский еще во время занятий с этой рукописью в Константинополе имел возможность уделить особое внимание. В своей статье под названием «Константинопольская Серальская рукописная псалтирь с толкованиями»<sup>19</sup> Ф. И. Успенский сделал вывод о том, что хотя это сочинение и носит имя известного писателя XI века, но по палеографическим признакам рукопись можно датировать концом XI — началом XII в.

## НАУЧНЫЕ ЭКСПЕДИЦИИ ИНСТИТУТА

Важной задачей Института являлась организация научных исследований как на территории бывшей Византийской империи, так и в тех регионах, где в прошлом существовали государства, входившие в сферу ее влияния. Под руководством Ф. И. Успенского и при его большей частью личном участии предпринимались научные экспедиции в Малую Азию, Болгарию, Сербию и Македонию, в Грецию и на Афон, Сирию и Палестину, производились археологические раскопки, результатом которых были открытия, имевшие огромное научное значение. Но вполне естественно, что на первых порах своего существования Институт уделял наибольшее внимание изучению христианских древностей Константинополя.

**Константинополь.** Уже в 1895 году Институт организовал три большие и несколько малых экспедиций в окрестности Константинополя. Но сотрудники Института, как и исследователи из других стран, в те годы сталкивались здесь с большими трудностями. В то время исследователи, работавшие в Константинополе, были лишены права производить археологические раскопки на его территории. Поэтому сотрудники Института на первых порах были вынуждены ограничиться изучением топографии сохранявшихся здесь древних архитектурных памятников. По представлению русского посольства, Институту был выдан на имя директора открытый лист, дающий право производить научные исследования в Константинополе и его окрестностях<sup>20</sup>.

В течение всего периода деятельности Института (1895—1914 гг.) его сотрудники регулярно представляли доклады о результатах своих исследований, проводившихся ими в Константинополе. Так, в 1895 году были сделаны доклады на такие темы, как: «О древнем университете в Константинополе» (Ф. И. Успенский); «О топографии Константинополя» (Г. П. Беглери) и др. Для исследования древних храмов Константинополя привлекались различные материалы. Так, сотрудник Института О. Ф. Вульф ис-

пользовал рукопись афонской Лавры св. Афанасия, в которой содержалось сочинение писателя X века Константина Родия о храме Святых Апостолов в Константинополе<sup>21</sup>. Находясь в свите императора Константина Порфирородного, этот писатель получил поручение составить поэтическое описание храма Святых Апостолов. Это сочинение, написанное между 931—944 гг., являлось наиболее полным описанием ныне не существующего храма Святых Апостолов; к сожалению, сочинение Константина Родия сохранилось не полностью; текст кончается на описании мозаик храма. Но тем не менее О. Ф. Вульф, проанализировав текст этого сочинения, сумел восстановить более полное, чем ранее, представление о знаменитом храме.

Сотрудники Института использовали любые благоприятные возможности для осуществления практического изучения Константинополя. Особое внимание было уделено мечети Кахриэ-Джами (в прошлом являвшейся храмом монастыря Хоры). В 1899 году Институт получил разрешение турецкого правительства на изучение древних византийских мозаик и фресок (XI—XIV вв.), сохранившихся внутри здания мечети, и вскоре было начато их копирование и фотографирование, а также съемка плана древнего храма. Для осуществления этой работы был приглашен художник Н. К. Клуге, который постоянно оказывал Институту такую помощь<sup>22</sup> (в 1902 г. Н. К. Клуге стал постоянным сотрудником Института).

Руководство Института постоянно информировало научную общественность Константинополя об изысканиях, проводившихся его сотрудниками. В том же 1899 году сотрудник Института Б. В. Фармаковский (ученый секретарь с 1898 по 1901 г.) прочел в мечети Кахриэ-Джами лекцию о сохранившихся в ней византийских мозаиках. Что касается Н. К. Клуге, то он продолжал свою работу в Кахриэ-Джами вплоть до 1903 года, очищая от наслоений мозаики и фрески мечети; в 1901 году он открыл в приделе мечети большую композицию «Страшный суд»<sup>23</sup>. Внутри мечети были сфотографированы все мозаики, число которых составило около 70. При очистке мозаик на большой композиции Деисуса была открыта надпись; в барабане юго-восточного купола обнаружены неизвестные до тех пор фрески. Вблизи мечети Кахриэ-Джами были обнаружены остатки древних построек, которые, по-видимому, составляли часть строений монастыря Хоры, для которого здание Кахриэ-Джами являлось соборным храмом<sup>24</sup>. Результаты исследований, проведенных в Кахриэ-Джами, впоследствии были обобщены сотрудником Института Ф. И. Шмитом в его работе «Мозаики и фрески Кахриэ-Джами»<sup>25</sup>, а также в его монументальной монографии «Кахриэ-Джами. История монастыря Хоры. Архитектура мечети. Мозаики нарфиков»<sup>26</sup>.

Директор Института Ф. И. Успенский, помимо напряженной исследовательской деятельности, находил время для популяризации исторических сведений о Константинополе. В течение Великого поста в 1896 году он провел цикл бесед (9) на археологические и исторические темы на канонерской лодке «Донец», базировавшейся в то время в бухте Золотой Рог. Среди тем, предложенных членам экипажа судна, можно отметить такие, как: «Политическое и церковное значение Цареграда. Основание города, его история и значение для России», «Св. Ольга и крещение Владимира», «Патриарх Фотий», «Просветительная деятельность свв. Кирилла и Мефодия». Осенью 1901 и весной 1902 гг. Ф. И. Успенский прочитал цикл лекций (17) по общему курсу истории Византии, на которые, помимо сотрудников Института, приглашались и слушатели, прибывшие по разным делам в Константинополь из России и других славянских стран.

Большое внимание Институт уделил исследованию Студийского монастыря в Константинополе (мечеть Ибрахор-Джами), которое было начато в 1906 году. Издревле русские паломники считали Студийский монастырь одной из величайших святынь Царьграда: в нем хранились мощи св. Иоанна Крестителя, там находилась гробница преп. Феодора Студита, который являлся для русских иноков идеалом исповедника веры, хранителя канонов и устроителя монашеского общежития.

Как известно, Студийский богослужебный устав лег в основу Афонского и Киево-Печерского уставов. В 1200 году один из русских паломников — Антоний Новгородец — поклонялся в Студийском монастыре мощам св. Иоанна Крестителя и был у гробницы преп. Феодора Студита. Но через четыре года Константинополь был разрушен во время IV крестового похода (1204 г.), и Студийский монастырь был восстановлен лишь в 1290 году. После падения Византийской империи (1453 г.) на престол вступил очередной султан Баязит I (1481 г.), и вскоре Студийская базилика была превращена в мечеть.

Работа сотрудников Института в мечети Ибрахор-Джами продолжалась с 1906 г. по 1909 г.; был снят план внешних частей базилики, уточнена топография Студийского монастыря<sup>27</sup>; в 1908 году Н. К. Клуге обнаружил здесь остатки древней мозаики. В 1909 году благодаря неоднократным ходатайствам перед великим визирем Хильми-

пашой Институт получил разрешение на раскопки. До этого времени ни одному иностранному научному учреждению не удавалось получить разрешение на производство раскопок в Константинополе, не говоря уже о раскопках христианских древностей внутри мечети. Таким образом на долю Института выпал жребий положить начало раскопкам христианского Константинополя.

При раскопках, проведенных сотрудниками Института в восточной части правого нефа базилики, были обнаружены мраморные гробницы игуменов Студийского монастыря, а в гробницах — останки игуменов, облаченных в черные монашеские одеяния; среди них находились и останки преп. Феодора Студита<sup>28</sup>. Был найден также склеп, в который складывались кости простых насельников обители; он был сооружен уже после того, как в начале XIII в. монастырский храм разграбили крестоносцы<sup>29</sup>.

В конце июля 1912 года в Константинополе произошел пожар, который полностью уничтожил турецкие кварталы, расположенные к востоку от мечети Ахмедие. По некоторым данным, эти кварталы были расположены на месте Большого Дворца византийских императоров, постройка которого восходила уже ко времени императора Константина Великого (IV в.). Это событие было использовано сотрудниками Института, которые незамедлительно приступили к исследованию остатков Дворца, выявленных после пожара. В 1912—1913 гг. был составлен общий план дворцовых построек и произведено их фотографирование.

Исследования, проведенные сотрудниками Института в Константинополе, явились достойным вкладом в изучение истории Византии, но эти труды были лишь небольшой частью той работы, которая была осуществлена Институтом на территории бывшей Византии и, в первую очередь, в Малой Азии.

**Малая Азия.** В 1895 году Институт направил письма ко всем русским консулам, находившимся в различных городах Порты, с просьбой сообщать сведения о наиболее важных памятниках (монастырях, церквях, частных зданиях, собраниях древних книг, рукописей), находящихся в местностях, мало доступных для иностранных исследователей.

Вскоре в Институт поступили ценные в научном отношении сведения, которые предоставили Институту консул в Конии А. Д. Левницкий, вице-консул в Синопе Н. Г. Сухотин, вице-консул в Самсуне Н. А. Налетов и другие.

Аналогичная просьба была адресована и Константинопольскому патриархату; в 1896 году патриарх Анфим VII (1895—1897) обратился с окружным посланием ко всем епископам и настоятелям монастырей патриархата, предлагая им дать следующие сведения: 1) какие монастыри существуют в епархии, 2) какие из них закрыты или находятся в развалинах и нет ли о них устных преданий или актов и других архивных памятников. Вскоре Институт располагал уже ответами из епархий, снабженными либо указанием на архивные материалы, либо их копиями<sup>30</sup>.

Располагая подобными данными, а также опираясь на свои собственные сведения, сотрудники Института приступили к организации научных экспедиций, первой из которых была осуществленная в 1895 году поездка по Анатолии — области, входившей в состав древней Трапезунтской империи. Члены экспедиции, возглавлявшейся Ф. И. Успенским, посетили древние города турецкого Черноморья — Трапезунт (турецк. Трабзон), Керасунт (Гиресун), Самсун и Синоп, бывшие свидетелями многих исторических событий, сохранившие древние архитектурные памятники, которые были еще мало исследованы западными учеными.

По возвращении из поездки Ф. И. Успенский сделал сообщение на тему: «О новых материалах для истории Трапезунта». По его сведениям, в Трапезунте сохранилось до 20 христианских церквей XIII и XIV вв., из которых только самые большие были обращены в мечети, а малые либо были закрыты, либо оставались во владении греческого духовенства. Некоторые из этих памятников находились в достаточной степени сохранности и могли быть объектом для изучения.

В Трапезунте члены экспедиции встретили следы тесных связей этого города с Россией; это были иконы, кресты и складни со славянскими надписями, богослужебные книги и оклады на книгах, изготовленные в России; все это могло быть привезено сюда в позднейшее время, но и в древней русской истории есть указания на то, что Русь имела связь с анатолийскими берегами, и так как Трапезунтская империя некоторое время владела северными черноморскими берегами, то представлялся актуальным вопрос о более внимательном изучении памятников древности, сохранившихся в Трапезунте<sup>31</sup>. Следует отметить, что впоследствии, в 1916—1917 гг., Ф. И. Успенский еще раз смог побывать в Трапезунте, тем самым продолжив исследования, которые Институт осуществил в этом городе в первый год своей деятельности под его руководством.

Участники научной экспедиции 1895 г. обследовали и окрестности Трапезунта, где имелись пещерные храмы с остатками древней живописи не позднее XIV в.; в окрестностях Трапезунта были осмотрены древние монастыри Сумела, Перистеры и Васелон. В Трапезунте и его окрестностях сотрудники Института выявили до 300 древних рукописей, из них около 60 — в Васелоне, где они находились в сыром помещении под угрозой гибели. Было составлено краткое описание некоторых из этих рукописей<sup>32</sup>.

Весной 1896 г. была осуществлена экспедиция в область древней Вифинии со знаменитыми в истории христианской Церкви городами Никомидией (турецк. Измит), Никеей (турецк. Изник) и Бруссой (турецк. Бурса). В Никомидии подвизались такие мученики, как св. Пантеленон, часть мощей которого сохранялась в Никомидии в монастыре, названном в его честь; с Никомидией связаны имена святых мучеников Адриана и Наталии. Сотрудники Института и в дальнейшем посещали Никомидию (октябрь 1896 г., март 1897 г.) для пополнения и проверки собранного научного материала. Результаты изысканий были опубликованы на страницах «Известий РАИК»<sup>33</sup>.

В Никее, которая в 1206—1261 гг. была столицей Никейской империи, сотрудники Института большое внимание уделили храму Успения Божией Матери, знаменитому своими мозаиками. Все мозаики, насколько позволяли местные условия, были сфотографированы<sup>34</sup>. Весной 1898 года здесь снова побывала экспедиция Института, главной задачей которой был сбор материалов о времени происхождения церкви Успения. И в дальнейшем в Институте не ослабевал интерес к никейским древностям. В 1906 г. Р. Х. Лепер (ученый секретарь Института с 1901 по 1908 г.) посетил Никее, а также и Бруссу для ознакомления с античными и византийскими памятниками этих городов<sup>35</sup>. Исследования в никейском храме Успения Богородицы были продолжены летом 1912 г. Ф. И. Шмитом (ученый секретарь Института с 1908 по 1912 г.) при участии художника Н. К. Клуге. Во время работ здесь были обнаружены мозаичные изображения Богородицы с Младенцем и Спасителя; эти мозаики были сфотографированы<sup>36</sup>.

Продолжая обзор, следует упомянуть и о других регионах Малой Азии, где потрудились сотрудники Института. Так, в 1897 г. была осуществлена экспедиция в местность Ахат-кей (древняя Акмония); в том же году О. Ф. Вульф изучал рукописные памятники в библиотеке евангельской школы в Смирне (турецк. Измир); были исследованы христианские древности в древней Ираклии (Перинф) на берегу Мраморного моря.

В 1899 г. Б. В. Фармаковский исследовал древние памятники, находящиеся в окрестностях древней Листры, к юго-западу от Кони. Следует отметить, что ранее эту местность обозревал П. Д. Погодин по указанию русского консула в Конии, сотрудника Института А. Д. Левитского, который обнаружил ряд древних памятников недалеко от турецкой деревни Килистры. Близ Килистры Б. В. Фармаковский обследовал также пещерные жилища<sup>37</sup>.

В течение лета 1902 г. Р. Х. Лепером было проведено археологическое исследование части малоазийского берега, противоположащего Принцевым островам, причем в одной из местностей был обнаружен ряд стен, свидетельствующий о том, что они ограждали большой монастырь. По некоторым данным можно было сделать вывод о том, что это был монастырь Архангела Михаила, основанный еще при патриархе Игнатии в IX веке. В том же 1902 г. Ф. И. Успенский провел археологические исследования в Ефесе, Милете, Магнезии и других городах Малой Азии<sup>38</sup>.

В 1904 г. Р. Х. Лепер обследовал окрестности города Самсуна, близ которого находились остатки греческого города Амиса (соврем. Кара-Самсун). Он намечил план будущих раскопок погребений V—IV веков до Р. Х., исследование которых могло бы дать сведения об истории связей Амиса с Пантикапеей (соврем. Керчь). Он побывал также в малоазийских городах Инеболи, Синопе и Керасунте<sup>39</sup>. В 1905 году Р. Х. Лепер продолжил свои исследования и посетил города Силврию и Эрегли (древний Перинф, римская Гераклея), лежащие на северном берегу Мраморного моря. Он обследовал древние храмы с находящимися там фрагментами древней живописи.

Как уже было отмечено, Ф. И. Успенский уделял большое внимание изучению древностей Трапезунта и побывал там в первый раз в 1895 году. В последующие годы у него не было возможности еще раз посетить этот древний город, а с началом первой мировой войны, казалось бы, последние шансы на это были утрачены. Но вот, когда в 1916 году Трабзон был занят русскими войсками, Ф. И. Успенский, несмотря на то, что ему было более 70 лет, отправился туда для исследования и спасения трапезунтских древностей, не щадя сил, иногда путешествуя верхом на лошади по горным тропинкам. В состав трапезунтской экспедиции входили также два бывших сотрудни-

ка Института: Ф. И. Шмит и Н. К. Клуге. В Трабзоне участники экспедиции выявили исторические и художественные ценности трех древних церквей — св. Софии, Богородицы Златоглавой и св. великомученика Евгения, — превращенных турками в мечети; также были приняты меры к приостановке расхищения утвари мечетей, что имело место в условиях военного времени<sup>40</sup>.

В церкви св. Софии (мечеть Айя-Софии) была очищена от штукатурки значительная часть фресковой живописи, как в алтаре, так и на стенах храма. Но особого упоминания заслуживает храм Богородицы Златоглавой (мечеть Орта-Хиссар), построенный или, точнее, перестроенный в середине XIV в. Это была «великая церковь» Трапезунта, служившая как кафедральным храмом митрополитов, так и местом коронации и погребения членов императорской фамилии.

В этом храме члены экспедиции провели раскопки и обнаружили усыпальницу трапезунтского царя Алексея IV, умершего насильственной смертью в 1446 году. Аналогичным образом в храме св. Евгения (мечеть Ели-Джума) были обнаружены останки этого мученика. «Последним моим распоряжением перед оставлением Трапезунта, — вспоминал Ф. И. Успенский, — была передача доверенным от (греческого. — Авт.) митрополита лицам, под расписку их, костей императора Алексея IV, найденных в усыпальнице, а равно костей покровителя Трапезунта св. Евгения и его сподвижников, как об этом можно заключить по месту находки»<sup>41</sup>.

Ф. И. Успенский предполагал продолжить исследования в Трапезунте летом следующего, 1917 года. Поэтому по его указанию в храм Богородицы Златоглавой были снесены найденные в других храмах, мечетях и частных домах книги, рукописи и наиболее ценные предметы церковной утвари, чтобы спасти их от расхищений. В результате этой работы было спасено от уничтожения более 400 восточных рукописей<sup>42</sup>. Кроме того, члены экспедиции, желая спасти от уничтожения, вывезли из Трапезунта 12 громадных восточных фолиантов; это были рукописи Корана, написанные в XVIII—середине XIX в. и представлявшие интерес как образцы мусульманской каллиграфии<sup>43</sup>.

Но этим не ограничились усилия Ф. И. Успенского и его сотрудников по спасению древних рукописных памятников. Сразу же после прекращения военных действий в окрестностях Трабзона Ф. И. Успенский посетил монастыри Сумела, Перистера, а также Васелонскую обитель, где ему посчастливилось обнаружить древние акты — купчие, завешания, пожертвования и другие дарственные грамоты XIII—XV вв. Ф. И. Успенский сумел снять копии с наиболее интересных в научном отношении актов Васелонского монастыря, являвшихся важным источником по истории Трапезунтской империи. Впоследствии, в 1927 г. Ф. И. Успенский совместно с В. Н. Бенешевичем осуществил публикацию этих актов<sup>44</sup>. Издание актов Васелонского монастыря близ Трапезунта оказалось своевременным, поскольку подлинники васелонские акты погибли при пожаре этого монастыря, разрушенного во время первой мировой войны.

В течение 1917 года Трабзон по-прежнему находился под управлением русской военной администрации, что позволило Ф. И. Успенскому организовать еще одну экспедицию с гораздо большим числом участников. В состав экспедиции, прибывшей сюда летом 1917 года, помимо Ф. И. Успенского, входили: профессор Лазаревского института восточных языков А. Е. Крымский и его помощник П. Н. Лозеев, проф. МДА Н. Д. Протасов, член Академии наук Н. Е. Макаренко, архитектор Н. Б. Бакланов, а также художники Г. К. Мейер и Н. К. Клуге<sup>45</sup>.

При осуществлении своих исследований члены экспедиции испытывали многочисленные трудности: часть археологических памятников Трапезунта подверглась разрушению; в некоторых из них были устроены лазареты и воинские казармы. Это усугублялось напряженными отношениями, которые существовали между местными православными греками и турками-мусульманами, превратно истолковывавшими действия русской военной администрации, помогавшей осуществлению научных работ.

**Афон.** Святая Гора и ее книгохранилища постоянно привлекали внимание сотрудников Института, поскольку именно там могли быть обнаружены документы, относящиеся к истории Византии и ее связей с Россией. В 1895 году небольшая экспедиция Института выехала на Афон для изучения рукописного наследия Святой Горы; в состав экспедиции входили Ф. И. Успенский, а также сотрудники Института О. Ф. Вульф, Б. А. Панченко; кроме того, к ней присоединился в качестве проводника и помощника насельник русского Свято-Пантелеимоновского монастыря о. Гавриил. Изучение рукописных памятников продолжалось 6 недель, при этом были осмотрены книгохранилища двенадцати афонских обителей. В монастыре св. Дионисия участники экспедиции скопировали ценные сведения, относящиеся к истории Трапе-

зунта (кодекс № 154). Этот материал содержал важные данные как для истории Трапезунта, так и для изучения связей Трапезунтской империи с русским Черноморьем<sup>46</sup>.

В том же монастыре св. Дионисия Ф. И. Успенский обнаружил рукопись (кодекс № 120), содержащую материалы о постановке богословского образования в Константинополе в XI в.<sup>47</sup> В Лавре св. Афанасия из рукописи, содержащей житие Марии Новой (кодекс № 81), были почерпнуты важные данные по истории болгаро-византийских отношений при царе Симеоне (888—927)<sup>48</sup>. Члены экспедиции сделали на Афоне около 200 фотографий, причем основное внимание было уделено трем афонским храмам — в Карее, в Ватопеде и в Дионисиате, так как они представляли три главных типа афонской церковной архитектуры различных эпох<sup>49</sup>.

С первых же месяцев своей деятельности Институт осуществлял в отношении Афона и международное сотрудничество. Так, например, в 1895 году Институт оказал содействие профессору Афинского университета Спиридону Ламбросу во время его занятий на Афоне, сделав по его просьбе копию с рукописи в одном афонском монастыре, а также дал ему рекомендательное письмо к настоятелю русского Свято-Пантелеимоновского монастыря для оказания помощи в его исследованиях<sup>50</sup>. В это же время возникла идея о сотрудничестве с Французской Школой в Афинах для работы и издания афонских рукописных памятников, и в 1896 году был составлен проект будущей совместной деятельности<sup>51</sup>.

Как известно, проф. Спиридон Ламброс в 1895 году издал каталог греческих рукописей большинства афонских обителей, но не смог исследовать рукописи таких монастырей, как Ватопед и Лавра св. Афанасия. Этот пробел был частично восполнен сотрудником Института Ф. И. Шмитом, который в августе 1902 года был командирован на Афон и составил там описание 261 рукописи Ватопеда с «чисто практическими агнографическими целями»<sup>52</sup>. Кроме того, на Афоне Ф. И. Шмит сделал копии двух документов, относящихся к истории константинопольского монастыря Хоры. Другой сотрудник Института — Б. А. Панченко широко использовал акты афонских монастырей при написании своей работы на тему «Крестьянская собственность Византии. Земледельческий закон и монастырские документы»<sup>53</sup>. Он, в частности, основывался на содержании актов Пантелеимоновского, Ватопедского, Зографского, Филофеевского, Эсфигменского, Иверского, Дохиарского, Свято-Павловского и Хиландарского монастырей. В 1904 году Б. А. Панченко представил свой труд в С.-Петербургский университет и после успешной защиты был утвержден в звании магистра всеобщей истории.

Тесные научные связи с Институтом поддерживал известный отечественный исследователь Х. М. Лопарев, побывавший на Афоне в 1896 г. На основании некоторых рукописей монастыря св. Дионисия (№ 228 по каталогу С. Ламброса, 1421 г.) он издал житие св. Евдокима<sup>54</sup>. Другим русским исследователем, получившим материальную помощь Института при поездке на Афон, был Г. А. Ильинский. Побывав на Афоне в июне 1907 года, он усердно трудился в Зографском монастыре и составил описание 184 русских, болгарских и сербских рукописей книгохранилища этой обители, относящихся к XIII—XVII вв.<sup>55</sup> В том же 1907 году для занятий в Институте от министерства народного просвещения был командирован Д. П. Шестаков, который уже имел опыт работы в афонских книгохранилищах<sup>56</sup>. В Институте Д. П. Шестаков занимался исследованием греческих житий святых как памятников народной литературы; результаты своих исследований он намеревался представить к защите в качестве магистерской диссертации на тему «Исследования в области греческих народных сказаний о святых».

Сотрудники Института посещали Святую Гору и в дальнейшем, причем их исследования касались теперь уже некоторых частных вопросов. Так, в 1905 году Н. К. Клуге совершил поездку на Афон для фотографирования миниатюр знаменитой Ватопедской Библии<sup>57</sup>, а в 1906 году на Афоне снова побывал Ф. И. Успенский, который изучал здесь некоторые рукописи, которые были либо тождественны по содержанию с так называемым «Серальским Восьмикнижием» (см. выше), либо представляли сходство с ним в миниатюрах<sup>58</sup>.

Научная деятельность Института была по достоинству оценена афонскими насельниками, которые выражали свою признательность, посылая в его адрес различные пожертвования. Так, в 1901 году афонский настоятель греческой келии иеромонах Серафим пожертвовал Институту две нотных рукописи и рукописный сборник аскетических произведений; в том же году библиотека Института пополнилась вывезенной с Афона славянской Минеей (рукопись XIII—XIV вв.), славянским Евангелием сербской редакции (XIII в.)<sup>59</sup>; в 1905 году иеромонах Петр, настоятель русской келии св. Николая Чудотворца на Афоне, передал в дар Институту пергаменную руко-

пись XIII в., содержащую Постную Триодь<sup>60</sup>. Институт получал также материальную помощь от афонского Андреевского скита (1899 г.), русской келии св. Иоанна Златоуста (1899 г.) и др.

В свою очередь, сотрудники Института консультировали русских насельников на Афоне в их отношениях с греческой администрацией; в частности, в 1901 году они скопировали и перевели одну из грамот Лавры св. Афанасия о правах русской келии на Афоне. Сотрудники Института с удовлетворением наблюдали и за той научной деятельностью, которая проводилась в афонских обителях некоторыми из насельников. Наиболее активные ученые святогорцы поддерживали постоянные связи с Институтом; так, например, на 1900 год членами-сотрудниками Института являлись библиотекарь Свято-Пантелеимоновского монастыря о. Матфей, а также архимандрит Иаков (монастырь св. Дионисия), о. Иасон (Ватопедский монастырь) и о. Александр (Лавра св. Афанасия). В 1909 г. почетным членом Института был избран проф. Афинского университета С. Ламброс, имеющий международную известность благодаря своим исследованиям на Афоне.

**Греция.** В 1895 году сотрудники Института Я. И. Смирнов, Е. М. Придик и М. И. Ростовцев совершили научную поездку в Афины для знакомства с состоянием раскопок, которые велись Французской Школой и Немецким археологическим Институтом. Они осмотрели раскопки французских археологов в Дельфах, имели плодотворные встречи с сотрудниками Немецкого археологического Института. Члены экспедиции совершили самостоятельные поездки в Дафни, Элевсин, Филе и другие окрестности Афин. Был осмотрен также монастырь св. Луки, отстоящий на день пути от Дельф; часть его древних мозаик была сфотографирована<sup>61</sup>.

В августе того же года Е. М. Придик посетил Фессалию, где изучал надгробные надписи на христианских, турецких и еврейских кладбищах<sup>62</sup>. Аналогичную работу провела экспедиция Института, работавшая в Македонии летом и осенью 1898 года; в состав экспедиции входили сотрудники Института Ф. И. Успенский, М. И. Ростовцев, а также бывший профессор Высшей школы в Софии П. Н. Милоков и русский консул в Битоли А. А. Ростовский. Экспедиция обследовала археологические памятники Салоник и окрестностей, а также ряд других городов Македонии. Был собран богатый материал, имеющий отношение не только к античной эпиграфике, но также к греческому и славянскому литературному наследию. В ряде сел и монастырей было выявлено и изучено несколько десятков греческих и славянских рукописей<sup>63</sup>. По прибытии в Константинополь Ф. И. Успенский сделал в Институте специальное сообщение на тему «О памятниках славянских древностей в Македонии».

Особое место в исследованиях Института в Греции принадлежало Салоникам (Фессалоникам, Солунь). В 1895 году сотрудник Института Я. И. Смирнов совершил научную поездку в этот город, воспользовавшись содействием генерального консула в Салониках Илларионова и консула в Янине Н. А. Скрыбина<sup>64</sup>. В 1903 году другой сотрудник Института — Ф. И. Шмит посетил Салоники и изучал там византийские архитектурные памятники<sup>65</sup>. Его внимание в первую очередь привлекла древняя базилика св. Димитрия Солунского (в те годы — мечеть Касимие-джами), ее постройка относится к V веку, в VI—VII вв. она была частично перестроена после пожара.

Осенью 1907 года в мечети Касимие-джами местными турками были предприняты некоторые переделки, причем в различных местах были обнаружены остатки древней мозаики и живописи, находившиеся под толстым слоем штукатурки. Узнав об этом, Ф. И. Успенский зимой 1908 г. приехал в Салоники, но ремонт мечети был уже почти закончен. Поэтому ему пришлось ограничиться исследованием тех частей храма, которые еще можно было очистить от слоя штукатурки. Ф. И. Успенский получил согласие на раскрытие мозаик у местных мусульманских властей и приступил к работе; ему помогал Н. К. Клуге. В результате кропотливой работы были обнаружены мозаики VII—VIII вв., а также фрагменты фресковой живописи XIV в.<sup>66</sup>

Научная ценность обнаруженных мозаик и фресок показала огромное значение этого материала не только для истории церкви св. Димитрия, но вообще для истории христианского искусства. Но, к сожалению, ремонт мечети заканчивался, и на глазах у Ф. И. Успенского фрески, на которых были изображены сцены из жития св. Димитрия, были вновь заштукатурены. К счастью, Ф. И. Успенский успел частично описать их и прочесть имевшиеся под ними надписи, а Н. К. Клуге сделал фотографии и цветные копии мозаик. В апреле 1909 г. Ф. И. Успенский принял участие в работе II международного съезда классической археологии в Каире и сделал там сообщение о новооткрытых мозаиках в храме св. Димитрия в Салониках<sup>67</sup>. Впоследствии, в августе 1910 г., Ф. И. Шмит еще раз посетил Салоники для ознакомления с мозаика-

ми, открытыми за последние годы в этом городе в трех храмах: церкви св. Димитрия Солунского (мечеть Касими-джами), в св. Софии и в церкви св. Параскевы (мечеть Эски-Джума).

Следует сказать несколько слов о тех исследованиях, которые были проведены Институтом на островах Средиземноморья. В 1895 г. Я. И. Смирнов обогатил Институт целым рядом интересных древностей, приобретенных им во время поездки по Кипру. Несколько лет спустя, в 1907 г., на Кипре работал художник Н. К. Клуге, который занимался там исследованием древних мозаик (середина VII в.) храма Панагии Ангелоктистос (Ангелозданной) в местечке Кити близ Ларнаки<sup>68</sup>.

В 1897 г. О. Ф. Вульф совершил поездку на остров Хиос, где изучал храм монастыря Неа Мони в горах близ г. Кастро. Он сфотографировал древние мозаики, датированные им правлением Константина Мономаха (1042—1055 гг.) Эти исследования на Хиосе были продолжены в 1910 г. Ф. И. Шмитом и Н. К. Клуге; они расчистили и сфотографировали сохранившиеся мозаики; с двух самых ценных из них были сделаны цветные копии<sup>69</sup>. И, наконец, следует упомянуть о том, что в сентябре 1903 г. Ф. И. Успенский посетил остров Крит и по возвращении в Константинополь на заседании Института прочел доклад на тему: «О вновь открытых на о. Крите археологических памятниках»; это же сообщение он сделал затем и на заседании Американского литературного Общества<sup>70</sup>.

**Болгария.** Научные интересы Института были связаны не только с историей Византии но и широко охватывали также судьбы славянских народов. Не удивительно, что Институт с первых же лет своей деятельности стал уделять большое внимание сопредельным с Турцией славянским странам. Еще в 1896 г. Ф. И. Успенский и П. Д. Погодин (ученый секретарь Института с 1895 по 1898 г.) предприняли первую поездку в Болгарию для изучения рукописных собраний в ее библиотеках, а также для ознакомления с монументальными памятниками Западной Болгарии.

В болгарской столице Ф. И. Успенский исследовал развалины храма св. Софии, в окрестностях столицы он осмотрел знаменитую Боянскую церковь (XIII в.); по просьбе Ф. И. Успенского военным инженером капитаном Атанасовым для Института был сделан план Боянской церкви. В ходе работы было произведено изучение храма в деревне Драгалевцы (XV в.), а в Рыльском монастыре — башни кесаря Хреля. В Тырнове Ф. И. Успенскому удалось ознакомиться с рядом собранных в окрестностях города эпиграфических памятников, которые были предназначены к отправке в Софийский музей. Большая часть этих материалов происходила из Никюба (древнего Никополя на Дунае). В самом Тырнове была обследована церковь 40 мучеников (XIII в.), где была обнаружена надпись, относящаяся к эпохе правления Асены, а также церковь Петра и Павла (XII—XIII в.)<sup>71</sup>.

Что касается П. Д. Погодина, то ему удалось посетить древние пещерные храмы, один из которых находился на горе Липи, в часе пути от Вратца по направлению к Берковцу. По рассказам местных жителей, в этой громадной пещере, около 40 метров высотой, 30 шириной и 20 глубиной, собирались монахи на богослужение. Один русский монах, выходец с Афона, поселился в этой пещере и жил там на средства от продажи икон собственного изготовления. На стенах пещеры сохранился ряд фресок, попорченных от действия времени и турецких пуль (XVIII в.)<sup>72</sup>. П. Д. Погодин обследовал также две другие пещерные церкви, находившиеся в горах на расстоянии дня пути от Вратцы, около селения Купина и деревни Карлуково. Кроме того, он некоторое время провел в Габрово и Филиппополе (Пловдив), где собирал эпиграфические материалы.

По возвращении из Болгарии Ф. И. Успенский принял участие в работе археологического съезда в Риге (август 1896 г.), где сделал сообщение о дальнейших задачах по археологическому изучению Болгарии, а также, на основании данных П. Д. Погодина, прочел реферат на тему «О древностях северной Болгарии»<sup>73</sup>.

Важное открытие, имевшее прямое отношение к истории Болгарии, было сделано Ф. И. Успенским в 1898 г. во время его пребывания в Салониках. Еще в 1895 г., когда Ф. И. Успенский занимался исследованиями на Афоне, библиотекарь русского Свято-Пантелеимоновского монастыря о. Матфей сообщил ему сведения о существовании близ Салоник, в селении Нарыш-Кей, лежащей на земле колонны с греческой надписью. Во время археологической экспедиции в Македонию, предпринятой летом 1898 г., Ф. И. Успенский воспользовался кратковременным пребыванием в Салониках для изучения текста надписи. (К этому времени по распоряжению турецких властей колонна уже была перевезена в Салоники, а затем ее собирались отправить в Константинополь.) В данном случае заслугой Ф. И. Успенского и находившегося в составе македонской экспедиции проф. П. Н. Милюкова было определение и уточнение

первоначального местонахождения колонны, поскольку она представляла собой пограничный знак между болгарскими и греческими владениями в X веке.

По словам Ф. И. Успенского, «если колонна найдена на том месте, где она действительно была поставлена, то это бы значило, что граница между Болгарией и Византией в самом начале X века проходила в 20-верстном расстоянии от Солуни. Правда, это далеко не новый факт, ибо известно, что болгарская держава при Симеоне простиралась от устья Дуная к Месемврию, а оттуда к Родопским горам, что Македония, за исключением береговой полосы, принадлежала к Симеоновой державе. Надпись посредством акта, написанного на камне и выставленного на пограничной черте греко-болгарских владений, закрепляет известный исторический факт»<sup>74</sup>. По возвращении из экспедиции Ф. И. Успенский сделал в 1897 г. на заседании Института сообщение на тему: «О границах Византии и Болгарии при Симеоне», позднее он прочел этот доклад и в императорском Археологическом Обществе<sup>75</sup>.

Раскопки в Абобе (Плиске), проведенные сотрудниками Института в 1899—1900 гг., являют собой пример плодотворного сотрудничества болгарских и русских ученых. Большую роль в удачном выборе места для археологических исследований сыграл Карл Шкорпил — преподаватель гимназии в Варне, который предложил провести раскопки земляных и каменных укреплений близ селения Абоба, полагая, что именно в этой местности в VIII—IX вв. находился центр болгарской политической жизни. В состав экспедиции, начавшей свою работу в 1899 году, входили: Ф. И. Успенский, К. Шкорпил, а также приват-доцент Новороссийского университета М. Д. Понуженко и профессор Высшей школы в Софии В. Н. Златарский. Для проведения раскопок были наняты 20 рабочих, впоследствии их число пришлось увеличить до 35 человек.

Результаты раскопок были многообещающими: ведь они проводились в той части страны, где было первоначальное расселение болгар после их перехода через Дунай в VII в. И действительно, в результате напряженной работы были открыты следы древнейшей болгарской столицы — Плиски, служившей политическим центром страны с конца VII века по 893 год. В ходе раскопок члены экспедиции обнаружили надписи древнеримской эпохи, собрали материалы для изучения староболгарской (дохристианской) эпохи (большое количество надписей на греческом языке, остатки городищ и древних памятников), а также материалы, относящиеся к христианской эпохе Болгарии (славянские и византийские надписи, росписи церквей и остатки архитектурных памятников).

Помимо обширного эпиграфического материала, собранного в ходе раскопок близ Абобы, члены экспедиции обнаружили остатки ханского (княжеского) дворца, расположенной близ него церкви и других зданий, и, наконец, каменные стены внутри дворца с башнями и воротами<sup>76</sup>. По мнению Ф. И. Успенского, храм, остатки которого были найдены при раскопках, «может быть первой христианской церковью в Болгарии, современной обращению страны в христианство»<sup>77</sup>.

В перерывах между двумя полевыми сезонами, а также по окончании работ участники экспедиции занимались обработкой археологических материалов; в декабре 1899 г. Ф. И. Успенский на заседании Института прочел доклад под названием «О древностях в долине Абобы (Болгария)»; в 1901 г. К. Шкорпил трудился в Институте над обработкой результатов раскопок; к анализу полученных данных были привлечены также Р. Х. Лепер, Б. А. Панченко, Д. В. Айналов. Этот огромный труд завершился изданием обширного сборника (около 600 с.) под названием «Материалы для болгарских древностей Абоба-Плиска»<sup>78</sup>.

Следует отметить, что открытие древней столицы Болгарии — Плиски явилось действенным стимулом для развития болгарской исторической науки, что и предвидел Ф. И. Успенский, высказывая следующее пожелание в предисловии к изданному сборнику: «Интересы славянской археологии настоятельно потребуют дальнейших исследований на месте древнего расположения болгарского улуса, но это сподручнее делать самим болгарским ученым. Следует пожелать, чтобы недавно организованное в Софии Археологическое общество приняло в свое ведение это в высшей степени важное археологическое и вместе с тем национальное болгарское дело»<sup>79</sup>. Это пожелание Ф. И. Успенского вскоре начало осуществляться, а через несколько лет болгарские исследователи и сотрудники Института получили очередную возможность внести совместный вклад в изучение древнеболгарской истории.

Как бы продолжением и дополнением раскопок Абобы (Плиски) были раскопки, произведенные Институтом в 1905 г. в другой (второй) древнеболгарской столице — Преславе (893—971 гг.). В это же самое время под руководством члена Археологического общества в Шумле преподавателя Г. Р. Попова производились раскопки близ селения Чалатар. Члены экспедиции Института бывали у Г. Р. Попова с кратким

визитом, и в это время К. Шкорпил обратил внимание Ф. И. Успенского на то обстоятельство, что близ Чалатара находится не исследованный еще археологический памятник — выступающий из земли край каменной плиты. Сотрудники Института попросили Г. Р. Попова откопать этот камень из земли и, если при этом на камне будет обнаружена надпись, послать на имя Ф. И. Успенского телеграмму в Варну. Через два дня Г. Р. Попов телеграфировал, что выкопаны два обломка с надписью, и Ф. И. Успенский снова вернулся в Чалатар. Незамедлительно приступив к анализу находки, он смог сделать важные выводы по поводу времени перенесения столицы болгарского царства из Плиски в Преслав<sup>80</sup>. Предположение о тождественности культуры Абобы (Плиски) и Преслава подтвердилось раскопками, проведенными сотрудниками Института в Преславе осенью 1905 года. В результате этих работ была выявлена система укреплений Преслава, оказавшаяся очень сходной с системой укреплений Плиски.

Наряду с археологическими исследованиями сотрудники Института проводили в Болгарии большую работу по выявлению и изучению древних рукописей. Ф. И. Успенский, будучи в Болгарии в 1896 г., посетил Софийскую национальную библиотеку, где просмотрел около 300 рукописей, среди них он особо выделил рукопись XIV века — Синодик царя Бориса, о котором в русской научной литературе впервые было упомянуто в 1855 году, но который еще не подвергался изучению. По просьбе Ф. И. Успенского для Института было сфотографировано 83 страницы этой рукописи, и его сотрудники приступили к подготовке текста рукописи и изданию в «Известиях РАИК»<sup>81</sup>.

Синодик царя Бориса содержит чинопоследования патриарших обрядов: чин поставления кесаря, чин умовения ног и, наконец, греческие выписки из постановлений Синодов. Рукопись Синодика известна в двух списках: один из них (XIV в.) с 1879 г. хранился в Софийской национальной библиотеке, а другой (XVI в.) — в частном собрании слависта профессора М. С. Дринова. Публикация Синодика в «Известиях РАИК» была осуществлена по софийскому списку, причем в издание для полноты были введены и некоторые фрагменты из списка проф. М. С. Дринова. Синодик царя Бориса — это важный источник для изучения как внутренней жизни Болгарии, так и деятельности патриарха Евфимия (XIV в.).

Ф. И. Успенский продолжил свою работу, посетив книгохранилище Рыльского монастыря, где исследовал около 100 рукописей; некоторые из них также содержали материалы по болгарской истории, среди прочих он отметил две рукописи (№ 61, 1479 г. и № 62, 1483 г.), содержащие творения патриарха Евфимия Тырновского. Ф. И. Успенский обнаружил здесь также и текст договора 1466 г., из содержания которого следовало, что Рыльская обитель и русский Свято-Пантелеимоновский монастырь на Афоне в XV веке находились в очень тесных отношениях. В Филиппополе (Пловдиве) Ф. И. Успенский просмотрел около 75 богослужебных книг, а также ознакомился с небольшой библиотекой Болгарского ученого Дружества. В Болгарии Ф. И. Успенский сумел осмотреть и ряд других книгохранилищ, как монастырских, так и частных, среди прочих он посетил библиотеку Бачковского монастыря, в которой хранилось около ста греческих рукописей, большей частью церковного содержания.

В том же 1896 году П. Д. Погодин, будучи в Болгарии, посетил местечко Вратца, где встретил местного старожилу Феодораки Дмитриева, собирателя болгарской старины, обогатившего своими коллекциями Софийский музей. С помощью Феодораки П. Д. Погодин ознакомился с рукописью XVIII в., где большое место уделено русской истории, особенно в повествовании о Лжедмитрии, причем приводился целый ряд его указов и грамот. К сожалению, большой объем рукописи и краткость времени, которое она находилась в руках у П. Д. Погодина, помешали ему привести об этой рукописи более точные сведения<sup>82</sup>.

Заканчивая данный раздел, можно отметить, что между Институтом и болгарскими научными учреждениями существовало тесное сотрудничество. Так, в 1896 г. Софийский музей передал в дар Институту серию фотографий с некоторых памятников (бронзовых и терракотовых статуэток), находившихся в его коллекции; с 1897 г. Институт поддерживал обмен научными изданиями с Болгарским министерством народного просвещения (София), с 1898 г. — с редакцией журнала «Български Преглед»; с 1903 г. — с редакцией журнала «Българска Сборка». Институт получал книжные пожертвования от Болгарской Экзархии и Высшего училища в Софии.

На страницах «Известий РАИК» периодически появлялись статьи, посвященные истории Болгарии<sup>83</sup>, а сам журнал с 1898 по 1912 г. (тт. III—XVI) печатался в Софии. Та исследовательская работа, которая осуществлялась Институтом в Болгарии, привела к тому, что среди некоторых славянских ученых возникла мысль связать свою работу с его деятельностью. С 1911 г. при Институте действовало славянское отделение, в задачу которого входило изучение древностей Балканского полуострова. И не

случайно, что в том же 1911 г. на страницах «Известий РАИК» была высказана мысль о необходимости дальнейшей «балканизации» исследований, проводившихся Институтом<sup>84</sup>. Но с 1913 г., в связи с военными действиями на Балканах, Институт начал испытывать затруднения в области болгарских изучений, превратились связи с Софией, где осуществлялось печатание трудов Института. С этого времени и вплоть до прекращения деятельности Института его сотрудники занимались в Константинополе обработкой материалов, полученных ими ранее, в ходе экспедиционных работ.

**Палестина.** Несмотря на то, что ко времени образования Института палестиноведение в России успешно развивалось под эгидой Православного Палестинского Общества, руководство Института не могло не включить эту задачу в свою тематику, поскольку в свое время Палестина входила в состав Византийской империи, а также в силу того значения, какое Палестина имела для духовной жизни русского народа. В связи с этим осенью 1896 г. в Палестину отправилась экспедиция во главе с Ф. И. Успенским, причем одновременно были налажены отношения с местными археологами на Кипре и в Сирии<sup>85</sup>.

Свою деятельность в Палестине сотрудники Института осуществляли при содействии и помощи генерального консула в Иерусалиме С. В. Арсеньева, который еще в 1895 г. направил Ф. И. Успенскому в Константинополь свой обзор о состоянии археологических изысканий в Палестине<sup>86</sup>. В Иерусалиме члены экспедиции ознакомились с археологическими раскопками, проводившимися там их коллегами — представителями Православного Палестинского Общества, но основное внимание они уделяли изучению древних рукописей. В Иерусалимской патриаршей библиотеке были сфотографированы несколько рукописей с миниатюрами, а также сделаны выписки, содержащие сведения по истории Трапезунта.

Важные сведения, касающиеся истории связей Русской и Иерусалимской Православных Церквей, сотрудники Института почерпнули при работе в ризнице Гроба Господня. Еще в 1895 году временный заместитель С. В. Арсеньева в Иерусалиме — А. Г. Яковлев сообщил Институту, что в патриаршей ризнице хранится Евангелие, принесенное в дар св. Гробу Борисом Годуновым, в переплете, украшенном драгоценными камнями<sup>87</sup>. Поэтому при посещении ризницы участники экспедиции уделили этому дару из России большое внимание. Это было Евангелие в серебряном окладе и с надписью на греческом и русском языках на внешней доске оклада: «Положил в святую церковь пресветлого и тридневного Воскресения великого Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа на святой престол над Божественным Его Гробом, иже есть во Святом граде, многогрешный Борис, сын Федора». Надпись на греческом языке гласила: «Величайший правитель всей Российской земли изготовил сию золотокорванную книгу и пожертвовал ее святому Гробу Христа Царя и Царя царей всей земли: Борис имя этому царю. Нижайший из всех нереев Феофан принял из рук его, а бразды правления божественной Иерусалимской Церкви держал в то время Софроний. Исполнился от Рождества Христова тысяча шестьсот пятый год, когда принесена была в сие место. Феофан иеромонах, принесший сие Евангелие из рук царя Бориса к Святому Гробу. Управлял Церковью, как свидетельствуют и выше приведенные стихи. Софроний патриарх в то время, когда пришел к Святому Гробу. В лето Господне 7113»<sup>88</sup>.

Из других предметов, хранившихся в ризнице Гроба Господня и имевших отношение к России, члены экспедиции отметили шпагу русского императора Петра I с надписью: «Vivat Peter Alex. Czar Moscoviae». Во время своего пребывания в Святой Земле члены экспедиции осмотрели также монастырь св. Саввы, монастырь Феодосия, монастырь св. Креста, принадлежавший ранее грузинским монахам, монастырь св. Иоанна Предтечи и монастырь Иоанна Хозевита<sup>89</sup>.

В 1897 г. Институт воспользовался пребыванием в Палестине молодого художника из России Николая Карловича Клуге и поручил ему заняться съемкой планов, зарисовкой и фотографированием открытых к тому времени древних памятников в небольшой заиорданской деревне Мадеба, основанной на месте древнего моавитского города, упоминаемого в Библии (И. Навин. XIII, 16). Н. К. Клуге провел в Мадебе около года, и в результате появилась целая серия тщательно выполненных планов древнего города и обнаруженных там христианских базилик, акварелей, мозаик пола, сохранившихся в некоторых из этих базилик, а также фотографий архитектурных памятников<sup>90</sup>.

Среди мозаичных изображений наибольший интерес представляла изготовленная в VI веке географическая карта Передней Азии, включавшая Палестину, Сирию и Египет. В 1899 г., на одном из заседаний Института, Н. К. Клуге изложил результаты своей деятельности, предпринятой им по поручению Института в Палестине.

Сообщение состояло в демонстрации и объяснении карт, планов, рисунков и фотографий древностей Мадебы<sup>91</sup>.

Сведения о палестиноведческой деятельности Института широко распространились как в России, так и на Ближнем Востоке, о новых археологических открытиях в Палестине Институту сообщали не только зарубежные научные учреждения, но и некоторые русские паломники, посещавшие Святую Землю. Одним из таких лиц был А. Соломяк, сообщивший Институту об открытой им в марте 1899 года античной мозаике II в. по Р. Х. во дворе одного дома в Иерусалиме вблизи Дамасских ворот<sup>92</sup>.

После прекращения деятельности Института в 1914 году его бывшие сотрудники не только продолжали палестиноведческие изучения, но и стремились придать этой деятельности определенные организационные формы. Так, в феврале 1917 года в Петрограде под председательством Ф. И. Успенского состоялось заседание комиссии, созданной Академией наук по вопросу об исследовании Палестины. Секретарем комиссии был избран проф. Петроградского университета М. И. Ростовцев, являвшийся с 1903 г. членом-сотрудником Института. Члены комиссии составили «Проект положения о Палестинском комитете при императорской Академии наук»; в проекте высказывались следующие предложения: 1) оживление в России интереса к палестиноведению; 2) поддержка русских ученых в их научных занятиях в области изучения Палестины и сопредельных с ней стран; 3) создание историко-археологического Института в Палестине<sup>93</sup>. И хотя в те трудные годы не все из этих задач могли быть осуществлены, эти труды впоследствии приняло на себя Российское Палестинское Общество, председателем которого в 1921 г. был избран Ф. И. Успенский.

**Сирия.** Сведения о состоянии археологических раскопок в Сирии Институт получил уже в первый год своего существования от генерального консула в Бейруте Петковича. В своем сообщении генеральный консул рекомендовал Институту установить связи с жителем города Мерсины по имени Сингримано, который самостоятельно обследовал развалины христианского храма в Помпеуполе, причем часть добытых им при раскопках предметов была пожертвована в Россию. С Сингримано сотрудники Института установили непосредственные контакты<sup>94</sup>.

В 1900 году в Сирию направилась экспедиция Института, в ее состав входили Ф. И. Успенский, художник Н. К. Клуге, фотограф Н. Э. Успенская, а также драгоман (переводчик) русского консульства в Иерусалиме Я. И. Хури. Существенную помощь участникам экспедиции оказало Православное Палестинское Общество, выделив на ее подготовку 5 тысяч рублей. За сравнительно короткое время — с 15 апреля по 1 июня 1900 г. члены экспедиции посетили Пальмиру (Тадмор), Хомс (Эмесса), Хаму (Епифания), Халеб (Алеппо), монастырь преп. Симеона Столпника, а также монастыри в Седнае и Маалуле. Результаты исследований с приложением большого числа фотографий, планов, рисунков были впоследствии опубликованы Ф. И. Успенским в его монографии под названием «Археологические памятники Сирии»<sup>95</sup>.

Кроме этого, часть материала, собранная членами экспедиции в Пальмире, была проанализирована и обработана сотрудниками Института, а также теми исследователями, которые поддерживали с Институтом научные связи. Такова, например, работа Б. В. Фармаковского под названием «Живопись в Пальмире»<sup>96</sup>, в которой представлены материалы исследования погребальной пещеры Магарет-Абу-Схейль (вторая половина II в. по Р. Х.) и обнаруженные в ней надписи на арамейском языке.

Впоследствии Ф. И. Успенский привлек к работе над пальмирскими материалами отечественного ориенталиста П. К. Коковцева, профессора восточного факультета С.-Петербургского университета по кафедре еврейской и сирийской словесности. П. К. Коковцев опубликовал на страницах «Известий РАИК» свои исследования, основываясь на изучении хранившихся в Институте надгробных рельефов, приобретенных в Пальмире в 1901 г.<sup>97</sup> Изучение пальмирских археологических памятников П. К. Коковцев проводил как по фотографиям, представленным в его распоряжение Ф. И. Успенским, так и при личном осмотре коллекции во время своего пребывания в Константинополе в августе 1906 года.

Ф. И. Успенскому довелось еще раз побывать в Сирии в следующем, 1901 году и провести там большую работу по организации вывоза из Пальмиры в Россию большой каменной плиты с надписями на арамейском и греческом языках. Знаменитая двужыльная надпись, датированная 137 годом по Р. Х., известная под названием «Пальмирского таможенного тарифа», была открыта в 1882 г. русским ориенталистом С. Абамелек-Лазаревым. Им же первым была сделана и научная оценка этого важного археологического памятника<sup>98</sup>. Вскоре после этого в кругах русских специалистов

возникла мысль о приобретении этого памятника для одного из русских музеев. В 1884 году начались переговоры о приобретении «Пальмирского тарифа», в ходе которых почетный председатель Института русский посол в Константинополе И. А. Зиновьев предпринял ряд мер, в результате которых на аудиенции 13 октября 1900 года турецкий султан объявил ему, что он дарит «пальмирский камень» России.

Весной 1900 года при своем первом посещении Пальмиры Ф. И. Успенский выяснил все необходимые условия для перевозки плиты, весившей более 11 тонн. Перед транспортировкой необходимо было прежде всего выкопать этот камень, находившийся глубоко в земле, а также нанять в Дамаске мастера, который смог бы распилить плиту на части для транспортировки по пустыне. Кроме того, требовалось заготовить перевозочные средства и организовать караван. Для успешного проведения работ генеральный консул в Иерусалиме А. Г. Яковлев командировал в распоряжение Ф. И. Успенского драгомана Я. И. Хури, который взял на себя практическую сторону дела.

Работа по вывозу плиты началась в мае 1901 г. и продолжалась в течение 71 дня в условиях изнуряющего зноя в пустыне, при ограниченном запасе воды. Преодолев многочисленные трудности, Ф. И. Успенский со своим помощником доставили драгоценный груз в Дамаск на восьми мулах. Отсюда плита была отправлена по железной дороге в Бейрут, потом пароходом до Одессы, а затем снова по железной дороге в Петербург. Часть расходов, связанных с перевозкой груза, оплатило министерство народного просвещения. 11 декабря того же года «Пальмирский таможенный тариф» прибыл в «Северную Пальмиру» — Петербург и был перевезен в «сухопутную таможенную», а вскоре он занял достойное место в Эрмитаже, где и находится в настоящее время<sup>99</sup>.

Деятельность Института отнюдь не ограничивалась теми древними городами и селениями, которые были упомянуты в настоящем очерке. Так, например, сотрудники Института в 1898 г., при поездке в Македонию, осмотрели Водену (Эдесса) — древнюю столицу македонских царей<sup>100</sup>. В 1899 г. Б. В. Фармаковский и другой сотрудник Института — А. А. Васильев вели в Македонии раскопки и открыли некрополь близ села Патели, а также много древних захоронений<sup>101</sup>. В 1898 г. Ф. И. Успенский посетил древний Охрид, а весной 1908 г. в Сербии ознакомился с Дечанской Лаврой, основанной в 1330 г. королем Стефаном Урошем, и ее окрестности. В этом древнем политическом центре Сербского царства Ф. И. Успенский сфотографировал росписи, а художник Н. К. Клуге сделал обмеры храма.

**Италия.** Сотрудники Института также уделяли внимание изучению «заморских» владений Византии и добились в этой области определенных результатов. Так, например, весной 1902 г. Ф. И. Успенский побывал в Италии и посетил Равенну. Среди многих памятников этого важного в истории христианского искусства города он остановился на исследовании фрагментов мозаики в церкви св. евангелиста Иоанна Богослова<sup>102</sup>.

По мнению Ф. И. Успенского, русской церковно-исторической наукой были достигнуты хорошие результаты по изучению культурного значения Византии для тех народов, которые входили в сферу ее влияния на Востоке: болгаров, сербов, румын, русских, армян и грузин. Но поскольку это влияние распространялось и на Запад и отразилось в разработке догматики, в формах и содержании богослужения, в философских системах и искусстве, то будущие исследования русских ученых в этом направлении должны были принести немало новых открытий. В этом плане Институту были предприняты некоторые конкретные шаги. Так, например, в 1903 г. Ф. И. Шмит был командирован Институту в Италию. Он отправился в Бари, Сицилию для ознакомления с византийскими древностями и прибыл в Рим, где, в частности, занимался изучением рукописей в Ватиканской библиотеке<sup>103</sup>.

## БИБЛИОТЕКА ИНСТИТУТА И КАБИНЕТ ДРЕВНОСТЕЙ

В начальный период своей работы, как, впрочем, и в течение всего времени своего существования, Институт был весьма ограничен в материальных средствах. Поэтому на первых порах сотрудникам Института необходимо было избрать какую-либо ограниченную сферу деятельности и посвятить ей свои усилия. Такой первоочередной задачей было признано устройство библиотеки, и в этом начинании Институту оказали щедрую помощь многие научные учреждения. Уже один только перечень этих исследовательских и административных центров показывает ту широту исторических изысканий, которые проводились в России в конце прошлого столетия. Со многими

из этих учреждений РАИК в скором времени установил тесное научное сотрудничество: это Святейший Синод, С.-Петербургская, Московская и Киевская Духовные Академии, Православное Палестинское Общество, Свято-Пантелеимоновский монастырь на Афоне, Академия наук, Академия художеств, Петербургский, Московский, Юрьевский (ныне — Тартуский. — *Авт.*), Новороссийский, Киевский, Харьковский университеты, министерство народного просвещения, Московское археологическое общество, Археологический институт в Петербурге, Историческое Общество Нестора Летописца в Киеве, Общество древней письменности, Общество истории и древностей российских при Московском университете, Одесское общество истории и древностей, Петербургское общество архитекторов, Петербургская Публичная библиотека, Российский Исторический музей, Русское археологическое общество, Русское географическое общество, Лазаревский институт восточных языков в Москве, Московский Публичный и Румянцевский музеи, Археологическая и Археографическая комиссии и ряд других<sup>104</sup>.

С первых дней работы Института его сотрудники начали формирование и археологической коллекции. Но поскольку в Константинополе в то время существовал Оттоманский музей как правительственное учреждение, Институт не ставил своей задачей соперничество с собранием этого музея. Кабинет древностей Института формировался, в основном, из пожертвований; для коллекции приобретались только предметы, которые непосредственно относились к истории христианства в Византии.

Уже в 1895 г. в кабинете древностей находилось 143 предмета, относящихся к античной эпохе, и 124 предмета христианских времен. В основном — мелкая пластика, а также византийские свинцовые печати (моливдовулы) (380) и монеты — как византийские, так и древнереческие (1182)<sup>105</sup>. В этом же году было положено начало сбору и изготовлению фотографий древних архитектурных памятников. К 1901 г. Институт уже имел полную серию фотографий древностей Константинополя, памятников древнехристианского искусства Равенны, Рима и других городов Италии, большое собрание снимков археологических памятников Малой Азии, Сирии, Иерусалима, Болгарии, Македонии, Афона и большую коллекцию снимков с рукописей.

В 1900 г. Институт приобрел для кабинета древностей памятник большой исторической важности — печать славянской военной колонии в Вифинии, ближайшей к Константинополю малоазийской провинции; эта печать датирована серединой VII столетия и представляла собой древнейший вещественный памятник славянского присутствия в Малой Азии, современный первым упоминаниям о славянах в Византии в хрониках и дополняющий их новыми фактическими данными<sup>106</sup>.

Как известно, первое летописное известие о славянских передвижениях в Малой Азии относится к годам правления Константа II (642—668), к 664 году. Что же касается славянской печати, то этот памятник доказывал существование организованных славянских поселений, притом в определенной области — Вифинии — в 650-х годах. По словам сотрудника Института Б. А. Панченко, «существование славянской волости, образующей внутри себя особое административное целое, имеющее свою печать и должностное лицо во главе, которое скрепляло общественные акты своей личной подписью на одной и той же печати... — все эти данные нашего моливдовула говорят сами за себя... Наш моливдовул дает известия не только наиболее древние, первые по времени, но также и самые достоверные и самые непосредственные из всего, что известно о славянах в Малой Азии»<sup>107</sup>.

В дальнейшем кабинет древностей также пополнялся интересными экспонатами; в 1901 году была приобретена печать (моливдовул) патриарха Михаила Керулария, а также большая печать соборного духовенства Святой Софии: на этом моливдовуле были изображены Божия Матерь и император Юстиниан, держащие в руках модель собора. В этом же году была приобретена печать архонта Херсонеса (Корсуни), и ей было суждено занять место на страницах русской истории, так как она содержала новые сведения о системе византийского управления городом, где принял крещение князь Владимир<sup>108</sup>.

Библиотека Института пополнялась не только печатными изданиями, но и рукописями. Так, в 1902 г. рукописная коллекция насчитывала уже 116 греческих рукописей (или фрагментов рукописей), а также 30 славянских и 5 восточных манускриптов<sup>109</sup>.

Институт приобретал не только древние рукописи, но и сравнительно новые в том случае, если в них содержались сведения, имеющие отношение к истории Русского государства. Одним из таких приобретений в 1903 г. был рукописный сборник на греческом языке (XVIII в.), содержащий, в частности, сочинение Евгения Булгариса «Победная песнь по поводу мира, дарованного славной и великой самодержицей всей Руси Екатериной II оттоманам после многих и великих побед на суше и на море»<sup>110</sup>.

К 1903 г. собрание древностей Института настолько расширилось, что для размещения коллекции было выделено специальное помещение в здании русского посольства, куда была перенесена большая часть собранных Институтом экспонатов, как из-за недостатка места в Институте, так и для большей сохранности. Некоторые из приобретенных Институтом имели не только узкоспециальный интерес, но и представляли ценность с чисто художественной точки зрения, и в таких случаях сотрудники Института предпринимали усилия к тому, чтобы с их приобретениями смог ознакомиться как можно более широкий круг специалистов. Так, в 1912 г. Институт переехал в собрание Эрмитажа скульптуру Доброго Пастыря<sup>111</sup>.

Что касается печатных изданий, пополнявших библиотеку Института, то их число также постоянно росло. Данные годовых отчетов Института позволяют проследить рост объема институтского книгохранилища. Если в 1897 г. в библиотеке насчитывалось 8468 томов, то на 1909 год их было здесь уже около 20 тысяч, а к моменту прекращения деятельности Института (1914 г.) его библиотека состояла почти из 25 тысяч томов. Каждый год увеличивалось и рукописное собрание Института; в 1909 г. здесь насчитывалось уже более 200 рукописей; в последующие годы их число также постоянно возрастало. Коллекция свинцовых печатей (моливдовулов) на 1905 г. доходила до 4000 единиц хранения; значительным было и собрание монет античной и средневековой эпох.

## ИНСТИТУТ И ДУХОВНЫЕ АКАДЕМИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Сотрудники Института занимались не только плодотворными изысканиями в области византиноведения, но они также щедро делились своими знаниями и опытом с исследователями из России, приезжавшими в Константинополь для научно-богословской работы. Уже в первый год работы Института (1895 г.) его помощью и содействием воспользовались 11 исследователей, прибывших в Константинополь с научными целями. Среди них был магистр Юрьевского (ныне — Тартуского) университета Е. М. Придик, магистранты Петербургского университета Я. И. Смирнов, Б. А. Панченко, М. И. Ростовцев; магистрант Новороссийского университета Б. В. Фармаковский, преподаватели Одесской гимназии Янушевский, Терновский, а также ряд иностранных ученых<sup>112</sup>.

Впоследствии некоторые из них стали либо сотрудниками Института, либо вели исследовательскую деятельность по поручению Института. В числе этих ученых, воспользовавшихся содействием Института, был и кандидат С.-Петербургской Духовной Академии И. Е. Евсеев, который продолжил свои исследования в Каире. В 1896 г. он прислал в дар Институту краткое описание Александрийской патриаршей библиотеки в Каире, где им были найдены грамоты русских царей к Александрийским и Антиохийским Патриархам<sup>113</sup>.

С годами все более очевидной представлялась необходимость и важность сотрудничества Института с духовными школами Русской Православной Церкви. Этому способствовало также все более широкое ознакомление русских церковных кругов с задачами, стоящими перед Институтом. Так, в 1899 г. Б. В. Фармаковский принял участие в работе XI русского археологического съезда в Киеве, где сделал сообщение о текущей деятельности Института<sup>114</sup>. И вот, наконец, в 1902 г. было принято синодальное решение, согласно которому четыре имевшиеся к тому времени в России Духовные Академии могли по очереди командировать в Константинополь по одному профессорскому стипендиату для занятий по церковной истории под руководством сотрудников Института.

Первым таким посланцем стал профессорский стипендиат С.-Петербургской Духовной Академии И. А. Карабинов. Сначала он занимался изучением рукописей в библиотеке Иерусалимского подворья на Фанаре (Константинополь), а затем для сбора рукописных материалов, необходимых для подготавливавшегося им исследования по истории православной литургии, он отправился в Синай, в Иерусалим и на Афон<sup>115</sup>. Работа, проведенная И. А. Карабиновым в стенах Института и за его пределами, помогла ему впоследствии при написании таких работ, как «Постная Триодь. Исторический очерк. Ее план, состав, редакции славянских переводов» (СПб., 1910), «Студийский типик в связи с вопросом реформы нашего богослужебного устава» (Пг., 1915), и ряда других.

В 1904 г. для работы в Институте в Константинополь прибыл магистрант МДА М. И. Бенеманский. Здесь он был занят написанием своей диссертации по каноническому праву на тему «ὁ πρῶτος νόμος» императора Василия Македонянина;

его происхождение, характеристика и значение в праве (преимущественно церковном) Византии и славянских стран византийского влияния: Сербии, Болгарии, России»<sup>116</sup>. В библиотеке Института М. И. Бенеманский имел возможность пользоваться теми источниками, которые ранее оставались для него недоступными.

В 1905—1906 гг. в Институте подвизался доцент Киевской Духовной Академии иеромонах Анатолий (Грисюк): здесь он собирал материалы по истории сирийского монашества IV—VI вв. С этой целью он изучал сирийский язык, знакомился с жизнеописанием св. Симеона Столпника и его последователей, а также совершил научную поездку в Сирию, Иерусалим и на Афон<sup>117</sup>. Плодом его исследований явилось фундаментальное сочинение под названием «Исторический очерк сирийского монашества до половины VI в.» (Киев, 1911 г.) (299 стр.)<sup>118</sup>. В 1906 году иеромонаха Анатолия в Институте сменил магистр богословия Казанской Духовной Академии доцент А. Ф. Преображенский, который работал в архиве Фанара над новейшей историей греческого патриархата; он также совершил с научной целью поездку в Грецию на Афон.

Таким образом, помощью сотрудников Института смогли воспользоваться представители всех четырех Духовных Академий Русской Православной Церкви. Впоследствии здесь работали еще два выпускника духовных школ из России: кандидат МДА Н. К. Махаев (1908 г.), который знакомился с важнейшими архитектурными памятниками Константинополя и изучал греческую палеографию, что было необходимо для работы о православном календаре, а также кандидат Киевской Духовной Академии А. Д. Дмитриев (1913 г.), изучавший по первоисточникам историю византийского государственного права и, в частности, вопрос о взаимоотношении Церкви и государства в Византии.

Научные связи Института с Духовными Академиями поддерживались и помимо работы с их выпускниками. Так, в 1895 г. для проф. МДА Е. Е. Голубинского по его просьбе сотрудниками Института была снята копия с одной рукописи, хранящейся в метохе Иерусалимской Патриархии в Константинополе<sup>119</sup>. С 1898 г. Институту был налажен регулярный обмен научными изданиями с библиотеками С.-Петербургской и Киевской Духовных Академий. Библиотека Института пополнялась также в результате частных пожертвований; среди прочих лиц сюда периодически посылали книги такие профессора духовных школ, как А. И. Бриллиантов, Н. Н. Глубоковский, А. А. Дмитриевский, И. Е. Евсеев, И. С. Пальмов и др.<sup>120</sup>

И, наконец, необходимо отметить, что руководство Института периодически отмечало заслуги тех представителей духовных школ Русской Православной Церкви, которые вносили свой вклад в развитие отечественного византиноведения или оказывали реальную поддержку подобного рода научным исследованиям. Почетными членами Института вскоре после его основания были избраны проф. МДА Е. Е. Голубинский, проф. СПбДА прот. И. Л. Янышев и ряд других; членами Института были избраны профессор СПбДА В. В. Болотов, И. С. Пальмов, а также профессор Киевской ДА А. А. Дмитриевский. В 1902 г. почетными членами Института были избраны ректор МДА епископ Арсений и профессор МДА Н. Ф. Каптерев; в 1903 г.— ректор СПбДА епископ Сергей; в 1905 г.— ректор Казанской ДА епископ Алексий и профессор Казанской ДА Ф. А. Курганов, а также ректор МДА епископ Евдоким, в 1909 г.— доцент МДА Н. Л. Туницкий. Кроме того, членами-сотрудниками Института были избраны профессор МДА И. Д. Андреев (1905) и заслуженный профессор Киевской ДА Н. И. Петров (1907).

## МЕЖДУНАРОДНЫЕ СВЯЗИ ИНСТИТУТА

За недолгое время своей деятельности РАИК установил тесные связи и с зарубежными научными учреждениями, в которых также проводились исследования в области византиноведения. В конце XIX в. Институт уже осуществлял обмен научными изданиями с Кембриджским университетом, Британским Палестинским Обществом (Лондон), Ватиканской библиотекой, Австрийским археологическим институтом (Вена), с Упсальским университетом (Швеция), с научными учреждениями в Греции, Румынии, Австро-Венгрии. В начале нынешнего столетия эти связи были расширены и дополнены обменом научными изданиями с Национальным институтом в Женеве (с 1906 г.), с Французским институтом восточной археологии, с Калифорнийским университетом (США) (с 1909 г.), с Датским Королевским обществом в Копенгагене, Американским археологическим институтом в Вашингтоне (с 1910 г.) и рядом других научных центров.

С 1896 г. Институт начал издавать периодические сборники под названием «Известия Русского археологического института в Константинополе», где публиковались исследования его сотрудников, а также труды иностранных авторов. В следующем, 1897 году Институт начал обмен изданиями с Немецким археологическим институтом в Афинах и Риме; из Германии Институт получал книги от известного немецкого византолога Карла Крумбаха (с 1901 г.), от Немецкого археологического института в Берлине (с 1905 г.); в 1906 г. Институт вступил в обмен изданиями с Тюбингенским университетом, откуда был получен ряд диссертаций по византологии. Руководство Института стремилось к расширению научных связей с иностранными исследовательскими центрами, и с этой целью в 1907 г. был заключен договор с известным книгопродавцем Гаррасовицем в Лейпциге, который организовал распространение «Известий РАИК» за границей. Сотрудники Института радушно принимали в Константинополе своих зарубежных коллег и, в свою очередь, при необходимости пользовались их помощью. Так, например, в 1905 г. сотрудник Института Р. Х. Лепер (ученый секретарь Института с 1901 по 1908 г.) участвовал в работе международного археологического съезда в Афинах (7—21 апреля 1905 г.), а затем, при содействии проф. В. Дерпфельда, директора (первого секретаря) Немецкого археологического института в Афинах, в составе группы ученых посетил около 20-ти интересных в археологическом отношении мест на островах Эгейского моря и вдоль малоазийского побережья. По возвращении в Константинополь Р. Х. Лепер сделал в Институте подробное сообщение об увиденных им раскопках, которые велись под руководством ученых из западноевропейских стран.

И, наконец, следует упомянуть о том, что вскоре после основания Института его почетными членами периодически избирались видные зарубежные византологи и ориенталисты.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Успешная деятельность Русского Археологического Института в Константинополе продолжалась до 16 октября (ст. ст.) 1914 г. и прекратилась в связи с началом первой мировой войны, после того как Турция была включена в военные действия против России на стороне Тройственного союза. Директор Института Ф. И. Успенский, как и все его сотрудники, вынужден был спешно покинуть Константинополь, оставив там все накопленные материалы, его библиотеку и музей.

Ф. И. Успенский, как бывший директор Института, постоянно тревожился за судьбу институтского архива, оставленного в 1914 г. в Турции. После эвакуации русских учреждений, находившихся в Турции, турецкое правительство секвестрировало библиотеку и коллекцию Института, хотя на время войны Институт оставался под защитой итальянского, а затем испанского посла. Турки вывезли из Института 65 ящиков с книгами и коллекциями, а здание Института было превращено в лазарет<sup>121</sup>.

В середине декабря 1914 г., уже находясь в России, Ф. И. Успенский получил официальное уведомление о том, что «турецкие чиновники, уложив имущество музея и книги в ящики, увезли все в турецкий (Оттоманский.— Авт.) музей. Итальянскому послу удалось добиться составления описи всего реквизируемого имущества. Оказалось, что забрано свыше 25 тысяч томов, среди которых многие имеют огромную библиографическую ценность. В музей забран ценнейший археологический материал, в том числе редкие образцы балканского и вообще ближневосточного искусства»<sup>122</sup>. Стоимость утраченных научных материалов оценивалась Ф. И. Успенским в полмиллиона рублей.

Такая неопределенная ситуация продолжала существовать и в дальнейшем. Некоторая надежда на возвращение утраченных научных материалов Института возникла у Ф. И. Успенского в 1916—1917 гг. во время его исследовательской работы в Трапезунте, где, как было сказано выше, члены экспедиции спасли от уничтожения большое количество исламских рукописей.

В связи с этим Ф. И. Успенский выдвинул идею о праве русского правительства наложить секвестр на книги, рукописи и коллекции, находящиеся в Трапезунте. «По стоимости они, конечно, не равняются тому, что секвестрировано турками в Константинополе,— писал Ф. И. Успенский,— но так как между ними находится множество книг религиозного содержания (кораны) и не одна сотня рукописей светских по истории, филологии и литературе, которые пользуются значением у ориенталистов, то весьма вероятно, что в будущих мирных переговорах с турками имеющая быть предъявленной со стороны русских партия книг и рукописей, секвестрированных нами в Трапезунте, послужила бы некоторым вознаграждением турецкому правительству за рукописи и коллекции Русского Археологического Института в Константинополе, возвращении коих мы будем требовать»<sup>123</sup>.

В последующие годы Ф. И. Успенский предпринимал усилия по возобновлению деятельности Института в Константинополе, но отсутствие дипломатических отношений между двумя странами делало его шаги бесперспективными, и в мае 1920 года последовало официальное упразднение Института.

26 апреля 1920 г. Мустафа Кемаль (Ататюрк) от имени Великого национального собрания Турции обратился к правительству нашей страны с предложением об установлении дипломатических отношений. 16 марта 1921 г. в Москве был подписан договор «О дружбе и братстве» между РСФСР и Турцией. В октябре того же года аналогичный договор был подписан с закавказскими республиками — Азербайджаном, Грузией и Арменией, а в 1922 г. — с УССР. В конце 1922 г. в Турции был ликвидирован султанат, а в ноябре 1923 г. она была провозглашена республикой. Все эти события способствовали улучшению отношений между обеими странами; большое значение имели поездки в Турцию таких выдающихся отечественных ориенталистов, как В. В. Бартольд, Н. Я. Марр, и других, которые принимали активное участие в работе турецких научных обществ, выступали с лекциями и докладами в университетах и т. п. В 1925 г. при Академии наук была образована комиссия по изучению вопроса о возможном возобновлении деятельности Института в Константинополе; в эту комиссию помимо Ф. И. Успенского вошли также С. Ф. Ольденбург, Н. Я. Марр, В. В. Бартольд, И. Ю. Крачковский. И хотя этот проект в то время не был осуществлен<sup>124</sup>, все же через несколько лет турецкое правительство согласилось передать нашей стране научные материалы Института в обмен на те мусульманские рукописи, которые в 1916—1917 гг. были вывезены из Трапезунта в Россию.

В 1929 г. в Турцию был направлен старший ученый хранитель Пушкинского Дома М. Д. Беляев, который прибыл в Стамбул для того, чтобы на месте осуществить прием научных материалов Института. К сожалению, при этом М. Д. Беляев не смог руководствоваться описью институтского архива, но был вынужден принять те материалы, которые ему были переданы директором Османского музея, слышавшегося на то, что в свое время он принял их на хранение также без описи. Тем не менее в 1930 г. бесценный груз прибыл в Ленинград и был помещен в Библиотеку Академии наук (БАН). Была создана комиссия по приему институтского имущества; большинство рукописей и книг пополнило собрание БАН, часть из них была передана в Институт истории в Ленинграде. Что же касается музейных экспонатов, то они заняли почетное место в собрании Эрмитажа. Так, например, сюда было передано более 5 тысяч моливдовулов, благодаря чему эрмитажная коллекция свинцовых печатей, насчитывающая теперь около 12 тысяч единиц, занимает по полноте собрания второе место в мире. Помимо произведений мелкой пластики, в Эрмитаж из собрания Института поступило также 25 икон XIV—XVIII вв.

Следует отметить, что в состав этих материалов не вошли те экспонаты Института, которые хранились в здании русского посольства. Как уже было сказано, часть собрания древностей Института была перенесена сюда в 1903 г. Кроме того, в июле 1914 г. сотрудники Института Б. А. Панченко и Н. Л. Окунев перенесли в здание русского посольства собрание фотографий, часть архивных материалов, а также наиболее ценные экспонаты — золотые монеты, самые древние моливдовулы и т. п. Все это было сделано для большей сохранности экспонатов в условиях военного времени, но, к сожалению, впоследствии именно поэтому они и были утрачены для отечественной науки.

Дело в том, что Московский договор 1921 года содержал обязательство обеих сторон не допускать на своей территории пребывания групп, имеющих целью борьбу с другой договаривающейся стороной. Это обязательство имело в виду в первую очередь прекращение деятельности белоэмигрантских группировок, обосновавшихся в Турции. В связи с этим в Константинополе прекратила свою деятельность русская (эмигрантская) дипломатическая миссия, занимавшая здание бывшего русского посольства. В это время в Константинополе находился бывший сотрудник Института Н. К. Клуге, который в письме сообщил Ф. И. Успенскому в Петроград о том, что при ликвидации этой миссии из здания посольства было вывезено 36 ящиков с экспонатами кабинета древностей, и в 1923 году они были отправлены в США.

Кроме того, утраченной для исследователей оказалась и та часть архива Института, которая в июле 1914 г. была отправлена его сотрудниками в Одессу. В 1923 г. по распоряжению тогдашнего ректора Новороссийского университета эта часть архива была продана с публичного торга, и Ф. И. Успенскому удалось спасти лишь остатки этих материалов; в 1926 г. они были перевезены в Ленинград<sup>125</sup>.

Следует сказать несколько слов о дальнейшей судьбе директора Института — Ф. И. Успенского. Еще в 1893 г. он был избран членом-корреспондентом Академии наук, а в 1900 г. стал академиком. После прекращения деятельно-

сти Института Ф. И. Успенский по-прежнему уделял большое внимание изучению истории русско-византийских отношений в связи с христианизацией Руси. Особое место он отводил исследованиям македонской династии византийских императоров (877—1057) и, в частности, эпохе правления Константина VII Порфирородного (913—959). На этот период, отмечал Ф. И. Успенский, «падают обширные энциклопедические предприятия, соединенные с редакторской деятельностью Константина Порфирородного... Так, Константин мог отыскать в императорских архивах и сделать известными первые документальные данные по нашей истории, разумею официальную запись — род дворцового журнала — о приеме великой княгини Ольги и ее свиты в константинопольском дворце. Необходимыми у Константина известиями выясняются первые страницы русской летописи. Самые боевые вопросы нашей истории, как норманнский, как кирилло-мефодиевский или еще вопрос о договорах с греками, не могут быть двинуты вперед без изучения сохранных Константином архивных материалов. Кто не знает, наконец, что история славян вообще, а юго-западных в особенности, в самых основных и древних чертах если не раскрывается, то покоится на собранных им же материалах?»<sup>126</sup>

Весной 1918 г. Ф. И. Успенский внес в Академию наук предложение об образовании комиссии с целью углубления византологических исследований и, в частности, предложил расширить при Академии наук изучение эпохи Константина Порфирородного. «Единственная рукопись сочинений Константина Порфирородного «De Ceremoniis» или его знаменитого «Обрядника», находящаяся в Лейпцигской городской библиотеке, у нас совсем неизвестна. С нее следует сделать фотографический снимок и предпринять новое издание со всеми накопившимися комментариями», — писал Ф. И. Успенский, добавляя при этом, однако, что «независимо от сего предстояло бы заняться углублением славянских и русско-византийских исследований на основе Константина Порфирородного и обширной литературы, накопившейся как в России, так и у славян, и на Западе»<sup>127</sup>.

Не было бы ничего странного, если изложенный проект Ф. И. Успенского в те тяжелые годы был бы признан несвоевременным. Самое интересное как раз заключается в том, что в 1918 г. такая комиссия была образована под председательством самого Ф. И. Успенского; в нее также вошли академики В. В. Латышев, А. А. Шахматов, Н. Я. Марр, В. В. Бартольд, А. В. Никитский и М. И. Ростовцев<sup>128</sup>. По предложению Ф. И. Успенского к этой тематике обратилось и Историческое Общество Нестора Летописца, на некоторое время возобновившее свою деятельность в 1921 г. в Киеве под председательством академика Н. П. Василенко<sup>129</sup>. Одной из тем, предложенной его членам в качестве реферата, был доклад под названием «О приеме княгини Ольги в Константинополе» (Комментарий к «Обряднику» Константина Порфирородного)<sup>130</sup>.

Что же касается Ф. И. Успенского, то в 1922—1927 гг. он читал курс по истории Византии в Ленинградском университете и до самой своей кончины в 1928 г.<sup>131</sup> сохранял интерес к изучению русско-византийских связей эпохи Крещения Руси. Здесь же можно упомянуть об одном сообщении, касающемся работы образованной в 1918 г. под председательством Ф. И. Успенского комиссии по изучению русско-византийских отношений. Члены этой комиссии отмечали, что в ее архиве «постепенно собирается обширный материал, который ждет своего опубликования, когда наступят к тому благоприятные обстоятельства»<sup>132</sup>. И сегодня, когда Русская Православная Церковь находится в преддверии 1000-летия Крещения Руси, отечественные и зарубежные исследователи, имеющие доступ к архивным материалам, связанным с данной проблематикой, имеют хорошую возможность внести свою достойную лепту в празднование этого великого юбилея.

Завершая обзор деятельности Русского Археологического Института в Константинополе, представленный в самых общих чертах, можно было бы кратко обобщить результаты исследований, проведенных в нем за неполные 20 лет. Но работа его многочисленных сотрудников была настолько плодотворна, что простое перечисление сделанных ими открытий и исследований заняло бы слишком много места. С другой стороны, можно лишь приблизительно представить себе тот громадный объем работы, те выдающиеся открытия, которые могли быть сделаны, если бы деятельность Института продолжалась и в последующие годы. Но, несмотря на кратковременное существование Института, отечественным исследователям, неутомимо трудившимся в его стенах, принадлежат немалые заслуги в области византиноведения, изучения русско-византийских связей и выявления тех истоков, из которых русский народ почерпнул христианское просвещение. В канун празднования 1000-летия Крещения Руси результаты деятельности Института вызывают особый интерес, что побуждает не забывать об этом ярком периоде в истории русской церковно-исторической науки.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См., например: *Ертов И. Д.* История Восточно-Римской или Константинопольской империи, выбранная из всеобщей истории. Ч. 1—3. СПб., 1837.

<sup>2</sup> Цит. по: *Известия Русского Археологического Института* (далее — ИРАИК), т. I, Одесса, 1896, с. 8.

<sup>3</sup> *Записки Новороссийского университета*, XXVII, 1879, с. 97—416. Отдельное издание: Одесса, 1879, 256 с.

<sup>4</sup> *Анналы*. Журнал всеобщей истории, издаваемый Российской Академией наук. Пг., 1922, с. 119.

<sup>5</sup> Там же, с. 120.

<sup>6</sup> Там же, с. 121.

<sup>7</sup> Там же, с. 125.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> ИРАИК, т. I, с. 10.

<sup>10</sup> См. *Успенский Ф. И.* и *Смирнов Я. И.* Вновь найденный пурпурный кодекс Евангелия. ИРАИК, т. I, с. 138.

<sup>11</sup> ПБ, греч. 573. См. «Византийский Временник», т. 16, 1959, каталог греч. рукоп. № 18. «Codex N», «Codex Purpureus Petropolitano». Пурпурный пергамент. Унциал, писанный серебром и золотом, см. также: *Cronin H. S.* Codex Purpureus Petropolitano. The Text of Codex N of the Gospels ed. with an introduction and an appendix. Cambridge, 1899.

<sup>12</sup> Текст патмосских листов напечатал аббат Дюшен в 1876 г. *Duchesne. Memoire sur une mission au Mont Athos*. Paris, 1876.

<sup>13</sup> *Al Sommo Pontefice Leone Ommaggio giubilare della Bibliotheca Vaticana*. Roma, 1888.

<sup>14</sup> ИРАИК, т. II. Одесса, 1897. Отчет о деятельности РАИК в 1896 г., с. 38.

<sup>15</sup> Первая рукопись XI в., № 212, 288 л.; вторая — XI в., № 213, 153 л.

<sup>16</sup> См. *Фармаковский Б. В.* Византийский пергаменный рукописный свиток с миниатюрами, принадлежащий Русскому археологическому Институту в Константинополе. ИРАИК, т. VI, вып. 2—3. София, 1901, с. 254—255.

<sup>17</sup> См. ИРАИК, т. IX, вып. 3. София, 1904, с. 402. Отчет за 1902 г., а также там же, с. 421. Отчет за 1903 г.

<sup>18</sup> ИРАИК, т. XII. София, 1907.

<sup>19</sup> *Византийский Временник*, т. XXIII (1917—1922), отд. 1, стр. 118—133. Петроград, 1923.

<sup>20</sup> См. ИРАИК, т. I, с. 46 за 1895 г.

<sup>21</sup> См. *Вульф О. Ф.* Семь чудес Византии и храм Святых Апостолов. ИРАИК, т. I, с. 35—76.

<sup>22</sup> См. ИРАИК, т. VI, вып. 2—3, с. 472. Отчет за 1899 год.

<sup>23</sup> См. ИРАИК, т. VIII, вып. 3. София, 1903, с. 335. Отчет за 1901 год.

<sup>24</sup> См. ИРАИК, т. IX, вып. 3, с. 407. Отчет за 1902 год.

<sup>25</sup> ИРАИК, т. VIII, вып. 1—2, с. 119—152.

<sup>26</sup> ИРАИК, т. XI. София, 1906.

<sup>27</sup> См. ИРАИК, т. XIV, вып. 2—3. София, 1909, с. 132. Отчет за 1906 год.

<sup>28</sup> См. ИРАИК, т. XV. София, 1911, с. 250—251. Отчет за 1909 г.

<sup>29</sup> См. *Панченко Б. А.* Рельефы из базилики Студия в Константинополе. ИРАИК, т. XVI. София, 1912, с. 1—359.

<sup>30</sup> См. ИРАИК, т. II, с. 39. Отчет за 1896 год.

<sup>31</sup> С точки зрения русского византиноведения Трапезунт заслуживает особого внимания. Это основывается на том, что он был с 1207 по 1461 г. столицей самостоятельного государства и продолжал традиции римско-византийской империи; кроме того, Трапезунтская империя простирала свое влияние на северные берега Черного моря, держала в зависимости город Кафу (соврем. Феодосия) на южном берегу Крыма; вплоть до самого падения это выражалось в официальном титуле императоров «царь и самодержец всей Анатолии, Грузии и Ператии (заморская земля)». Этот термин обозначал ту часть побережья современной Грузии, которая лежит «за морем», на север от Трапезунта (*прим. авт.*).

<sup>32</sup> См. ИРАИК, т. I, с. 24—28. Отчет за 1895 год.

<sup>33</sup> См. *Погодин П. Д.* и *Вульф О. Ф.* Никомидия. Историко-археологический очерк. ИРАИК, т. II, с. 77—184.

<sup>34</sup> См. ИРАИК, т. II, с. 14. Отчет за 1896 г., а также см.: *Кулаковский Ю. А.* Надписи Никеи и ее окрестностей. ИРАИК, т. VI, вып. 1, с. 208—215.

<sup>35</sup> См. ИРАИК, т. XIV, вып. 2—3, с. 130. Отчет за 1906 год.

- <sup>36</sup> См. Византийский Временник, т. XXI, с 113—114.
- <sup>37</sup> См. ИРАИК, т. VI, с. 418, с. 436, вып. 2—3. Отчет за 1899 г. В Листре христианство проповедовали еще свв. апостолы Павел и Варнава (см. Деян., 14, 7; 2 Тим. 3, 11). Впоследствии в Листре образовалась христианская община. Уже в I в. в Листре был епископ Артем, один из семидесяти учеников Христовых. В первые века христианства неоднократно встречается упоминание о епископах Листры. Деревня Килистра, по-видимому, находилась на территории древней Листры. Процветанию христианства в этой местности пришел конец с нашествием турок-сельджуков в XI столетии (*прим. авт.*).
- <sup>38</sup> См. ИРАИК, т. IX, вып. 3, с. 406. Отчет за 1902 год.
- <sup>39</sup> См. ИРАИК, т. XIII. София, 1908, с. 314. Отчет за 1904 год.
- <sup>40</sup> См. Сообщения и отчет академика Ф. И. Успенского о командировке в Трапезунт. *Известия императорской Академии наук*, 1916, № 16, VI серия. 15 ноября, Петроград, с. 1464—1480.
- <sup>41</sup> «Известия Российской Академии наук», 1918, с. 231; см. также статью Ф. И. Успенского «Усыпальница царя Алексея IV в Трапезунте». — *Византийский Временник*, т. XXIII (1917—1922), с. 1—14.
- <sup>42</sup> См. «Известия императорской Академии наук», 1916, IV серия, 1 декабря, № 17, с. 1659. Второй отчет Ф. И. Успенского о занятиях в Трапезунте и окрестностях.
- <sup>43</sup> См.: *Крачковский И. Ю.* Описание собрания коранов, привезенных из Трапезунта академиком Ф. И. Успенским. — «Известия Академии наук», VI серия, № 6, 1 апреля 1917 г., с. 346—349. См. также «Известия АН», № 16, VI серия, 15 ноября, Петроград, с. 1490—1491 (Отчет Ф. И. Успенского).
- <sup>44</sup> Вазелонские акты. Материалы для истории крестьянского и монастырского землевладения в Византии XIII—XV вв. Л., 1927.
- <sup>45</sup> См. Отчет о занятиях в Трапезунте летом 1917 г. (доложено на заседании Отделения исторических наук и филологии 17 января 1918 г. Ф. И. Успенским). «Известия Российской Академии наук», 1918, VI серия, № 5, с. 207—238. Перед членами экспедиции стояли разнообразные задачи: так, А. Е. Крымский и П. Н. Лозеве осуществляли сбор и анализ рукописного и печатного материала, а также описание рукописей, книг и архивных документов, собранных ранее в мечети Орта-Хиссар. Проф. МДА Н. Д. Протасов осуществлял изучение архитектуры и живописи древних церквей, Н. Е. Макаренко — изучение стен города и Трапезунтского акрополя, Н. Б. Баklangанов — составление планов и чертежей главных трапезунтских церквей, Н. К. Клуге — копии с некоторых, открытых ранее фресок, Г. К. Мейер — рисунки важнейших памятников Трапезунта и его окрестностей; Ф. И. Успенский осуществлял общее руководство экспедицией (*прим. авт.*).
- <sup>46</sup> См. ИРАИК, т. I, с. 29.
- <sup>47</sup> См. *Успенский Ф. И.* Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси. ИРАИК, т. II, с. 1—29, а также публикации текста рукописи: там же, с. 30—66.
- <sup>48</sup> См. *Баласчев Г.* Новые данные для истории греко-болгарской войны при Симеоне. ИРАИК, т. IV, вып. 3, с. 189—220.
- <sup>49</sup> См. ИРАИК, т. I, с. 31. Отчет за 1895 г.
- <sup>50</sup> См. там же, с. 45.
- <sup>51</sup> См. ИРАИК, т. II, с. 39. Отчет за 1896 г. (К сожалению, этот проект не был осуществлен. — *Прим. авт.*)
- <sup>52</sup> См. *Шмит Ф. И.* Каталог житийных рукописей Ватопедского монастыря на Афоне. ИРАИК, т. VIII, вып. 3, с. 264—297.
- <sup>53</sup> ИРАИК, т. IX, вып. 2—3, с. 3—230.
- <sup>54</sup> См. ИРАИК, т. XIII, София, 1907, с. 152—252. Х. М. Лопареву принадлежит также книга «Греческие жития святых VIII и IX вв.» Пг., 1914.
- <sup>55</sup> См. *Ильинский Г. А.* Рукописи Зографского монастыря на Афоне. Т. XIII, с. 253—276.
- <sup>56</sup> См. его обзор «Рукописные собрания Афона». *Ученые записки Казанского университета*, 1897, кн. 11/12, с. 1—18.
- <sup>57</sup> См. ИРАИК, т. XIII, с. 342—343. Отчет за 1905 г.
- <sup>58</sup> См. ИРАИК, т. XIV, вып. 2—3, с. 129. Отчет за 1906 г.
- <sup>59</sup> См. ИРАИК, т. VIII, вып. 3, с. 337. Отчет за 1901 г.
- <sup>60</sup> См. ИРАИК, т. XIII, с. 346. Отчет за 1905 г.
- <sup>61</sup> См. ИРАИК, т. I, с. 34—35.
- <sup>62</sup> См. *Придик Е. М.* Надписи из Фессалии. ИРАИК, т. I, с. 79—137.
- <sup>63</sup> См. краткое описание рукописей в ИРАИК, т. III, с. 133—141, а также статью: *Ростовцев М. И.* Надписи из Македонии. ИРАИК, т. IV, вып. 3, с. 166—188.

- 64 См. ИРАИК, т. I, с. 25, 40. Отчет за 1895 г.
- 65 См. ИРАИК, т. IX, вып. 3, с. 424—425. Отчет за 1903 г.
- 66 См.: *Успенский Ф. И.* О вновь открытых мозаиках в церкви св. Димитрия в Солуни. ИРАИК, т. XIV, вып. 1, с. 28—29.
- 67 См. ИРАИК, т. XV, с. 245. Отчет за 1909 г.
- 68 См. *Шмит Ф. И.* Панагия Ангелоктистос. ИРАИК, т. XV, с. 206—239.
- 69 См. ИРАИК, т. XV, с. 288. Отчет за 1910 г.
- 70 См. ИРАИК, т. IX, вып. 3, с. 412—419. Отчет за 1903 г.
- 71 См.: *Успенский Ф. И.* О древностях города Тырново. ИРАИК, т. VII, вып. 1, София, 1901, с. 1—24.
- 72 См. ИРАИК, т. II, с. 19.
- 73 Там же, с. 10. Отчет за 1896 г.
- 74 См.: *Успенский Ф. И.* Две исторические надписи. II Пограничный столб между Византией и Болгарией при Симеоне. ИРАИК, т. III, София, 1898, с. 188.
- 75 См. ИРАИК, т. IV, вып. 2—3. Отчет за 1899 г., с. 442.
- 76 *Успенский Ф. И.* Историко-археологическое значение Абобы и ее окрестностей. ИРАИК, т. X, София, 1905, с. 12.
- 77 Там же, с. 9.
- 78 ИРАИК, т. X, София, 1905.
- 79 *Успенский Ф. И.* Историко-археологическое значение Абобы и ее окрестностей. ИРАИК, т. X, с. 12—13.
- 80 См.: *Успенский Ф. И., Шкорпил К. В.* Вновь открытая надпись Омортага. Столицы (аулы, становища) древних болгар. ИРАИК, т. X, с. 544—554. (Перенесение столицы Болгарии из Плиски в Преслав произошло в 893 году. В 971 году Преслав был захвачен византийцами.— *Прим. авт.*)
- 81 Текст памятника напечатан в ИРАИК, т. II, приложение, с. 1—82. См. также: *Попруженко М. Г.* Синодик царя Бориса. ИРАИК, т. V, София, 1900, приложение, с. 1—175.
- 82 См. ИРАИК, т. II, раздел «Хроника», с. 15—16.
- 83 См., например: *Успенский Ф. И.* Надпись царя Самуила (от 992 г.) ИРАИК, т. IV, вып. 1, с. 1—4; *Флоринский Т. Д.* Несколько замечаний о надписи царя Самуила, т. IV, вып. 1, с. 5—13; *Ильинский Г. А.* Грамота царя Иоанна Асеня II. ИРАИК, т. VII, вып. 1, с. 25—39; *Успенский Ф. И.* Болгарские Асеневичи на византийской службе в XIII—XIV вв. ИРАИК, т. XIII, с. 1—16, а также ряд других статей.
- 84 См. ИРАИК, т. XVI, с. 368—370.
- 85 См. ИРАИК, т. II, с. 32. Отчет за 1896 г.
- 86 См. ИРАИК, т. I, с. 40. Отчет за 1895 г. См. там же, с. 20—27, раздел «Хроника».
- 87 Там же, с. 40.
- 88 Цит. по: ИРАИК, т. II, с. 34—35. Отчет за 1896 г.
- 89 Там же, с. 37.
- 90 См.: *Павловский А. А.* и *Клуге Н. К.* Мадеба. ИРАИК, т. VIII, вып. 1—2, с. 79—115.
- 91 См. ИРАИК, т. VI, вып. 2—3, с. 408. Отчет за 1899 г.
- 92 См.: *Соломяк А.* О вновь открытых мозаиках в Иерусалиме. ИРАИК, т. VI, вып. 2—3, с. 482—485.
- 93 См. «Известия Академии наук». VI серия, № 9, Петроград, 15 мая 1917 г., с. 604—605.
- 94 См. ИРАИК, т. I, с. 41. Отчет за 1895 г.
- 95 ИРАИК, т. VII, вып. 2—3. София, 1902, с. 94—212.
- 96 ИРАИК, т. VIII, вып. 3, с. 172—198.
- 97 *Коковцев П. К.* Новые арамейские надписи из Пальмиры. ИРАИК, т. VIII, вып. 3, с. 302—329; его же: К пальмирской археологии и эпиграфике. ИРАИК, т. XIII, с. 277—302.
- 98 *Абамелек-Лазарев С.* Пальмира. Археологическое исследование. СПб., 1884.
- 99 См. *Успенский Ф. И.* О перевозке из Пальмиры в С.-Петербург плиты с надписью. ИРАИК, т. XIII, с. 363—371.
- 100 *Милоков П. Н.* Христианские древности Западной Македонии. ИРАИК, т. IV, вып. 1, София, 1899, с. 21—151.
- 101 См. ИРАИК, т. VI, вып. 2—3, с. 473. Отчет за 1899 г.
- 102 *Успенский Ф. И.* Фрагменты мозаичной росписи в церкви св. ев. Иоанна в Равенне. ИРАИК, т. VIII, вып. 1—2, с. 63—78. Церковь св. ев. Иоанна была возведена в V веке по приказанию и на средства императрицы Галлы Пладиции, дочери импе-

ратора Феодосия Великого и матери императора Валентиниана III. Постройка церкви и сделанная в ней мозаичная роспись были исполнением благочестивого обета, в благодарность за спасение от бури, застигшей императрицу на пути из Константинополя в Равенну.— См. там же, с. 63.

<sup>103</sup> См. ИРАИК, т. IX, вып. 3, с. 424—425. Отчет за 1903 г.

<sup>104</sup> См. ИРАИК, т. I, с. 13—14.

<sup>105</sup> См. там же, с. 51—52.

<sup>106</sup> См. *Панченко Б. А.* Памятник славян в Вифинии VII века. ИРАИК, т. VIII, вып. 1—2, София, 1902, с. 15—62.

<sup>107</sup> См. там же, с. 62.

<sup>108</sup> См. ИРАИК, т. VIII, вып. 3, с. 339. Отчет за 1901 г.

<sup>109</sup> Там же, с. 409—410. Отчет за 1902 г.

<sup>110</sup> См. ИРАИК, т. IX, вып. 3, с. 429. Отчет за 1903 г.

<sup>111</sup> См. «Византийский Временник», т. XXI.

<sup>112</sup> ИРАИК, т. I, с. 43. Отчет за 1895 г.

<sup>113</sup> См. ИРАИК, т. II, с. 9, раздел «Хроника».

<sup>114</sup> См. ИРАИК, т. VI, София, 1900, с. 418. Отчет за 1899 г.

<sup>115</sup> См. ИРАИК, т. IX, вып. 3, София, 1904, с. 425. Отчет за 1903 г.

<sup>116</sup> Впоследствии вышла отдельным изданием (Сергиев Посад, 1906). См. ИРАИК, т. XIII, с. 312. Отчет за 1904 г.

<sup>117</sup> См. ИРАИК, т. XIV, вып. 2—3, с. 127. Отчет за 1906 г.

<sup>118</sup> См. рецензию на эту книгу: «Византийский Временник», т. XXI, вып. 3—4, отд. II, с. 173—180, Пг., 1915.

<sup>119</sup> См. ИРАИК, т. I, с. 44.

<sup>120</sup> См. ИРАИК, т. III, с. 228.

<sup>121</sup> См. «Известия Российской Академии наук», 1918, VI серия, № 5, с. 226.

<sup>122</sup> Газета «Речь», 1914, 17 декабря, № 342. Цит. по: Библиографическая летопись, 1915, II, отд. III, с. 7.

<sup>123</sup> Цит. по: «Известия...», с. 226—227.

<sup>124</sup> Аналогичная попытка была предпринята в 1945 году, в связи с празднованием 100-летия со дня рождения Ф. И. Успенского. Тогда была образована подобная комиссия, в которую вошли Б. Д. Греков, С. В. Бахрушин, В. Н. Лазарев, Е. А. Косминский, но, к сожалению, ее работа не принесла каких-либо конкретных результатов (*прим. авт.*).

<sup>125</sup> Сведения о судьбе архива и коллекций Института после 1914 года приводятся на основании доклада, прочитанного 12 апреля 1985 года в Ленинградском отделении Института востоковедения АН, на заседании, посвященном 90-летию со времени основания Института. Авторы доклада, составленного на основании архивных данных,— сотрудник архива АН Ю. А. Пятницкий и сотрудник Ленинградского отделения Института археологии С. А. Ершов.

<sup>126</sup> «Византийский Временник», т. XXIII, отд. II, «Хроника византиноведения», с. 138—139.

<sup>127</sup> Там же, с. 139.

<sup>128</sup> Там же, с. 141.

<sup>129</sup> Периодическое издание этого Общества — «Чтения в Историческом Обществе Нестора Летописца» — издавалось с 1879 по 1914 г. (*прим. авт.*).

<sup>130</sup> «Византийский Временник», т. XXIII, отд. II, с. 141.

<sup>131</sup> Ф. И. Успенский скончался 10 сентября 1928 г. в Ленинграде и был похоронен на Смоленском кладбище.

<sup>132</sup> «Византийский Временник», т. XXIII, отд. II, с. 141.

## ЭМПИРЕЯ И ЭМПИРИЯ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Беседа «Эмпирея и Эмпирия» была написана П. А. Флоренским в июне 1904 года. Сам отец Павел в начале 1916 года так указал место ее написания: «Вершина Цхра-Цхаро. (Над Бакурлианами. Там жил я перед поступлением в Академию)».

К этой работе отец Павел возвращался еще дважды. В первый раз он отмечал, что «настоящий диалог написан несколько лет тому назад. Мысли его выдержали испытание временем, хотя я не могу скрыть от себя, что форма их выражения стала во многом чуждою». Отец Павел расширил и отредактировал обе части работы, однако форму ее оставил прежней, отметив, что «мне не хотелось бы портить цельности впечатления». Так возникла вторая редакция. Тогда же, в виде примечания к заглавию, были разъяснены «возбуждаемые недоумения по поводу слова Эмпирея. Образую это слово от Эмпирей по образцу Эмпирия для обозначения функции... Сошлюсь на Баратынского:

Я из племени духов,  
Но не житель Эмпирей.

(Полное собрание сочинений Е. А. Баратынского, изд. Иогансона, с. 148, СЛ «Недоносок») \*.

Второй раз отец Павел обратился к работе более чем через 10 лет. 2 января 1916 года, в Сергиевом Посаде, он для памяти записывает на беловике заглавного листа: «Последняя редакция этого диалога была переписана на ремингтоне, на целых листах и тщательно исправлена. Но кто-то взял у меня рукопись [...] и вздумал возвращать через швейцара, — она и пропала. Очень об этом жалею, не потому, чтобы был доволен диалогом, но потому, что он выражал мои мысли и убеждения накануне поступления в Академию».

От последней редакции сохранились, однако, первые 13 страниц беловика, отдельные напечатанные страницы. Сопоставление отрывков последней редакции с правленным текстом второй редакции показывает, что они почти идентичны и что исправления в третьей редакции касались в основном стилистических тонкостей. Например, отец Павел заменяет синодальный перевод Послания апостола Павла (1 Кор. 13, 1—3) на перевод М. К. Муретова (см. примечание на с. 308). Труднее распределить по редакциям исправления, оставшиеся в тексте второй редакции: некоторые из них могли возникнуть при работе как над ней, так и над «ремингтоновской». Отметим, что в тексте второй редакции отец Павел вычеркнул часть ссылок на литературу, желая, вероятно, усилить разговорный колорит «беседы».

Неоднократная правка и даже составление примечаний к заглавию и по тексту «от издателя» показывают, что отец Павел, несмотря на массу трудов, опубликованных с 1904 по 1916 г., настойчиво возвращался к беседе «Эмпирея и Эмпирия», подготавливая ее текст к изданию. Почему беседа осталась неизданной? Можно лишь предполагать, что сначала отец Павел не напечатал беседу потому, что форма выраженных мыслей «стала во многом чуждою» (а процесс этот, после поступления в Академию, мог ощущаться мгновенно); затем же когда это обстоятельство со временем стало придавать беседе уже особый, специальный интерес, подготовленный текст был утрачен. В настоящем издании публикуется текст второй редакции, с указанием, где это необходимо, внесенных в нее и в сохранившиеся части третьей редакции исправлений.

\* Эмпирей — 1) небо, место света; 2) высшая часть мира (греч. — миф.).

Возможно ли вообще цельное миропонимание, и если возможно, то как? — вот содержание беседы «Эмпирея и Эмпирия», этой чрезвычайно автобиографичной работы.

Под «автобиографичностью» мы имеем в виду совсем не то, чем приводимая беседа была в действительности — скорее всего нет, хотя в жизни П. А. Флоренского мог быть ряд похожих, подобных ей бесед, совместных обдумываний, разговоров, конкретным обобщением которых работа и являлась. Как ни заманчиво под «А» и «В» видеть кого-либо из ранних друзей П. А. Флоренского, хотя бы А. В. Ельчанинова (1881—1934), которому работа и была посвящена, и В. Ф. Эрпа (1881—1917) — одноклассников по 2-й Тифлисской гимназии, но, к счастью, сам автор однажды совершил ошибку и написал вместо «В» — «Б», что могло произойти лишь при том условии, если «А» и «В» — условные латинские буквы, а не конкретные люди.

Существенная автобиографичность работы в другом. На одном из подарочных экземпляров своей книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1914) отец Павел оставил следующую запись: «...Есть ли это в моем сознании, моя единственная книга? — Конечно, нет, ибо есть еще многое другое, что я еще могу и хочу сказать. Но к тому, другому, надо перейти через эту книгу, которая является перевалом. Книга эта есть изображение жизни в тот момент, когда решен был у меня переход в Академию, то есть моего состояния внутреннего на 4-м курсе Университета...»

«Эмпирея и Эмпирия» по времени написания совпадает с обдумыванием и прочувствованием «Столпа»; в них отражается и изображается один из тех же отрезков жизненного пути, одно и то же духовное состояние, одна и та же ступень. Но между первым и последним отображением прошло 10 лет: если беседа «Эмпирея и Эмпирия» — мазок импрессиониста с природы, чуть ли не сама природа, то книга «Столп и утверждение Истины» — углубленное вглядывание и изучение мира и создание на этой основе своего миропонимания.

Отметим и чрезвычайно характерное для отца Павла использование «математических идей». «В [...] годы юности, — писал он в 1921 году, — выросло и утвердилось коренное убеждение, что все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике как первом конкретном, а потому доступном использованию, самообнаружении принципов мышления — то, что можно было бы назвать математическим идеализмом; и в связи с этим убеждением явилась потребность построить себе философское миропонимание, опирающееся на углубленные основы математического познания».

Перед нами — одна из первых общемировоззренческих работ священника Павла Флоренского, уже послеуниверситетская, но еще доакадемическая. В ней, как в семени, — начатки, контуры многих будущих работ, даже более того — угадываются общие закономерности всего творчества отца Павла. Это — словно не раскрывшийся еще, не распутившийся бутон — в предрассветном тумане не начал еще он благоухать, но, зная уже — каким он будет — нам тем желаннее, тем радостнее это предощущение, предвкушение, предвосхищение. Мы вспоминаем о том, чего не могли знать, о чем только догадывались. Словно давно знакомый и близкий нам человек решился рассказать о своей юности, которую мы вместе с ним не пережили, зная его уже мужем совершенным.

Теперь мы как бы заново знакомимся, открывая в своем старом знакомом всё более привлекающие черты.

Такое воспоминание, такое познание по-новому освещает нам все творчество отца Павла.

Иеромонах Андроник [1976 год]

## ОТ РЕДАКЦИИ

Беседа «Эмпирея и Эмпирия», написанная в 1904 году выдающимся русским богословом и философом Павлом Александровичем Флоренским, представляет собой глубокое и многостороннее исследование основных начал религиозного мировоззрения.

Ценность этого произведения, продолжающего традиции платоновско-соловьёвского диалога, обусловлена в первую очередь тем, что, несмотря на преодолённую в последующих работах форму, основные идеи, намеченные П. А. Флоренским, сохраняют и сегодня свое непреходящее значение для христианской богословской мысли. Не менее важным представляется и то, что интимно-личный, исповедальный характер бе-

седы дает возможность современному читателю поближе познакомиться с личностью выдающегося православного мыслителя, с формированием и развитием его богословских и философских взглядов.

Хотя в кратком предисловии вряд ли возможно исчерпать все богатство этой знаменательной для духовной ситуации XX века «беседы», тем не менее есть смысл остановиться на некоторых основополагающих идеях, развиваемых П. А. Флоренским в этом произведении.

I. Не подлежит сомнению, что одной из основных идей всей беседы является идея построения *цельного религиозного мировоззрения*. Для П. А. Флоренского последовательное мировоззрение может иметь только религиозный, церковно-христианский характер. Между религиозностью, католическим христианством и мировоззрением существует внутренняя онтологическая и этическая связь, и выявлению и раскрытию этой связи между Божественным и земным и посвящено содержание беседы (о чем, собственно, свидетельствует и само название диалога).

Ответ П. А. Флоренского на вопрос, почему мировоззрение должно быть религиозным, имеет совершенно определенный и однозначный смысл. Только католическое христианство обладает полнотою Истины, и только эта Абсолютная Истина католического христианства может быть «религиозным основанием», образующим духовный смысл и конкретно-материальное содержание бытия.

II. Обсуждение проблемы *Абсолютной Истины* в беседе носит богословский характер и предваряет собой магистерскую диссертацию «О духовной Истине», защищенную П. А. Флоренским в 1914 году (в расширенном виде книга «Столп и утверждение Истины». М., 1914). Философское истолкование Истины как исходного и необходимого принципа понимания бытия (мира) углубляется и переосмысливается в отождествлении Абсолютной Истины с личным Богом католического христианства. Поэтому размышления о Божестве оказываются тем духовным центром, вокруг которого развертывается все содержание беседы.

III. Богословские вопросы в беседе рассматриваются под углом зрения *взаимоотношения Бога и человека*. Специфика этого взаимоотношения, предполагающего отношение Бога к человеку и человека к Богу, заключается, по мнению П. А. Флоренского, в том, что оно по своему существу изначально мистично и предопределяет собой все остальные, реально-эмпирические проявления бытия (Эмпирию). Мистический характер этого отношения выражается в том, что оно не может быть понято или объяснено из реально-физических фактов действительности или психофизиологических феноменов человеческой души. За физической и психофизиологической видимостью мира, которая имеет свой безусловный смысл и свою логику (ибо и она сотворена Богом), лежит духовная основа бытия — мистическое взаимоотношение Бога и человека.

IV. *Отношение Бога к человеку рассматривается П. А. Флоренским в аспекте Божественной Троичности и выявления как отношение Творца к твари*. Особенно много места в беседе уделено *христологической проблематике*. Совершившееся грехопадение человека — акт мистический, необъяснимый с точки зрения законов «эмпирического бытия» и неустранимый их исправлением. Отпадение человека от Бога, повреждение человеческой природы не может быть преодолено собственно человеческими силами (даже в том случае, когда оно осознано человеком); не может быть преодолено *вне* мистического взаимоотношения Бога и человека. Только Боговоплощение, только Иисус Христос — Существо, обладающее двумя природами, Божественной и человеческой, и двумя волями, «*воздействуя изнутри*», открывает путь человеку к восстановлению человеческой цельности, к освобождению от греха.

V. Если на одной стороне этого мистического отношения Божественная Троица (богословие), то на другой — человек (антропология). П. А. Флоренский в беседе высказывает ряд идей, которые позволяют реконструировать его первоначальное понимание *основных вопросов христианской антропологии*.

В целом эти идеи могут быть условно классифицированы следующим образом:

1. *Учение о многосложности человеческой души*, включающее:

а) *положение о ее метафизической глубине* — *духовной основе человеческой души*, понимание которой должно быть связано, во-первых, с осознанием и переживанием факта сотворения человеческой души Богом, во-вторых, с признанием мистического воздействия Бога на человека, ведущим к преобращению ограниченного человеческого ума, к полноте человеческой души («Христов ум»);

б) *положение о ее рационально-логическом слое* — источнике абстрактно-логического истолкования и описания действительности;

в) *положение о ее психофизиологическом слое* — внутреннем или внешнем чувственно-эмпирическом и психологическом составе и выражении человека человеческой души;

г) *положение о ее словесной артикуляции*, связанной как с метафизической основой — глубиной человеческой души (в конечном счете с «Эмпиреей»), так и с рационально-логической и психофизиологической реальностью человеческой души (с Эмпирией). Вследствие этой двузначной соотнесенности слово-имя может быть как свидетельством «горнего мира», так и описанием, исследованием, истолкованием и т. д. «мира дальнего».

2. *Учение о значении любви к Богу* как необходимого духовного ядра человеческой личности, объединяющего на религиозно-нравственной основе все человеческие помыслы. «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (Мф. 22, 37).

Отрицательным последствием отсутствия этой любви является внешнее, благочестивое по форме отношение к Богу; отношение к людям, обусловленное не христианскими мотивами, а другими соображениями — то есть принципиально нехристианская нравственность.

3. *Учение о спасении*, непреходящим условием которого является религиозно-мистическое отношение человека к Богу, жизнь внутри католической христианской Церкви.

VI. *Взаимоотношение двух миров*. Как уже отмечалось, кроме чувственно наблюдаемой пространственно-временной реальности (Эмпирии), весьма часто истолковываемой человеческим мышлением в качестве единственной и подлинной сущей реальности, существует и иной мир (Эмпирей), постигаемый лишь в мистическом отношении человека к Богу. В связи с такой постановкой проблемы возникает вопрос о бытийном статусе этих «миров» и способах их взаимной связи.

Пространственно-временной и чувственно наблюдаемый мир исследуется наукой, специфической особенностью которой является рассеяние действительности, ее определение и исследование под углом зрения применяемых наукой частных методов.

Исследование действительности научными методами, по мнению П. А. Флоренского, имеет свой глубокий смысл и свое оправдание, но лишены смысла и несостоятельны попытки истолкования натуралистической картины мира, описываемой наукой, в качестве последней основы человеческого бытия. Более того, границы науки подводят к той области, в которой научные методы, базирующиеся на исследовании пространственно-временных фрагментов действительности, оказываются неприменимыми. В математике, самой отвлеченной из всех наук, дано указание на присутствие этой области.

Эта иная область — область Священного Писания и Священного Предания, область видимой и невидимой Церкви, Святых Таинств, религиозной веры и религиозного умозрения.

Само собой разумеется, что содержание этой религиозно-мистической области не может быть абстрактно-логическим образом классифицировано, что способ бытия этой области не ограничен рамками физических и пространственно-временных категорий, хотя и не исключает их, что наш чувственно-наблюдаемый и логически осмысленный мир представляет собой лишь видимую часть Божьего мира и определен в своих существеннейших чертах Божьей Волей и Божиим Промыслом.

Натуралистическое понимание мира, по глубокому убеждению П. А. Флоренского, имеет плоскостной характер, христианское религиозное мировоззрение — глубинно и перспективно, оно видит мир многослойным.

VII. *Символизм христианского мировоззрения*. «Тот чувственный мир, — пишет П. А. Флоренский, — который построится «позитивистической» деятельностью разума, приобретает для нас особую важность, особое значение: он, так сказать, отдается другим, высшим мирам, делается представителем их и, в известном смысле, носителем; отказавшись от самоутверждения, от своего существования как такового, он делается бытием для мира иного. Но тем самым он, «потеряв свою душу», сделавшись носителем иного мира, телом его, несет его в себе, воплощает другой мир в себе, или преобразуется, одухотворяется и превращается тем самым в символ, т. е. в органически живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизированного».

В этой краткой, но вместе с тем необычайно емкой характеристике символа П. А. Флоренским дано определение, которое имеет мало общего с традиционным поверхностным истолкованием символа как знака, указывающего на присутствие другой реальности, пусть даже высшей. У П. А. Флоренского символ не «знак», не «обозначение чего-то», не «указание на что-то», символ сам обладает полной реальностью, вмещающей в себе духовную основу и «пресуществленную» конкретно-телесную материю. Именно таковы Символ веры, Святые Таинства, слово в молитве, православная икона — все религиозные символы.

Такое понимание символа делает понятным утверждение П. А. Флоренского, что христианское мировоззрение может быть только символическим.

## ЭМПИРЕЯ И ЭМПИРИЯ

### БЕСЕДА

А. — До сих пор все наши разговоры, с чего бы они ни начинались, в конце концов сводились с твоей стороны к вечному припеву: «Не может быть последовательного мировоззрения без религиозного основания, не может быть последовательной жизни — жизни по правде, без религиозного опыта». С моей же стороны было недоумение: я не отрицал, как помнишь, что, действительно, невозможно абсолютное мировоззрение, какого хочешь ты, мировоззрение способное *все* охватить единою диалектически-скованной цепью суждений; точно так же не отрицал я невозможности вполне последовательной жизни по правде, т. е. жизни, оправдываемой в каждой ее детали с точки зрения абсолютного мировоззрения — не отрицал, однако, не потому, что мы слабы и неустойчивы, а прежде всего потому, что такой правды даже нельзя — нельзя дать полной правды жизни, ее смысла, потому что не могу я, как сказал, признать право существования у абсолютного мировоззрения, а оно только и может, — точнее, могло бы — раскрыть смысл жизни и тем самым оправдать, хотя бы *post factum*\*, поведение.

Ты хочешь, чтобы действительность и наше к ней отношение были бы не просто *данными* сознанию, но чтобы они были даны в их *истине*, в их правде; ты требуешь, чтобы был раскрыт разумный смысл и право на существование у того, что нам дано как непосредственно открывающееся. Одним словом, тебе не достаточно сознать, что действительность *есть*; ты хочешь знать еще, *что* она есть, и затем рассмотреть, насколько это *что* отвечает каким-то вечным нормам, насколько это *что* есть *то*, что *должно* быть, и насколько оно может быть этим должным, и вот ты заявлял, что такое мировоззрение нельзя построить без религиозных оснований и без религиозного опыта. Повторяю, я несколько бы не протестовал против твоего утверждения о невозможности, если бы только ты не делал добавления — «без религиозного основания и без религиозного опыта».

В. — Однако это — главнейшее.

А. — Так, стало быть, *с ними*, с религиозными основаниями и опытом, это возможно?

В. — Ты сказал.

А. — Считаешь ли ты, что это возможно для знания вообще как его предельная цель и никогда не достижимый идеал; или возможно где-нибудь и когда-нибудь, не для тебя, так для другого, через миллионы лет; или, наконец, может быть, ты полагаешь, что такое мировоззрение возможно при данных нам конкретных условиях, то есть теперь, для тебя, например?

В. — Да, *теперь, для меня* возможно; но также и для всякого, кто захочет: «просто и дастся».

А. — А, если не секрет, ты уже его имеешь? Далось? Или удалось оно тебе?

В. — Нет, не секрет. Многие для меня не вполне разработано; еще больше не уясненного в логических формах, не достаточно воспринятого и усвоенного. Но если не само мировоззрение, то начала, основы его уже имеются. Только напрасно ты меняешь смысл приведенной цитаты: оно не «удалось» и не «далось», а дано.

А. — Понимаю, но... впрочем, не хочу спорить. Пусть — «дано». Только скажи, можно ли твое мировоззрение, начинающееся, готовящееся, — как тебе будет угодно назвать его, — можно ли его подвести под какой-нибудь установившийся тип?

В. — Да, можно.

А. — Под какой же именно?

В. — Это — христианство.

А. — Надеюсь, не церковное.

В. — Напрасно надеешься: именно церковное, католическое.

---

\* после уже свершившегося (лат.). — *Ред.*

А. — Знаешь ли, я нарочно вел разговор с такими деталями; мне хотелось, чтобы ты заявил именно то, что ты сказал только что.

В. — Что абсолютное мировоззрение есть католическое христианство?

А. — Вот именно это самое. Хочу поговорить с тобою, чтобы объясниться. Конечно, в мои намерения нисколько не входит разговаривать об абсолютности такого мировоззрения; эта мнимая абсолютность для меня звучит слишком странно, чтобы стоить терять на обсуждение ее время. Но мне хочется понять, насколько я смогу вместить, ваши взгляды на действительность...

В. — (Вопросительно молчит).

А. — Ты смотришь, недоумевая? Молчишь? *Cum taces clamas* \*? Кричи себе молча. Я не могу ставить вопросов об абсолютном мировоззрении, не могу, если хочешь, чисто физиологически. Абсолютности застревают у меня в горле и своею вяжущей терпкостью портят настроение духа; все эти «Истины» заставляют только сердиться. Нет, уж избавьте меня от абсолютностей...

В. — *Quid est veritas* \*\*\*? Так, что ли?

А. — Вот именно. Да и на что вам истина? Недаром Чорт у Достоевского указывает на такую черту: «Если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но уж таков наш русский современный человек: без санкции и смошенничать не решится, до того истину возлюбил» \*\*\*\*.

В. — Это к нам относится?

А. — Кстати — вспомнил; а впрочем, оставим такой шекотливый предмет. Но, воруя я, мне хочется понять тебя. Не признавая абсолютных мировоззрений, я не стану, конечно, и с тебя требовать доказательств абсолютных в пользу твоего мировоззрения. С меня достаточно было бы, — я бы понял тебя, — если бы ты показал мне, что твое мировоззрение *законно* среди других. Ведь сейчас для меня оно — изгой, пария среди других мировоззрений; хоть и они тоже неважны, а все-таки ими не подавшись, как вашим. Ведь оно для меня с теоретической стороны — детская фантастика, а с практической — вредно-действующий общественный яд: *latet anguis in herba* \*\*\*\*. Но не в этом суть. Такое положение дел я смогу признать и признаю прекратившимся тогда и только тогда, когда будет показано мне, во-первых, *возможность* всего того, что вы утверждаете, т. е. чудес, таинств «и прочего», но не порознь, а в виде связной системы, и, во-вторых, когда мне будет показано, что все эти утверждения ваши, буде они окажутся возможными, мыслимыми, среди бесчисленного множества других утверждений, имеют какое-нибудь преимущество в смысле *вероятности*, то есть, что они не только мыслимы, но и имеют некоторую не слишком малую вероятность. Итак, я пойму тебя, когда ты сможешь показать, что все ваши догматы, таинства и тому подобное мыслимы как таковые, — не содержат в себе нелепостей, — и что ваши решения и ваши взгляды на таинства и тому подобное имеют за собою сколько-нибудь значительное число шансов — не бесконечно маловероятны.

В. — Ты, однако, захотел не мало. То, что, по твоему мнению, должен дать тебе сейчас я, есть задача всей рациональной философии совместно с науками, — одним словом, — задача *отрицателей философии*, если воспользоваться терминологией Шеллинга; ведь именно эта философия занята разделением возможного и невозможного, мыслимого и немислимого и построяет систему возможного. Но, мало того, ты хочешь еще обоснования вероятности. Это — задача философии вероятного, если можно так выразиться, философии, квалифицирующей вероятности разных возможностей, устанавливающей градации в возможном. Не говоря уже о том, смог ли бы я дать тебе такое построение и, притом, двоякое — я, вероятно, не достаточно подготовлен к такой задаче, чтобы вслух сказать все это, — кроме этого о том, что ты желаешь, нельзя говорить и за недостаток времени. Ведь просимое тобою, даже если изложить его в самом конспективно-спрессованном виде, может быть предметом специального курса лекций или специального трактата.

А. — Жаль. Ну, в таком случае пока — заметь только *пока*, в ожидании твоего *de omni re scibili atque quibusdam aliis* \*\*\*\*\* — пока я откажусь от второго своего пожелания, а из первого оставляю следующее: я предложу тебе несколько вопросов, причем всякий сам буду помогать тебе, как бы становясь на твою сторону. Идет?

В. — Идет.

\* Молча кричишь? (лат.).— *Ред.*

\*\* Что есть истина? (лат.).— *Ред.*

\*\*\* *Ф. М. Достоевский*. Братья Карамазовы.— Полное собрание сочинений, т. XII. СПб., 1895, с. 769—770.— *Ред.*

\*\*\*\* Здесь — таится опасность (лат.).— *Ред.*

\*\*\*\*\* Обо всякой вещи, доступной для познания, и о некоторых других (лат.).— *Ред.*

А. — (После некоторого молчания). Общую схему вашего мировоззрения, насколько я понимаю ее, можно выразить так: некоторое психофизическое действие человека, именуемое вами грехопадением, привело человека в состояние болезненное — болезненное в самом широком смысле, то есть он прежде мог владеть собою и окружающей его действительностью: растениями, животными и т. д., — и был властен над состояниями своего тела и духа и над природой. Но человек вышел из своего психофизического равновесия, нарушил устойчивое свое отношение к среде. Потеря равновесия со средой повлекла за собою страдания всякого рода: болезни в более тесном смысле и, в окончательном итоге, — смерть. По наследственности такая болезнь всего психофизического организма, то есть нарушение должного и бывшего дотоле, по вашему мнению, функционирования всего психофизического организма — потока психических и телесных состояний — перешло всему роду; а так как с законов действительности нечего спрашивать справедливости, то вышло, что и всякий индивидуум страдает тем же недугом, хотя он лично не принимал участия в грехопадении; у каждого организм расстроен от самого его появления на свет — это вроде последствий алкоголизма у потомства алкоголика, — никто поэтому не может достаточно владеть телом и духом, — одержим, по вашей терминологии, похотями и страстями, почему терпит всякие болезни, страдает, мучается; а в результате — *exitus letalis*\*, причем все люди как происходящие от одних и тех же прародителей, — все больны. Вот первая, так сказать, картина вашего мировоззрения. Я не буду касаться пока всех тех трудностей, которые она возбуждает во мне — о них мы поговорим в другой раз, — только упомяну кое-что: ничто не доказывает какого-то особенно высокого состояния человека в древние времена, а напротив, особенно же ничто не доказывает существования в древние времена нравственной воли; ничто не доказывает отсутствия смерти для такого человека; ничто не доказывает его главенства над природой — даже напротив; мы не знаем, какое это психофизическое действие может пертурбировать весь организм; не имеем никаких оснований утверждать единство человеческого рода и делать такое широкое — мало того, всеобъемлющее — применение принципа *наследственности приобретенных признаков*, тем более что вообще этот принцип не доказан. Пусть, однако, все эти трудности обойдены; пусть все это есть так, как говорите вы. Пойду дальше в изложении вашего учения. Картина вторая: ряд личностей, именуемых, по-вашему, пророками, указывал на средство прекратить эту коллективную болезнь — болезнь рода. Надо было справиться с самим собою хотя бы одному человеку и тем дать пример для других. Пророки не знали во всех подробностях, в чем должна была состоять борьба с болезнью, и не имели достаточно сил и решимости, чтобы воспользоваться своим знанием. Я допускаю, впрочем, что были еще некоторые им неизвестные условия, которые, так сказать, должны были носиться в воздухе, чтобы излечение стало возможным, — ну там какой-нибудь особый состав атмосферы, какие-нибудь гигиенические условия, ассенизация, — и отсутствие этих условий мешало саморасчлениению пороков. Они, однако, были убеждены, что рано или поздно исцеление совершится, что будут найдены *все* данные для исцеления кого-нибудь из людей — будут найдены не то чтобы непременно сознательно, — нет, — инстинктом, вдохновением. Такого саморасчлениющегося человека они называли условно Мессией. Кое-какие соображения, — не знаю, какие именно, но допускаю временно, что они были основательны, — кое-какие соображения, говорю я, позволили пророкам указывать ряд признаков такого Мессии, например, почему-то пророки считали кровь рода Давидова особенно благоприятной для появления в человеке той выдающейся мощи, которая сможет победить болезнь, говорили, что такой человек произойдет от девы, видели в климатических условиях Вифлеема обстановку наиболее выгодную, связывали с некоторыми астрономическими явлениями и так далее. Один указывал на одни признаки, другой — на другие, так что в общем составлялась некоторая картина.

В. — (Молчит).

А. — Не вхожу в детали — мне все это представляется крайне невероятным, почти немислимим — почти, потому что нельзя утверждать, что это все абсолютно немислимо и логически, внутренне противоречиво. Подобное учение противоречит *теперешним* нашим сведениям и убеждениям, современному нашему опыту. Однако, хотя опыт современный и довольно совершенен, но все-таки мы так мало знаем, столько имеется неясного и нерешенного, что я бы не считал себя вправе решительно сказать: то, что вы утверждаете — невозможно. Может быть... хотя для меня невероятно и фантастично. Ударом Араго говаривал: «Celui qui en dehors des mathematiques pures, prononce ce mot impossible, manque de prudence»\*\*. Помнится, где-то Паскаль говорит:

\* смертельный исход (лат.) — *Ред.*

\*\* A Erdan Epsend var. Jacob, Alexandre André. La France Mystique. (Tableau

«Ничто не может остановить подвижности нашего ума. Нет правила без исключения, нет истины столь всеобщей, чтобы с какой-нибудь стороны она не оказалась неполной. А раз так, то случай чудесный мы всегда имеем право подвести именно под исключение, о котором речь, и тогда чудо делается возможным»\*.

Оставаясь научно-добросовестным, я не могу сказать, чтобы Паскаль был вполне неправ, защищая *таким* путем ваши утверждения.

Ты говоришь — «произошло такое-то явление, которое обычно не происходит». Что же? Может быть, и можно подыскать как-нибудь такую комбинацию психических и физико-химических условий, так подобрать предшествующие и сосуществующие явления, что они произведут желаемый тобою эффект — странный, необычный, но все-таки не невозможный принципиально. Может быть...

Нельзя, разумеется, помешать вам воспользоваться таким, паскалевским, обходом научных положений, нельзя помешать так оправдывать многое из ваших утверждений; по-своему вы правы, но... то, к чему вы приходите, в высшей степени невероятно, и, будучи правы формально, вы по существу дела неправы, говорите нелепое...

В. — (тихо). Ты кого-то оправдываешь, но при чем тут мы?

А. — (не слыхав). Впрочем, временно я буду говорить так, как будто я признал все ваши положения и теперь только передаю, как я их понял; ведь нужно узнать, нет ли недосмотра с моей стороны. Иначе трудно разговаривать. Итак, в конце концов, когда имелось в мире...

В. — В каком?..

А. — Ну, конечно, в мире опыта, в мире цветов, звуков, давлений и разных психических состояний, — когда имелось среди этих пучков явлений все условия такого Мессии, — он родился — как естественное звено в цепи бывания, как связка явлений среди других, как результат весьма сложных комбинаций разных обстоятельств; вследствие того, что от самого рождения своего он, этот Иисус, имел все данные, чтобы выполнить предсказанное пророками, — точнее выражаясь, чтобы выполнить все предписания пророков, — выполнить не в том смысле, чтобы он сознательно действовал по рецепту, а в том, чтобы проделать, быть может, инстинктивно все нужное для исцеления себя от последствий родовой болезни. Главным среди других психофизических действий была решимость подвергнуться казни. Инстинктивно или сознательно, так или иначе, но Иисус, по вашим представлениям, пришел к убеждению, что такую решимостью и мучениями казни он приведет себя в особое состояние, так что после смерти у него, в его психофизическом аппарате, возобновится «должное» функционирование всего организма — он воскреснет «просветленным телом» и тем самым даст пример другим...

В. — Подожди. Это уже фактически неверно. Не пример даст, а изменит всё Своєю смертью и Своим воскресением, так что природа и человек получат возможность к восстановлению утраченного ранее порядка.

А. — Ну, об этом послушаем тебя, любезнейший, в другое время... (задумывается). Впрочем, пусть так. Временно допущу даже это и именно в такой формулировке: пси-

des excentriques religieuses de ce temps... 2-e ed. rev. par l'auf. et augm. d'une nouv. pref. Par Charles Potvin. Amsterdam. Miefek, 1858). Т. I, p. 42.

(«Тот, кто произносит слово «невозможно», вне области чистой математики, поступает неосторожно» (фр.).— *Ред.*)

\* Примечание издателя. Ввиду того, что г-н А., цитируя Паскаля на память, несколько изменяет подлинные выражения и тем очень изменяет смысл цитаты, мы позволим себе воспроизвести ее полностью. Вот как говорит Паскаль («Мысли», гл. XXIII): «Чудо, — говорят иные, — подкрепило бы мою уверенность». Говорят это — не видя чуда. Если основания слишком далеки от вас, то это, по-видимому, ограничивает наше зрение, но стóит подойти к ним ближе, и мы начинаем видеть еще дальше. Ничто не может остановить подвижности нашего ума. Нет правила, говорят, без исключения, нет истины столь всеобщей, чтобы с какой-нибудь стороны она не оказалась неполной. А достаточно того, что она не абсолютно всеобща, — и мы имеем уже повод подводить под исключение — настоящий именно случай и говорить: «Это не всегда истинно; значит, есть случаи, где оно не истинно». После этого остается только показать, что данный случай и есть именно такой; и разве только очень неловкий или очень неудачливый не найдет средств сделать такой вывод» [Б. Паскаль. Мысли о религии. С предисл. Прervo-Парадоля. Пер. с франц. П. Д. Первова. Изд. 2-е. М., 1899, с. 208]. Заметим, что тон всего разговора делает несомненным, что изменение смысла цитаты есть следствие несколько односторонней памяти г-на А., но ни в каком случае не недобросовестности.— *Прим. П. Ф.*

хофизические состояния Иисуса во время казни вызвали — это опять по-вашему — вызвали в мире и человечестве некоторые изменения, вследствие того, что казнимый обладал такими-то и такими-то свойствами и проделал ряд действий, о которых была речь ранее. Другими словами, он, свою смертью, внес в мир реальные условия возможности преобразования; эти условия состояли в каких-то воздействиях, — волнами психическими, что ли, какими-нибудь излучениями, истечениями, как хочешь, — на ту обстановку, в которой жил Иисус; вот эти-то изменения, тогда никем не замеченные, быть может, и не могущие быть замеченными тогда по недостатку средств наблюдения, — эти изменения были внесены Иисусом в мир для дальнейшего его преобразования, «очищения». Такое преобразование, по вашим представлениям, не могло совершиться сейчас же, так как оно требует еще каких-то условий для своего осуществления. Они создаются мало-помалу деятельностью человечества, и, в конце концов, когда выполнится все, что нужно, то есть когда будут внесены в явления мира все потребные условия, то внезапно произойдет мировая катастрофа — не то катаклизм, не то мировой пожар — преобразование природы, — Иисус появится снова, и все воскреснут. Почему будет такой пожар? — Ну, хотя бы от падения Земли на Солнце... Кажется, все сказано. Да, я забыл еще добавить, что этого Иисуса, за его, так сказать, заслуги перед человечеством и миром, вы считаете возможным сделать богом и, в благодарность за его жизнь и за его деятельность, даете ему титул сына божия и богочеловека... Так ли я изложил главнейшее в вашем мировоззрении?

В. — Хотя ты не Фауст, но я все-таки смогу подать тебе реплику Маргариты:

Das ist alles recht schön und gut;  
Ungefähr sagt das Pfarrer auch,  
Nur mit ein bißchen andern Worten\*.

А. — Почему же «mit andern Worten»\*\*?

В. — А потому, что wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen, steht aber doch immer schief darum; denn du hast kein Christenthum...\*\*\*

А. — Почему же?

В. — Вопрос каверзный, но на него уже отвечено Самим Иисусом Христом. «Вы ищите Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились. Старайтесь не о пище тленной, но о пище пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог... Хлеб Божий есть Тот, Который сходит с Небес и дает жизнь миру... Я есмь хлеб жизни... Я хлеб живой, шедший с Небес; ядущий хлеб сей будет жить во век; хлеб же, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я отдал за жизнь мира...» (Ин. 6, 26, 27, 33, 35, 48, 51).

А. — Не понимаю, какое это отношение имеет к разговору?

В. — Тогда начнем с другой стороны. Дело в том, что ты сделал оттиск с мировоззрения, так что внешняя форма его чрезвычайно похожа на подлинник, но по внутренней сути то и другое диаметрально противоположны.

А. — Как же? Я ведь все главнейшее удержал в своем изложении, а пропускал только мелочи. Например, не говорил о таинствах.

В. — Хотя таинства вовсе не мелочи, но не в том дело. Даже в указываемом тобою всуду пропущено важнейшее, но форма важнейшего оставлена. Получается не христианство, даже не искаженное какое-нибудь христианство, а весьма искусная подделка под христианство, имитация такая ловкая, что может легко обмануть всякого, кто не слушает достаточно внимательно твоей «мимикрии».

А. — Разве я не говорил об всем том, о чем говорится в катехизисе?

В. — Обо всем, да не совсем. Заметил ли ты такую странность: излагая христианское учение, ты сумел обойтись совсем без слова Бог.

А. — Как же? Я сказал, что вы делаете Иисуса богом.

В. — В том-то и дело. У тебя нет Бога как такового, а Его делают за заслуги. Бог для тебя — нечто вроде почетного звания, своего рода «действительный статский советник», но в иной области, а вовсе не определение Существа.

\* Все это прекрасно; почти то же говорит и пастор, только немножко другими словами (нем.). (Вольфганг Гёте. Фауст. Трагедия. Перевод в прозе Петра Вейнберга. СПб., 1904, с. 125). — *Ред.*

\*\* другими словами (нем.). — *Ред.*

\*\*\* Когда слушаешь такие речи, выходит, как будто и правда; однако тут все-таки фальшь: ведь ты совсем не христианин! (там же). — *Ред.*

А. — В таком случае, может быть, можно сформулировать так: Иисус воскрес и *этим*, своим воскресением, своею победою над смертью, *сделался богом* вроде того, как герои превращались через свои подвиги в богов?

В. — Конечно, нет. Иисус Христос *не сделался* богом, а *был и есть* Бог. У тебя выходит Его Божественность каким-то результатом, чем-то добавочным, вторичным, а не первым, тогда как она — начало, сущность. Ты сказал: «Иисус сделался богом, так как воскрес».

А. — Ведь обещано, что я стану помогать тебе, и потому я хотел выразить ваше учение в наиболее выгодной для него форме.

В. — Да, но Иисус Христос не потому Бог, что воскрес, а потому воскрес, что Бог. Первое не эмпирическое, а Божеское; не Божеское вытекает из эмпирического, а, наоборот, эмпирическое является обнаружением Божеского.

А. — Значит, ты действительно думаешь, что я не изложил вашего мирозерцания?

В. — То мировоззрение, которое излагал ты, есть чистейший позитивизм; наше же по существу — теистично. В изложенном тобою мировоззрении человек нарушает какие-то естественные законы, то есть законы *эмпирического бытия*, терпит поэтому естественные последствия такого нарушения, потом естественно же, сам своими собственными силами находит выход из такого положения и делается богоподобным существом. Одним словом, тут все пружины событий лежат в чувственном мире, причины и их следствия не выходят из границ опытной действительности. Для такого мировоззрения есть только натуральное, психофизическое человечество, то, что в Писании называется *душевным*, в отличие от *духовного*. И вот такое душевное человечество само из себя создает Иисуса Христа — само себя спасает и обоживает. Человек твоего мировоззрения на самом деле является сторонником *того*, который сказал: «*eritis sicut Deus*»\*. Так ли я тебя понимаю?

А. — Конечно, так. Но как же иначе может быть? Что ж это за человечество, которое не само действует? И так далее.

В. — Ты говоришь все о «пучках» и «связках». Я уж тоже помогу тебе, руководствуясь Джемсом. Представителем их в одной области является «пучок» редиски и «связка» баранок, а в другой — «пучок специфически определенных реакций», называемый «английским джентльменом», и «полезная связка ассоциаций», которая с самого детства, по «закону смежности», слилась с «задерживательными эмоциями» стояния в углу и «вытеснила» поэтому из «поля сознания» связку «импульсивных стремлений и самобытных реакций», называемую «хождением по улице», появившуюся в «волне сознания» «сердцевину» из ощущений скуки с «венчиком» или «кольцом» из «мыслей» об избавлении и «желаний» быть на улице, равно как и «воспоминаний» о прежних счастливых временах — «некоторый ободок» или «полутень» из эмоций страха и ощущения зевоты — вот та связка, «имеющая право обладателя ее некоторое практическое единство», которую мы называем «элементами Эвклида». Нет, кроме шуток, я на самом деле хотел выразить твою мысль, но в подчеркнутом виде.

А. — Это — мы. Ну, а вы?..

В. — Мы признаём, что своим грехопадением человек нарушил *не* естественные законы, не законы эмпирического бытия, но мистический порядок бытия, что болезни, и смерть, и нравственное разложение явились не непосредственно потому, что нарушены были законы мира чувственного и законы того душевного мира, который изучается в эмпирической психологии, а [явились] лишь внешним обнаружением переворота в мистической области, перемены во внутреннем отношении к Божеству, причем это отношение духа к Божеству *первое* всякого «состояния сознания», лежит *вне* «пучка психических явлений». Мы признаём, далее, что человечество не могло из себя создать исцеляющих средств, потому что всё, что делает человечество от себя и из себя, — всё это есть только человеческое, то есть психофизическое, эмпирическое, душевное, а в данном случае нужно было воздействовать в мистической области, — восстановить мистический порядок. Все эмпирические средства были бы паллиативами\*\*, и притом негодными — были бы построением вавилонской башни, а собственных мистических сил человек не имеет и не может иметь. Но, с другой стороны, Бог как таковой не мог изменить поврежденного состояния человечества, поскольку человечество, будучи *членом* мистического поврежденного отношения и будучи самостоятельной сущностью, оно могло быть очищенным *извне* абсолютно ничем и в то же время не могло очиститься *изнутри* само собою. Единственно возможным было во-

\* будете, как бог (лат.) — ср. Быт. 3, 5.— *Ред.*

\*\* Справиться, как называется лекарство, направленное против симптомов, а не против причин. — *Заметка П. Ф.*

пложение Бога. Так как нужно было, чтобы действие не было извне направленным, идущим помимо человека, то Бог стал человеком, и тем была дана возможность воздействовать изнутри. С другой стороны, у человека не было сил изнутри действовать; потому стал действовать за него Бог. Восстановление могло быть свершено только таким Существом, Которое, имея в Себе две природы, Божескую и человеческую, в то же время могло бы действовать и как Бог, и как человек, имело бы две воли, дающие единое нравственное решение. *Богочеловек* уничтожил дилемму, оба рога которой в отдельности были невыполнимыми, и, примирив разделенные рога дилеммы, — поставив вместо разделяющих «или — или» *соединяющие* «и — и», совершил восстановление человечества. Но вся сила в том, что Иисус Христос *не сделался* богом, а *был* Истинным Богом, оставаясь в то же время и человеком. Миссия его была мистическая, а не общественная или какая-нибудь в этом роде.

А. — Не понимаю. Ты провозглашаешь все это «ничтоже сумняшеся», а между тем... Для опытного исследования Иисус был тем же, что и всякий человек; были, конечно, те или другие *вариации*, но не было никаких существенных отличий. Ведь говорит же апостол: «О том, что было от начала, что мы *слышали*, что *видели* своими очами, что *рассматривали*, и что *осязали* руки наши...» (1 Ин. 1, 1). Согласен ли ты, что для всякого опыта Иисус оказался приблизительно таким же, как и всякий другой человек, конечно, в пределах индивидуальных различий?

В. — Согласен.

А. — Далее, согласен ли ты, что мир...

В. — Какой?

А. — Все тот же опытный мир, мир «связок» с «ободками», над которыми ты подсмеивался, — что он *до* и после смерти Иисуса не обнаружил никакой принципиальной разницы, так что для всякого наблюдателя изменение произошло такое же, как и вообще историческое изменение; может быть, то было гораздо более, чем поле деятельности какого-нибудь великого человека, но по общему характеру это было такое же историческое изменение?

В. — Согласен.

А. — В таком случае, то индивидуальное различие, которое усматривается в Иисусе, сравнительно со всяким другим человеком, — эта вариация и была *всем тем*, за что Иисуса вы считали богом; эта вариация произвела то, что вы зовете искуплением; а искупление только и состояло в том историческом плюсе, который был создан деятельностью Иисуса. Не так ли? Ведь это всё такие азбучные рассуждения, что как-то неловко о них говорить. Я готов поверить — для разговора — в какие угодно особенности Иисуса, но ведь апостол же сам говорит, что для его личного опыта он являлся, как и всякий из нас — ну, значит, если была какая разница, то она исчерпывалась тем, чем один человек отличается от другого. Не ясно?

В. — Как день, но неверно.

А. — Как!

В. — Нисколько не отрицая той индивидуальной вариации в Иисусе Христе, о которой говоришь ты, и того исторического изменения, которое было внесено Его деятельностью в эмпирическое бывание, я прямо утверждаю, что совсем не в них было дело. Иисус Христос был проповедником нравственности — да; был филантроп — да; был духовный наставник — да; был общественный деятель — да. Но... всё это теоретически мы можем мыслить всё менее и менее заметным, так что оно, наконец, перестанет быть обнаруживаемым каким бы то ни было опытом, мы можем — мысленно вообразить себе, что все эти деятельности, уменьшаясь, стремятся к пределу и исчезают, и все-таки Христос остается Христом, и искупление — искуплением. Поясню еще раз это грубым примером. Как ни важна деятельность Иисуса Христа, на которую я только что указывал, но она не имеет принципиального значения, и поэтому ее можно сопоставить с тем, хитон какого покроя и цвета носил Иисус Христос, каким голосом говорил и так далее. И это все очень важно, но оно не относится непосредственно к миссии Спасителя.

А. — Следовательно, ты говоришь — сделаем фикцию, — что если бы Иисуса не было, а был бы какой-нибудь Иоанн, который бы до мельчайших подробностей воспроизводил облик и жизнь Иисуса, если бы такой человек был точно двойником Иисуса, если бы он умер и воскрес, то это не было бы Христос и сын божий?

В. — В том-то и дело, что я не могу допустить, что твой фиктивный человек воскрес, — думаю, что это не может быть свершено эмпирическими путями. Но если уж хочешь сделать такую совершенно немислимую фикцию, то я на нее скажу: да, это не был бы Христос и Сын Божий, он не искупил бы мира.

А. — Значит, если бы мы могли проделать историю дважды, и один раз дали бы мир после «искупления», а другой раз имитировали точь-в-точь такую же наблюдае-

мую в опыте картину эмпирического бывания, заменяя Иисуса фиктивным человеком, который был бы ему подобен во всем, в опыте наблюдаемом, то эти два состояния мира разнились бы между собою?

В. — Да, потому что во втором случае мир не был бы искуплен, он оставался бы прежним миром в грехе. Но, однако, заметим, что твою фикцию я допускаю только ради удобства рассуждения, а по существу *не признаю* возможности имитировать Христа.

А. — Вот теперь я начинаю понимать, чего ты собственно хочешь, но решительно настроен против таких воззрений. Если позволишь, я поставлю вопрос на почву более общую. Даны два объекта,  $\alpha$  и  $\beta$ . Между ними существует известная разница, наблюдаемая в опыте; но она такова, что может быть сделана как угодно малой, так что для различения  $\alpha$  от  $\beta$  нужен будет опыт все более и более тонкий; наконец, в пределе мы можем мыслить объекты  $\alpha$  и  $\beta$  неразличимыми ни для какого опыта, как бы чувствителен он ни был. Тогда опытная разница между  $\alpha$  и  $\beta$  равно 0, а никаким опытным способом не отличимо от  $\beta$ . Может ли  $\alpha$  быть отлично от  $\beta$ ? То есть может ли между  $\alpha$  и  $\beta$  все-таки иметься принципиальное различие? Будучи убежден, что вся сущность и все бытие объекта исчерпываются тем, что можно о нем узнать из совокупности всех мыслимых опытов над ним, я думаю, что объекты не могут быть различными, если они неразличимы ни для какого опыта, как бы тонок он ни был. Для тебя, по-видимому, может существовать принципиальное различие и в этом последнем случае — в случае полной неразличимости объектов опытом.

В. — Да, это так. Вот конкретный пример для пояснения такой постановки вопроса. Имеются два одинаковых сосуда, и в них — по кусочку одинакового веса и объема. Куски эти пористы, пропитаны красною жидкостью, пахнут вином, одинакового вкуса. Таким образом, элементарный опыт — непосредственно органами чувств — не обнаруживает между двумя кусочками разницы. Если бы, далее, мы стали производить более тщательные исследования, определяли бы удельный вес, твердость, теплоемкость, электропроводность, микроскопическую структуру и тому подобное, то и тогда бы мы не обнаружили ни малейшей разницы. Производя, наконец, химический анализ, — самый точный, мы найдем, что состав кусков одинаков. После такого опыта ты заявляешь, что эти куски не могут быть различны; я же говорю, что они *могут* быть различны — принципиально различны: один кусок может быть куском хлеба, пропитанного вином, а другой — Телом и Кровью Христовыми.

А. — Символически?

В. — Нет, вино и хлеб реально и субстанциально *пресуществились*, то есть переменили свою сущность и стали истинным Телом и истинною Кровью Иисуса Христа.

А. — Конечно, это решающий пример. Можно добавить к нему вопрос о миропознании?

В. — Да. Сюда же относится, например, крещение. Можно — хотя бы на театральной сцене — воспроизвести крещение со всею достижимою точностью, и это, однако, будет простой ряд чисто эмпирических действий. А в ином случае тот же самый ряд действий является таинством, принципиально разнящимся от представляемого на сцене и производящим в крещаемом мистическое изменение — возрождение. Человек до крещения тождествен для чувственного опыта с человеком *после* крещения, а все-таки они внутренне различны: в человека окрещенного внесено *нечто*, что не может быть обнаружено глазами или руками, не может быть усмотрено никаким опытом, и что, однако, является существенно новым.

А. — Да, действительно, по-вашему выходит это так, но неужели это можно принять? Мне представляется, что это некоторое *reductio ad absurdum*\*, так дико звучит для меня подобная казуистика.

В. — Звучит дико и кажется странным единственно вследствие излишней привычки к исключительно чувственному опыту без достаточно критического отношения к нему.

А. — Но к чему же еще я *могу* быть привычным? Никакого другого опыта я не знаю. Разницу объектов я могу усматривать только *одним* методом, а не двадцатью.

В. — Это неправда, и я покажу, что у тебя есть иные методы усматривать разницу. Поставим даже вопрос шире: методы можно расположить лестницей, и чем далее стоит на ней данный метод, тем более глубокие разницы вскрывает он между объектами. Но чтобы заранее уяснить, в чем лежат или могут лежать различия объектов, которые не захватываются данным методом, я приведу простенькое сравнение. Представь себе, что у тебя имеется кусок стекла и кусок льда, отшлифованные одинаковым образом. На

\* приведение к нелепости (лат.) — *Red.*

глаз эти куски, — если лед чистый, — почти неразличимы, и тебе может показаться, что кусок льда несколько не интереснее, и не прекраснее куска стекла. Но, с точки зрения молекулярного строения, лед имеет над стеклом преимущество, подобно тому, как игра оркестра над базарным шумом. Во льду — музыка, в стекле — шум; во льду — стройность и упорядоченность, в стекле — хаос и беспорядок; во льду — организация, в стекле — анархия. Каждая частица стекла только для себя и, самое большее, толкается о соседние; *целого* нет. Во льду наоборот: тут каждая частица занимает в правильной *ткани* целого, в *организации чудесного* строения определенное, ей присущее место.

Но это различие внутренней структуры, являющееся как бы символом различия человека душевного от человека духовного, на глаз совершенно незаметно.

А. — Ты хотел от этого примера перейти к общему разговору о методах.

В. — Да.

Каждая наука отграничивает область своих исследований, создавая схемы своих объектов и пользуясь при этом известным комплексом признаков; последними и определяется объект данной науки как таковой. Если два каких-нибудь объекта разнятся между собою по одному или нескольким из тех признаков, которыми *построется* объект данной науки, то мы можем методами и средствами, присущими *этой* науке, различить объекты. Если же окажется, что объекты разнятся между собою по признакам, *не входящим* в состав схемы объекта — схемы, построенной для данной, определенной науки, то методами и средствами данной науки объекты окажутся вполне неразличимыми. Допустим же, что в силу каких-нибудь условий, в которые мы поставлены, мы не можем применять никаких методов и средств исследования, кроме тех, которые присущи *данной* науке, то есть, предположим, что вследствие каких-то условий мы можем изучать данные объекты только с точки зрения нашей науки. Тогда объекты, заведомо различные, окажутся для *нашего* исследования абсолютно-неразличимыми. Так, например, те два куска — кусок льда и кусок стекла, — о которых была речь ранее, абсолютно неразличимы для геометрического исследования, так как оно не может войти в рассмотрение внутренней *структуры* тела. Пусть, далее, мы стоим на точке зрения механики и имеем возможность изучать только механические характеристики, определяющие некоторый объект. Тогда мы сможем определить форму тела, массу, момент инерции и так далее, но *температура* тела, электрическое его состояние, психические явления и прочее останутся для нас абсолютно незамеченными как таковые. Мы хорошо знаем, что два тела, имеющие все механические характеристики одинаковые, но температуры различные, разнятся между собою и, однако, методами механики уловить этой разницы никак не можем. Если же мы станем рассматривать наши тела с точки зрения физики, станем исследовать их методами и средствами, которые имеются у физики для изучения *ее* объектов, то разница двух тел, именно, разница их в отношении температуры, сейчас же усматривается и улавливается.

Точно так же методами физики мы не сможем отличить живого вещества от неживого. Если даже признать, что в живом веществе происходят какие-то, особые, сравнительно с неживым, физико-химические процессы, то даже и тогда мы не сможем различить живое от неживого, так как всегда можно мысленно подстроить такую систему механизмов — *постулировать* такого рода приспособления живого тела, что его, с точки зрения физики, можно будет рассматривать в этом отношении впрямь как неживое. Только *новые* методы — не физические — позволяют открыть разницу живого от неживого. Вот примеры случаев, где два объекта, неразличимые в чувственном опыте одной ступени, делаются различными для опыта в другой ступени. Это — *случаи первого типа*. К *случаям второго типа* мы можем отнести те, где два объекта, абсолютно-неразличимые в чувственном опыте, каков бы он ни был, имеют, однако, различие для опыта внутреннего. В виде примера рассмотрим область нравственности. Вот, я дважды сряду совершаю один и тот же для внешнего наблюдения поступок, при одном и тех же обстоятельствах. Пусть оба мои действия как угодно приближаются друг к другу по своему внешнему выражению и по внешним условиям; в пределе они могут быть мыслены абсолютно неразличимыми для стороннего наблюдателя. Всякий внешний опыт — опыт физики, *биологии* и так далее, — какими бы методами и средствами он ни пользовался, как бы ни был тщателен и точен, — он откажется усмотреть разницу между двумя действиями. Со своей точки зрения такой опыт не может не признать их тождественными. И, однако, эти два поступка по существу разнятся между собою. Один — нравственный, другой — безнравственный. «Посему не судите никак прежде времени, — говорит Апостол, — пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения...» (1 Кор. 4, 5). «Каждого дело обнаружится; ибо день покажет; потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть» (1 Кор. 3, 13).

«Кто из человек знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» (1 Кор. 2, 11).

А. — Последнее мне не совсем ясно. Быть может, ты объяснишься?

В. — Если хочешь... почти каждый человек с самого детства подчиняется нравственным и гражданским законам, по крайней мере не делает очень заметных уклонений от них. Всякий старается слыть искренним, всякий ищет славы справедливого. Да и кто захотел бы предстать в обществе *in naturalis* \*, сняв с себя все покровы, если бы это повлекло за собой неприятности? И, действительно, почти все кажутся искренними и справедливыми, как будто они были такими в глубине сердца. Злой и добрый, душевный и духовный — каждый человек, если он не желает прослыть человеком ненормальным или преступным, живет, в общих чертах, так же как и другой. Разница главным образом не в способах действованиа, а в интимных пружинах действий — мотивах. Человек душевный не выходит из нормы, потому что у него есть опасения заслужить наказание или приобрести дурную славу, есть те или иные почести, которых он может лишиться, ради которых он лицемерит; если бы душевные люди не боялись законов и наказаний, если бы не дрожали за потерю своей репутации, своих почестей, своего состояния, одним словом, если бы внешние связи перестали вынуждать их к исполнению дела Божия, то эти люди, не имея внутреннего сознания своего мирогражданства, своего назначения в историческом процессе, своей связанности с единым организмом Церкви, не зная любви к Богу и становящемуся телу Христову, не желая переносить центр своего бытия в Абсолютное и утверждая ось мира в себе и в своих прихотях, — эти люди сорвались бы со сдерживающей их цепи, обманывали бы и грабили других, обижали и убивали, потому что делать всё это для человека, безумеющего при внутреннем, *волею* отрицании Абсолютного, не только выгодно, но и само по себе приятно, привлекательно. Попробуй тогда очеловечить и обобразить такого. Но, откуда пшеница и плевелы растут вместе и связаны эмпирической действительностью, они не могут развернуться воедино и для эмпирического наблюдения делают приблизительно одно и то же. Только духовный человек, внутренне утверждая Бога и открываясь для Его воздействий, тем самым делается уже сознательным проводником Божественных сил, живым органом тела Христова, исполняющим с радостью *свою* функцию. Такой не живет для себя и не умирает для себя; живет ли, умирает ли, — для Господа умирает (ср. Рим. 14, 7—8). Вот почему такой может сказать: «Мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2, 16). Вот почему такой человек имеет право заявить: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).

Общие основания для законов нравственности и общественности выражены в десяти заповедях. Нетрудно проверить, что так называемый порядочный человек, то есть не слишком уклоняющийся от среднего душевный человек, своею внешнею жизнью живет более или менее согласно с этими предписаниями, равно как и духовный. Он оказывает знаки почтения Богу — ходит в церкви, произносит молитвы, слушает проповеди, крестится, делает благочестиво-торжественную физиономию, постится — всё, как у человека духовного; далее, он не делает преступлений, то есть не крадет, не дает ложных свидетельств, не убивает, не отнимает силою или хитростью имущества других людей и так далее. Однако все это делается из мотивов, не имеющих с любовью к Богу ничего общего, из мотивов внешних, чтобы казаться в людях праведным, чтобы пользоваться влиянием, чтобы иметь власть. Он не убивает; но тысячу раз умер бы каждый, мешающий ему в его намерениях, если бы желание отравить к черту убивало; если бы этот человек не был связан страхом законов, боязнию общественного мнения, если бы он не предвидел неудачи, то, наверно, враг, становящийся, поперек дороги, был бы давно истыкан и исполосован ударами ножа, зарублен топором, прострелен или отравлен. О, если бы можно было сжечь ненавистью, с каким медлительным сладострастием поджаривал бы он своего противника на злобно-пылающем пламени жестокости! С каким ликованием отравил бы он его ядами язвительных слов, оледенил бы ему кровь ехидной изысканностью холодных сарказмов! Этот человек никого не убил, но он — постоянный убийца.

Да, он не совершает прелюбодеяний; но он досаждает на свою «чистоту». Если бы не эта проклятая гласность! Он не ворует, никогда не воровал. Однако он зеленеет и трясется от зависти, глядя на чужое добро, двадцать раз в день негодует на общественные порядки, которые помешают ему украсть безнаказанно. Он не крадет, но, однако, в сердце своем совершает кражу за кражей, и потому он — постоянный вор.

А. — Этот «нравственный человек» уже когда-то говорил о себе. Не помнишь ли?

Живя согласно с строгою моралью,  
Я никому не сделал в жизни зла...

\* естественно (лат.). — *Ред.*

Много было разных событий, где он «никому не сделал зла». Вот, для примера, одно из них:

Имел я дочь; в учителя влюбилась  
И с ним бежать хотела сгоряча.  
Я погрозил проклятьем ей: смирилась  
И вышла за седого богача.  
Их дом блестящ и полон был, как чаша,  
Но стала вдруг бледнеть и гаснуть Маша  
И через год в чахотке умерла,  
Сразив весь дом глубокою печалью...  
Живя согласно с строгою моралью,  
Я никому не сделал в жизни зла\*.

В. — Это — еще не почувствовавший и не сознавший ясно, что даже такая «добродетель» стесняет его. Но знаешь ли ты, как мучают внешние узы человека, сознавшего их! Его «праведность» делается тяжелым бременем и жестоким игом. Помнишь ли ты сьера Клубена у В. Гюго\*\*? Помнишь ли ты, как этот «честнейший человек на всех морях», артистически лицемерящий, рассчитывающий свою игру до последней мелочи, все ставящий на карту, чтобы создать себе репутацию честнейшего, ждет не дожидается той минутки, когда он нагло насмеется над поверившими ему, когда он сможет сбросить с себя маску, и ликовать, и упиваться преступлением, ради которого он столько времени был «честен». «Тридцать лет носил он маску лицемерия. Он ненавидел добродетель. Он был чудовище в человеческом образе. Он был пленником честности; как мумия в гробу, он заключен был в оболочку невинности, общее уважение подавляло его. Слыть честным человеком ужасно. Часто он улыбку скрывал скрежет зубов. Добродетель душила его, и всю жизнь порывался он укусить руку, зажимавшую ему рот; между тем он должен был целовать ее... Он всем мил, и потому всех ненавидел. Наконец-то час его пробил. Он мстил. Кому? Всем и за всё... Он мстил всем, перед кем должен был притворяться. Всякий, кто думал о нем хорошо, был его враг...» (В. Гюго)\*\*\*.

Только вдумавшись в то, что это такое — добродетель без любви к Богу, постоянной наполненности всего существа Абсолютным, можно понять, что слова Апостола, столько раз цитировавшиеся, не есть чрезмерное и жестокое требование, а — выражение основного факта *этической* жизни, — условие, не откуда-то извне налагаемое на человека, а вытекающее из собственной его природы. Вот это условие всякой жизни по правде.

«Если я говорю языками человеческими или ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое, и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 1—3)\*\*\*\*.

Но никакие *внешние* признаки не обнаруживают с достоверностью, имею ли я любовь или нет; никакой чувственный опыт не покажет, в силу *чего* я поступаю так, как поступаю, в силу *чего* я работаю над собою всячески, занимаюсь всевозможною помощью другим и общественною деятельностью, делаю, по-видимому, всё и кончаю жизнь мученичеством — на костре. Никакой чувственный опыт не обнаружит, медь ли я звенящая и кимвал глухо бряцающий или же сознательно функционирующий орган тела Христовя. Но, между тем, эта эмпирическая *неразличимость* прикрывает собою существенное различие, а оно может быть усмотрено только самонаблюдением или какими-нибудь иными путями, но не опытным, если брать слово в обычном, чаще всего употребляющемся значении.

\* Отец Павел сначала сделал ссылку: «Некрасов. «Нравственный человек». Полное собрание стихотворений [в 2-х томах. 1842—1872. Изд. 4-е], т. 1 [СПб., 1886], сс. 29—31», но потом вычеркнул ее, желая, вероятно, приблизить текст к разговору. — *Ред.*

\*\* И здесь отец Павел вычеркнул название произведения: «Труженики моря». — *Ред.*

\*\*\* В. Гюго. Труженики моря. Часть 1, книга 6, глава 6. — *Ред.*

\*\*\*\* «В подлиннике все это место есть «Гимн любви», написанный стихами; русский перевод соответственным размером и указания на ритмичность см. у Муретова («Новозаветная песнь любви...») в «Богословском вестнике» (1903, № 11 и № 12). Переписать оттуда сюда эти стихи». — *Прим. П. Ф.*

Вот перевод М. Д. Муретова («Новозаветная песнь любви» сравнительно с «Пиром» Платона и «Песню Песней» — «Богословский вестник», 1903, № 12, с. 605—606):

А.— Атеп \*. Однако ты чересчур распространился, увлекшись тоном проповеди; смотри, ты встрепан, будто не чесался два дня...

В.— Мы можем теперь перейти к *третьему типу случаев*, — к случаю, где два объекта, данные в созерцании, не обнаруживают разницы для такового, кажутся ему неразличимыми и тождественными, тогда как *умозрение* дает возможность отыскать принципиальную разницу между этими объектами.

Так как с созерцанием мы имеем дело по преимуществу в геометрии, то там особенно много примеров, поясняющих, в чем дело. Придется отметить только простейшие из них, хотя всем таким исследованиям математики принадлежит решающее значение и несомненно доказательная роль при обсуждении наших вопросов. Для начала укажу о существовании несоизмеримостей, то есть таких величин одного рода, которые не имеют общей меры между собою. Когда общая мера существует и отношение величин является соизмеримым, то оно может быть выражено некоторым числом; если же соотношение несоизмеримо, то *нет* такого числа, которое бы выражало собой это отношение. Таким образом, первая пара величин имеет какое-то принципиальное отличие от другой, но *это* отличие не может быть замечено и усмотрено никаким опытом.

Чтобы сделать это более наглядным, обратимся к геометрическим величинам. Пусть, например, каким-нибудь построением нам даны два прямолинейные отрезка. Сравнивая их, мы можем обнаружить разницу их длин; один отрезок окажется, например, более другого. Но ничего принципиально-различного *таким* способом — непосредственным сравнением отрезков — мы не заметим, как бы точно ни было сравнение. Однако, изучая тот *путь*, которым отрезки были получены, мы сможем умозрительно прийти к заключению о принципиальной разнице их, разнице *по существу*. Длина одного отрезка, как может оказаться, *выражается* некоторым числом, а другого — никаким числом не выражается. Чтобы выразить длину второго отрезка арифметически, то есть чтобы охарактеризовать длину отрезка в отвлеченных терминах, надо создать совершенно *новый арифметический символ*, новую арифметическую схему — так называемое иррациональное число. Таким образом, например, сторона квадрата и его диагональ, будучи несоизмеримы, имеют какое-то *внутреннее различие*, абсолютно незаметное для простого созерцания этих отрезков. Это свойство сказанных линий было известно уже пифагорейцам, и открытие его относят к основателю союза. Нетрудно догадаться, какое ошеломляющее впечатление должно было произвести открытие этой теоремы на изобретателей. Одним из основных убеждений школы было признание универсальной роли числа; а под *числом* тогда разумелось именно целое число. И вот оказывается, что имеются объекты, притом объекты в области созерцания, которые никаким числом не выражаются, никаким числом не управляются, как бы лишены сущности, ибо сущность объекта, для пифагорейцев, есть выражающее его число. Получалось, будто люди заглянули незаконно в какую-то мистическую бездонность, подсмотрели или подслушали то, что людям не должно знать, вырвали из бездонности тайну богов и стоят, как сообщники одного страшного дела, не смея смотреть друг

Если я *языками*  
Людей глаголю  
И (даже) Ангелов,—  
*Любви же не имею:*  
Являюсь *медью* я звенящей,  
Иль *кивалом* звучащим.  
И если я *пророчество* имею  
И знаю *тайны* все я,  
И всю *науку*,—  
И если *веру* всю имею,  
Чтоб горы переставлять,—  
*Любви же не имею:*  
*Ничтожность* — я  
(*Нет пользы мне*).  
И если все раздам имущество свое,  
И если тело я предам свое,  
Чтоб быть сожженным мне,—  
*Любви же не имею:*  
*Нет пользы мне.*

\* Амийн; истинно (лат.).— *Ред.*

другу в глаза, вздрагивая от громкого слова, боясь проговориться и тем окончательно навлечь на себя гибель несущий гнев небожителей.

Завыли таинственные вздохи ветра; закачались в ужасе деревья, замахали руками; понеслись в вихрях почерневшие листья.

Порывы метели суровы и резки,  
Ужасная тайна в душе шевелится.  
Задерни, мой брат, у окна занавески:  
А то будто Вечность в окошко глядится.

Пифагорейцы вовсе не были так несообщительны и замкнуты в своих философских воззрениях, как это было принято думать о них; но *такие* открытия... такие открытия должны были оставаться тайной, должны были глубоко укутаться молчанием.

Раскрыть случайно-увиденное, обнаружить пережито-найденное — это значит кощунственной рукой сдернуть покровы с того, что закрыли боги, бесстыдно обнажить божественную тайну. Горе нечестивцу, который дерзнет вынести скрытое наружу. Он навлекает тогда самим своим существованием гибель на союз и на самого себя. Единственное, чем можно спастись, это изгнать святотатца, отречься от него, пред богами объявить своим врагом. Да направят вечные боги весь гнев свой на виновника, на него одного!

Так и случилось. Основатель союза, тайновидец Пифагор, был жив еще, он доживал последние свои годы, как вдруг разразилась гроза, и союз, — слушавший мерно-звучащие кифары, занимавшийся благочестивыми упражнениями и увлекающими к миру стройности и небесной гармонии созерцаниями, — глухо заволновался. Нечестивый Гиппас, вероломный волк, обманувший доверие священного союза, пренебрег гневом небожителей и, забывая о подобающем божественным истинам молчании, святотатственно открыл тайну профанам — выдал непосвященным и неочищенным священное предложение о несоизмеримостях. Гиппас был судим, с позором изгнан из ордена; пусть же бессмертные судят его! И вот не замедлил суд блаженных богов, живущих в высоком эфире. Только что отплыл в открытое море безумный нечестивец, только что утонул в голубом тумане береговой край Великой Греции, как Посейдон вспенил трезубцем почерневшую пучину, раскачал бесплодное море, захлестал гигантами-волнами — чудовищами морскими — на утлое суденышко, и дерзкий Гиппас понес кару за нескромность к богам. Он утонул, и неосторожные уста навеки сомкнула бесстрастная водная пустыня...

А. — (смеется). Это, по-твоему, факты?

В. — Фактов я и не хотел излагать; мою задачей было представить, как могли факты отражаться в сознании союза. Но теперь я просто буду указывать другие примеры. За недостатком времени я только упомяну о существовании так называемых *трансцендентных* чисел и величин, ими измеряемых. Оказывается, что также и среди иррациональных чисел можно установить принципиальные различия, разбивая их на существенно разнородные классы. Таковы, например, числа, степени которых соизмеримы; таковы же числа трансцендентные. Интересно то, что, хотя трансцендентное число существенно отлично от нетрансцендентного или алгебраического, но узная относительно *данного* числа, каково оно, весьма нелегко. Так, например, знаменитая задача о квадратуре круга, почти 4000 лет истощавшая силы математиков, в самой своей постановке заключала недоразумение, и последнее основывалось на непризнании существенного различия числа  $\pi$  от алгебраических чисел. Чтобы не останавливаться далее на примерах из того же отдела математики, я укажу несколько примеров из так называемой теории групп. Под *группой* точек разумеется совокупность точек, данных определенным образом; она рассматривается, в силу однородности задания, — как нечто целое, единое.

Как простейший пример возьмем такие группы точек, которые расположены на прямой линии; точки, так сказать, наннзаны на прямую. Тогда, чтобы определить положение точки на прямой по отношению к некоторой неизменной точке — началу, нужно дать число, выражающее расстояние этой точки от неподвижной в каких-нибудь определенных единицах длины, например в миллиметрах. Если мера длины дана и дано число, то этим точка, характеризруемая числом, вполне определена. Выбирая совокупности чисел по тому или другому общему правилу, мы станем последовательно получать группы точек, расположенные по тому или другому закону. Так, например, мы можем потребовать, чтобы были взяты все те точки, соответственные числа которых — координаты — суть все рациональные числа не меньше нуля и не большие единицы. Это будет группа «рациональных точек» в отрезке  $0 - 1$ .

В теории групп на каждом шагу встречаются случаи, где две существенно-различные группы, которые приходится трактовать при всевозможных рассуждениях как

объекты весьма разнятся, *не могут быть* различаемы в созерцании. Возьмем, например, группу точек, определяемых всевозможными числами между 0 и 1, включая сюда 0 и 1; это будет так называемая *замкнутая группа*. Возьмем, далее, группу точек, определяемых всевозможными числами между 0 и 1, включая сюда 0, но не включая 1; такая группа носит название *незамкнутой*. Обе эти группы абсолютно-неразличимы в созерцании, «на глаз»; одна имеет вид, как другая; одна, по-видимому, тождественна с другой. Но, на самом деле, между ними есть очень важная разница, которая радикально *различает* свойства групп. Первая группа, замкнутая, имеет, так сказать, окончания; точки 0 и 1 являются для нее крайними точками, так что нет ни одной точки группы, которая лежала бы правее, чем точка 1, и нет такой, которая лежала бы левее точки 0. То же самое можно сказать и о левом конце второй группы, незамкнутой; но не так обстоит дело с правым концом этой группы; тут конца в собственном смысле *нет*; нет последней точки, крайней. Какую бы далеко стоящую точку мы ни взяли, непременно найдется другая, еще дальше ее стоящая; а последней все-таки нет. Мы можем как угодно близко подходить к точке 1, которая не относится к нашей незамкнутой группе, и все-таки никогда точки 1 достигнуть не сможем, потому что, если мы станем *в* точку 1, то выйдем из пределов группы, а если не станем еще в нее и будем слева от нее, то всегда имеем возможность подойти ближе. У замкнутой группы, так сказать, *обгала кончик*, сточилась последняя точка, и получилась группа незамкнутая. Это изменение, невидимое и неощутимое, однако, произвело существенное изменение в свойствах, в структуре группы, и тот, кто занимался теорией групп, хорошо знает, как серьезны эти изменения структуры и как тщательно надо различать группу замкнутую от незамкнутой. У последней не хватает какого-то «чуть-чуть», с появлением которого она бы перешла в группу замкнутую. Но отсутствие этого «чуть-чуть» имеет для сущности группы, может быть, большее значение, чем в области эстетики то «чуть-чуть», с которого начинается искусство.

Приведу еще один пример. Если мы возьмем совокупность *всех* точек промежутка 0 — 1, включая сюда и пределы 0 и 1, то, как известно, она имеет своими соответственными числами совокупность всех иррациональных и рациональных чисел, которые не меньше 0 и не больше 1. Такая группа точек принадлежит к типу так называемых *совершенных групп*. Каждому мыслимому числу, рациональному или иррациональному — безразлично, соответствует точка группы, и наоборот, каждой точке группы соответствует рациональное или иррациональное число, которое меньше 0 и не больше 1. Возьмем теперь между теми же пределами 0 и 1 другую группу точек — группу рациональных точек; каждой точке этой группы непременно соответствует число, заключающееся между 0 и 1; но сказать наоборот никак нельзя: не всякому числу соответствует точка группы и, если мы берем число иррациональное, то соответствующей ему точки не существует. В соответственном месте отрезка — носителя группы — группа имеет *изъём*, пробел. Так как между каждыми двумя рациональными числами существует бесконечное множество иррациональных, то в каждом отделе группы нашей существует бесконечное множество изъёмов; вся группа разведена, изгрызена. Однако эта источникность группы имеет одно замечательное свойство: дело в том, что между любой парой рациональных чисел, как бы ни разнились они мало, существует не только бесконечное множество иррациональных промежуточных, но и бесконечное множество рациональных же промежуточных. Другими словами, какой бы малый кусочек нашего прямолинейного отрезка мы ни взяли, он непременно окажется начиненным бесконечным множеством точек группы. За это свойство группа наша может быть отнесена к типу групп «всюду-плотных». Итак, с одной стороны, мы имеем сказанную *всюду-плотную группу*, а с другой — *группу совершенную*, о которой речь шла ранее. Все точки, которые участвуют в первой группе, участвуют и во второй, но нельзя сказать обратного; во второй группе имеется бесконечное множество точек, не участвующих в первой. Первая группа есть как бы изъеденная бесконечно-тонкими дырочками вторая группа, а вторая — зачиненная первая; та и другая по своим свойствам существенно разнятся между собою; они настолько различны, что немислимо смешивание их; иначе можно наделать грубейших ошибок. И, однако, та и другая никак не созерцаем, никаким микроскопом не отличимы между собою. Первая есть как бы полоска пыли, насыпанная вдоль прямой линии, вторая — сплошная ниточка; в первой — разрозненные точки, рассыпавшиеся ниточки бисера, а вторая — непрерывная последовательность точек. И все-таки та и другая группы не могут быть *представляемы* как разнющиеся, хотя, с другой стороны, не могут быть мыслимы как тождественные. Вводимое в теории групп понятие о группе производной делает различие их особенно очевидным.

Я бы мог привести тебе еще множество примеров из теории групп, но за недостатком времени поспешу идти далее.

А. — Далее? Это еще куда?

В. — Нужно обратиться к Последнему, *Четвертому* виду объектов, не могущих быть различенными никакими методами помимо мистического восприятия. Сейчас я ничего не желаю доказывать тебе — ведь мы и начали разговор в том намерении, что *dicitur ad pargandum, pop ad pbandum*\*. Поэтому можно излагать наши убеждения вполне догматически. Мы думаем, что таинства и являются именно такими объектами, не отличимыми в чувственном опыте, как бы он ни был тонок и чувствителен, от простых церемоний и обрядов, и имеющими, несмотря на это, глубочайшее субстанциальное отличие от обрядов и церемоний. Об этом различии мы знаем из церковного учения, подобно тому, как из геометрии узнаём о различии стороны квадрата и его диагонали. Насколько справедливо то, что тут, в таинствах, действительно имеется своеобразная сущность, нечто существенно новое — как бы новая тварь, — это другой вопрос; нельзя, однако, отрицать возможности этого.

А. — Но неужто можно довольствоваться этим голым утверждением и не иметь никаких фактических доказательств?

В. — Никто не велит довольствоваться только им. Совершенно своеобразные и первичные восприятия позволяют почти всякому, хотя, быть может, и не всегда, усматривать тот мистический элемент таинства, о котором говорит Церковь. Не только мистики, так сказать, профессиональные, но и самые простые верующие сплошь и рядом имеют такие восприятия, и эти специфические переживания указывают на наличие специфического же момента в таинстве. Конечно, с чисто теоретической точки зрения нужно подвергнуть эти переживания теоретико-познавательному рассмотрению и оправдать их объективную значимость и ценность, как это необходимо сделать со всякого рода переживаниями. Такое рассмотрение не входит в наш план, но я не могу не заметить, что тут задача проще, чем кажется с первого взгляда. А priori\*\*, независимо от теоретико-познавательных убеждений рассматриваемого, можно утверждать, что предмет этих специфических переживаний не может лежать в области предметов переживаний обычных; если это — галлюцинация, то — что бы под галлюцинацией мы ни разумели, — причина, галлюцинацию вызывающая, лежит в области мистической, в области новой сравнительно с той, которую мы узнаем в эмпирии; ведь не может эмпирическое, каково бы оно ни было, само по себе, без привождения мистического выстроить мистическое, принципиально разнящееся от него.

Можно было бы привести сколько угодно примеров таких переживаний. Вот, например, что пишет в частном письме одна учительница-девушка, воспитанная в традициях шестидесятих годов, потом пришедшая к Церкви: «Христос воскрес, дорогой... Я член Церкви Христовой, мне прощены мои грехи, и я причастилась Святых Таин. Я поражена и уничтожена всепрощением Божиим. Простил, всё простил, потому что *нет больше муки в моей душе*; и солнце, и небо, весна и природа — всё для меня, как и для других; любовь родных, близких и детей (моих учениц) — всё вернулось ко мне, хотя, могло казаться, никогда и не отнималось. За что такая милость Божия? И я еще смела не прощать грехи другим, когда сама хуже всех, а Бог мне все простил... Причастие Святых Таин успокоило меня... *Я почувствовала себя в общении с Богом моим Иисусом Христом*. Я теперь верю, что Он взял на себя грехи мира, что Он приходил на землю, и был распят за нас всех и за меня, и искупил все прошедшие и будущие грехи людей...»

«Живу не ктому аз, но живет во мне Христос» (Гал., 2, 20) — то есть Христос стал жить в нем. Это не нравственно только, в том смысле, что вся жизнь, вся деятельность, все помышления, все чувствования — всё для Христа и ради Него. Это значит гораздо более, значит, что Христос существование вселяется и сотворяет обитель в сердце, *Сам реально является*, по обещанию Своему.

«Спасительности (слова крестного), — говорит епископ Феофан, — отвергать нельзя, ибо *опыты сего у всех пред глазами*: слышат слово крестное, веруют, принимают крещение и являются *новой тварью; новыми себя ощущают, новыми видят их другие*...

*Заподлино* (принявшие слово крестное) *удостоверялись в сей силе и премудрости*, когда в крещении *споеребались* распятому Господу и *вкушали* спасительность креста...

...Блага сии уготованы любящим Бога, то есть тем, кои, оставя всё, к Богу прилепляются сердцем, и в *сердечное живое общение и единение с Ним входят путем*. *от Него указанным и предписанным*\*\*\*. Не стану напоминать тебе другие примеры.

\* говорится для того, чтобы рассказать, а не доказать (лат.). — Ред.

\*\* заранее (лат.). — Ред.

\*\*\* Эти выдержки и письмо заимствованы мною из книжки М. А. Новоселова «Забывтый путь [опытного Богопознания]. Изд. 2-е. Вышний Волочек. 1902], с. 41 и след. — [с. 42, 43, 44, 45] — Прим. П. Ф.

А.— Concedo atque distinguo \*. Все сказанное тобою заставило меня несколько изменить мнение. Я теперь соглашаюсь, что вы смотрите на Евангельские события иначе, чем я полагал, и, притом, в некоторых отношениях мне стала ясна формальная законность вашей точки зрения.

В.— А твои вопросы?

А.— Кое на что ты уже ответил сам, а другие вопросы я предложу теперь в иной раз: они носят совсем новый характер. Хорошо и то, что выяснилось, как я должен понимать то, о чем мы будем говорить. Однако для большей ясности следовало бы тебе покороче еще раз охарактеризовать два мировоззрения, одно ваше, а другое то, которое излагалось мною. Только покороче.

В.— Это просто; *первое — эмпирия, второе — эмпирия.*

А.— Уж чересчур кратко. У нас есть еще четверть часа; не изложишь ли ты эту мысль *in extenso* \*\*?

В.— Изволь. Развитие мировой драмы по тобою изложенному мировоззрению идет всецело в области эмпирической, — в области цветов, звуков, запахов, давлений и всех других сторон чувственно-воспринимаемого мира, которые непосредственно или посредственно могут быть замечены методами физики, химии, биологии и других им подобных наук, равно как и в области хотений, ощущений, замечаемых эмпирической психологией. Все нити действия тянутся в области эмпирической, все пружины, двигающие события, не выходят из границ и пределов *этого* мира. По своей ли тонкости, или по недостаточности воспринимающих аппаратов многие нити, быть может, нам еще неизвестны; возможно даже, что они никогда не станут нам известны. Но, *по существу*, между известными нитями и теми, еще неизвестными, нет никакого различия; все они рассматриваются наподобие того, как рассматриваются явления в физике. Разница между ними аналогична разнице света и звука.

За такие черты изложенную тобою *концепцию* можно назвать *натуралистической* — натуралистической в смысле, аналогичном тому, в каком мы обозначаем этим именем известную литературную школу, потому что она довольствуется *одною* плоскостью действительности, *протоколами* этого мира, а всякую другую хочет сводить на эту единственную. Наше мировоззрение по существу иное. Мы не довольствуемся *плоскостностью* действительности, требуем *признания* перспективности, видим «холодную высь, уходящие дали». Эта перспективная глубинность заключается в том, что мы не выравниваем всего многообразия действительности к одной плоскости — плоскости чувственно-воспринимаемого, но гербаризируем действительность, сплющивая и высушивая ее в толстой счетной книге позитивизма. За данною переднею плоскостью эмпирического имеются еще иные плоскости, иные слои. Они не сводимы один к другому, но связаны между собою *соответствиями*, причем эти соответствия не условное что-нибудь или навязываемое действительности; соответствия устанавливаются тем же самым актом, который производит «действительность» в ее представляемой форме.

В *потенции*, в возможности, и вам, и нам даны одни и те же первичные данные — элементы. Но вы, — если только вы на самом деле так воспринимаете окружающую действительность, как говорите, а не просто считаете *нужным* так ее воспринимать, — вы строите из этих элементов мир плоскостный, а мы — глубинный. Я позволю себе продолжить предыдущее сравнение, сопоставляющее образование миропредставления с образованием пространственных представлений.

То, что имеется в чувственности изначально, то не есть еще нечто пространственное. Психологический анализ достаточно выяснил, что эти беспространственные элементы выстраиваются разумом как-то — в данном случае безразлично, как именно — в планомерное пространственное единство, в образ чувственного мира. Но сперва этот образ только плоскостный. Первоначально вся действительность имеет вид как бы *картины*, нарисованной по всем правилам перспективы на некоторой поверхности; она как бы приложена к глазу. Но в этой картине имеются только цвета яркости и насыщенности, имеются всевозможные переливы и сочетания красок, то блестящих, то матовых, то тусклых, то светлых, то темных, *игра* светотени и контуры, но нет, совершенно отсутствует рельеф, какой-нибудь нарек на перспективность или глубину.

Элементы остаются те же самые; но вот к устроению их присоединяются еще новые деятельности разума, совершенно новые способы действия разума — каковы бы они ни были и в чем бы ни состояли, это нам сейчас безразлично, — и тогда только вдруг раскрывается смысл картины в ее перспективности, делается ясным, для чего она нарисована по правилам перспективы. То, что раньше представлялось *уродливой*

\* Соглашаюсь и заканчиваю (лат.).— *Ред.*

\*\* развернуто (лат.).— *Ред.*

*перекошенностью*, происходящей от неумелости творца картины, оказывается целесообразно-направленным *средством* для изображения глубины. Тогда, и только тогда картина делается для Создателя тем, что она *есть* по своему замыслу; до того она была лишь собранием уродливо-искаженных и перекошенных контуров и теневых пятен с некоторыми *намекami* на целесообразность, потому что целесообразно-нарисованное в плоскости для непонимающего перспективы есть план, а не перспективное изображение, абрис, контур, только не сущность. Целесообразность картины действительности понятна только при понимании перспективы; в противном случае, если дело ограничивается плоскостью, целесообразность была бы иная, и, если потерять понимание перспективы, то естественно повторить за Альфонсом V Кастильским знаменитую фразу: «Если бы Творец спросил моего мнения, то я посоветовал бы Ему сотворить мир по-лучше, а главное поощре!»

Если теперь перейти к предмету, с которого мы начали, к различию эмпирии и эмпиреи, то можно сказать: к тем изначальным данным, которые имеются у нас и у вас одинаково, вы примените только один род *построющих* действительность актов, и потому у вас получается действительность единообразная. Это — эмпирия. Мы же применяем к тем же данным *ряд* актов и получаем многообразно-*расчлененную* действительность. Из некоторого материала вы выстроили объект  $\alpha$ ; далее у вас ничего нет; однако оказывается, что материалы этого объекта допускают и требуют *еще* дальнейшей обработки новыми методами построения. Таким образом построются объекты  $\beta$ ,  $\gamma$ , ... и так далее. Эти объекты, однако, не разрознены между собою; будучи самостоятельными по своей сущности, они, однако, связаны для сознания единством материала, из которого построены, а реально тем, что материал этот дается нашим отношением к единой вещи, и эти объекты  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , ... суть частные аспекты *одной* вещи, разные стороны ее идеи — сущности. Объекты  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , ... суть, так сказать, части, стороны вещи для сознания. Однако они не равноправны. Объект  $\beta$  как дальнейшая обработка того же материала, который входит в  $\alpha$ , заключает в себе  $\alpha$  в известном смысле, но сам является чем-то более содержательным, чем  $\alpha$ , потому что он — нечто и, кроме того, *то*, что  $\alpha$ .  $\beta$ , именно, играет ту же роль в отношении к  $\alpha$ , как страница из Гёте, рассматриваемая с точки зрения человека, понимающего поэму, к той же странице, но с точки зрения человека безграмотного. Для первого она есть эстетическое плюс зрительные образы «черное на белом», а для второго — *только* «черное на белом».

Таким образом, вследствие того, что разные деятельности разума применяются при построении действительности, вследствие этого наши объекты, заключающая в себе все то, что ваши, имеют еще много иного; но это «иное» — самое главное, самое существенное — *смысл* того, что вы видели и не прочли. Вследствие этого объекты религиозного мировоззрения полнозвучнее, богаче, чем позитивистические. Законно сравнить их с аккордами, если объекты позитивистов назвать *отдельными* тонами.

Но когда разумом уже проделано все это, тогда и самая передняя плоскость — тот чувственный мир, который построится «позитивистической» деятельностью разума, приобретает для нас особую важность, особое значение; он, так сказать, отдается другим, высшим миром, делается представителем их и, в известном смысле, носителем; отказавшись от самоутверждения, от своего существования как такового, он делается бытием *для мира иного*. Но тем самым он, «потеряв свою душу», сделавшись носителем иного мира, телом его, несет его *в себе*, воплощает другой мир в себе, или преобразуется, одухотворяется и превращается тем самым в *символ*, то есть в органически-живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого. Эмпирический мир делается прозрачным, и чрез прозрачность *этого* мира становятся видими пламенность и лучезарный блеск других миров. «...Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы...» (Рим. 1, 20). Вследствие такого лишения самостности, самостоятельного цвета, *этот* мир, просвечивая *огненностью* иного мира, делается сам огненным; он как бы смешивается с огнем. «И видел я как бы стеклянное море, смешанное с огнем; и победившие зверя и образ его, и начертание его и число имени его, стоят на этом стеклянном море, держа гусли Божии» (Откр. 15, 2). Стоящие на море — это те, для которых *этот* мир стал уже вполне прозрачным, и вот они, оставаясь в *этом* мире, непосредственно касаются огненной стихии, которая смешана с морем, и видят это, и поют хвалу, говоря: «велики и чудны дела Твои, Господи Боже Вседержитель! праведны и истинны пути Твои, Царь Святых!» (Откр. 15, 3).

Итак, если я назвал ваше плоскостное мировоззрение *натуралистическим*, в смысле известной литературной школы, то наше, по справедливости, следует назвать *симво-*

лическим за то, что в нем познание мира является в то же время «соприкосновением с миром иным».

В самом деле, что иное должна представлять из себя символическая поэзия, как не органически-слитное соединение *того* мира, который дан в поэзии реалистической, мира опытного, с новыми, горными слоями эстетической действительности. Каждый слой значителен сам по себе и ведет к другому, еще более значительному.

Вот в общих чертах различие эмпирии от эмпирии, если взять мировоззрение или миронастроение в его целом. Однако тут было бы неуместно рассматривать отношение такого общего мировоззрения к ранее рассмотренному вопросу о таинствах.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Заметка о восприятиях при получении таинств

#### I

Наличность особых восприятий при получении благодатной силы таинств составляет данную несомненную. Но, помимо таких восприятий, отмеченных у людей «обыкновенных», в литературе имеются примеры необычайного нерога нозиса или, по терминологии Эмбера-Гурбейра, евхаристического чутья (*flair eucharistique*), обнаруживающегося иногда у сензитивов, визионеров, провидцев — людей с особой организацией. Ясновидящие такого рода умеют определять святыни всякого рода — реликвии, освященные предметы и, в особенности, Святые Дары [...] \*

#### II

Мы привели указанные примеры, не разбираясь в них критически, — желая только пояснить, факты какого рода имеются в виду, причем надо заметить, что примеров таких можно набрать сколько угодно из описаний бесноватых и одержимых, ясновидящих и визионеров.

Допустим, однако, что, по тем или иным соображениям, мы хотели бы уклониться от пользования подобными описаниями, — хотя бы потому, что не имели бы возможности критически взвесить документы.

Тогда вопрос о таинствах сводился бы к необходимому признанию двух наличностей: во-первых, наличности таинственных действий, в которых известные лица не видят особого элемента, благодати; и, во-вторых, — наличности теории таинств, части догматики, утверждающей специфическую природу таинства, его «существительную» \*\* особенность.

Итак, у нас есть два факта; ни одного из них нельзя отменить, оба должны быть объясненными. Представим себе далее, что мы желаем считаться по преимуществу с первым фактом, с отсутствием у данного лица особых восприятий от таинств. Понятно, что простое отсутствие восприятий у данного лица ничего еще не предрешает само по себе относительно несуществования или, тем более, невозможности существования такого восприятия вообще, а потому — и наличности объекта этого восприятия — мистического *что*. Однако такое заключение иногда все-таки, по ошибке, делают; покажем же, что в данном случае оно ведет к нелепости. С этой целью временно допустим его, то есть сделаем принципиальное утверждение об отсутствии специфического восприятия и специфической природы таинства. Тогда, так или иначе, нам надобно считаться с другим фактом — с традиционной теорией, берущей свое начало в глубокой древности и упорно сохраняющейся, — с теорией о специфической природе таинства.

Как бы мы ни относились к Церкви, но нельзя быть настолько легкомысленным, чтобы никак не считаться с основными убеждениями ее — с убеждениями миллионов людей разного воспитания и образования, разного общественного положения, — с убеждениями, пребывающими в мятущемся потоке времени. Пусть их признают ошибкой, нелепостью. Но ведь и для ошибок и нелепостей, а тем более пребывающих в простран-

\* Заимствую эти сведения из статьи [священника] И. Левицкого «Эфес или Иерусалим?» («Христианское чтение», 1900, т. ССХ, ч. 2, с. 580—619). — *Прим. П. Ф.*

\*\* Выражение, слышанное мною от одного старообрядческого пачетчика Костромской губ.; он употребил его в смысле существенно, *substantialiter*. — *П. Ф.* (по существу (лат.). — *Ред.*)

стве и времени, имеются свои причины, с которыми нельзя не считаться, нельзя обращаться с такими убеждениями по «методу незамечания».

«Может быть, — скажут, — будет показано, что эта теория таинств есть результат исторических влияний на церковное учение, культурное наследие ее». Пусть так, но это — не объяснение. Ведь мы *принципиально* отказались признавать за таинством особую природу. Генетическое объяснение только переносит вопрос к другому времени и к другому народу, к сути дела даже не подступаясь; трудность объяснить причину создания церковной теории остается той же, что и ранее. В самом деле, ведь если безусловно отрицать особые восприятия в жизни духа при получении таинства, то с такою же безусловностью можно утверждать, что и рефлексии на них возникнуть не могло бы. Этим вопрос об априорности логической схемы нисколько не предрешается; идет дело только о том, как до переживания данная потенция, предрасположение разума, перешла в актуальность. Понятие об особых элементах не получается ни при каком комбинировании уже имеющихся данных, от первых принципиально отличных. Мы можем находить евхаристические молитвы соответствующими благословению иудейского пасхального канона; мы можем связывать их с мистериями Митры, Диониса или орфиков. Но, какова бы ни была ценность утверждения нашего об историческом преемстве того или другого явления, оно касается только формы, оболочки таинства; мистическая же сторона его таким путем абсолютно невыводима без мистических восприятий. «Но, — могут сказать, — в духе могло быть данное до всякого конкретного переживания, понятие о специфической природе, — некоторая, так сказать, рефлексия до переживания, чисто-логическая возможность схематизировать будущее переживание». Пусть в духе есть понятие, схема данная актуально до наличности того, чего она есть схема. Пусть так. Но тогда, если эта возможность безусловно отрешена от конкретного переживания, то совершенно непонятно, как она могла после вступить в связь с другими конкретными переживаниями, чувственными данными. Другими словами, совершенно непонятно, как *только общее*, исключительно общее и притом относящееся к специфическому у содержанию, могло быть применено к частному, к материальному содержанию таинства, которое, вдобавок, существенно различается от схематизируемого данным понятием — благодати. Непонятно, почему образовалась теория таинства применительно к определенному явлению, а не к любому другому, и, так как этот вопрос относится ко всякому у эмпирическому данному, то делается непонятным вообще, что связывает это общее, до переживания данное понятие, с частным каким бы то ни было явлением, данным в опыте эмпирическом; делается непонятным, почему под данное понятие нельзя подставить чего угодно, а тогда это бы значило, что материя таинства в теорию попасть никак не могла бы. Чтобы понятие могло быть применено к конкретному, оно должно быть прикреплено к определенному конкретному; но для последнего необходимо, чтобы это конкретное отличалось для сознания от всякого другого, выделялось из остального, было особенным, то есть чтобы сознание воспринимало в нем какую-то специфическую природу, если общее, к нему применяемое, утверждает существование таковой.

Для применимости теории к опыту необходимо, чтобы она имела в опыте какое-то соответствие себе; опыт должен откликаться на теорию, и этот отклик, это соответствие должно быть пережито, — другими словами, должна быть пережита эмпирия.

Итак, наличность теории данного таинства, как имеющего специфическую природу, привела к заключению, что если не в этом таинстве, то в ином каком-то историческом прецеденте его было переживание эмпирии. Это противоречит нашему принципиальному отрицанию такой возможности, и мы приходим к нелепости. Раз так, то крайне вероятно предположить, что такие случаи восприятия были в свое время отмечены и зарегистрированы, именно: как случаи чего-то *нового* по сравнению с обычными восприятиями, — как случаи, где сквозь эмпирию к сознанию прорывались иные слои действительности.

«Но, — скажут, — церковная теория таинств держится простым доверием к словам Христа. Христос сказал про хлеб: *τοϋτο εστιν το σωμα μου* и про вино: *τοϋτο εστιν το αιμα μου* (Мк. 14, 22, 24); Ему поверили апостолы, апостолам — первенствующая Церковь, а далее непрерывностью предания такое понимание таинства было доведено и до нашего времени». Это замечание вполне справедливо, но оно уклоняется от поставленного вначале утверждения: нет мистических переживаний и объектов, им соответствующих.

Прежде всего, если Христос простой человек (а ведь именно это и утверждает подлинный эмпирик), то тогда относительно Него возникают все те недоумения, какие были указаны относительно *любого* создателя церковной теории таинств; если Христос ошибался в приведенных выше словах, то необходимо объяснить возможность такой ошибки, а этого не сделаешь без предположения о наличности у Него же или

у кого-нибудь, из влиявших на Него, мистических переживаний. Если же Христос — Богочеловек, то тогда в Нем уже *есть* сверхэмпирическое; тогда невозможно не верить Христу, и возражение само себя уничтожает.

Затем может возникнуть возражение, что, мол, в словах Христа вовсе не заключается церковной теории таинств, что церковное понимание есть «наслоение», внесенное апостолами или отцами Церкви. Допустим, что и это правильно, то есть, что церковная теория есть результат развития теории аллегорической, по которой таинство — *только* образ и слово «εστιν» употреблено в смысле «обозначает, служит знаком». Как бы там ни было, но нельзя тогда отрицать, что все-таки, в конце концов, явилось понимание таинства как чего-то большего, чем образ; такое понимание как *качественно* отличное от понимания аллегорического, не могло быть простою модификацией этого последнего, и, значит, в эволюции церковного учения где-то произошло внесение существенно нового угла зрения. Как таковое оно не могло быть постепенным для данного сознания; оно должно было быть *прерывным*, внезапным. Блеснул новый момент понимания таинства, — и, значит, тот, кому он блеснул впервые, оказывается создателем новой теории. А раз так, то о нем приходится повторять все сказанное выше.

Сказать, что церковная теория таинств явилась результатом непонимания Церковью приточного выражения со стороны Христа — это значит ничего не сказать, так как для такого непонимания нужно было *привнесение* в слова Христа того, чего, по мнению возражающего, там не содержится; а это требует признания, что мистическое восприятие и рефлексия на него не были духу непонимающего безусловно чужды.

Итак, желая во что бы то ни стало отвергать за данным таинством его мистический характер, мы вынуждены принять мистическое в чем-нибудь другом; а раз *принципиальное* отрицание мистического невозможно, то мы имеем все данные признать его тем, за что ручается нам Христос и церковная традиция, хотя бы сами лично никогда не переживали таинства и его мистической стороны.

### III

Таинство, в котором для сознания дается его благодатная сущность, воспринимается сознанием в виде *чуда*\*. Эта чудесность может сопровождаться еще поразительною, то есть какими-нибудь эмпирическими необычайностями, оттеняющими, подчеркивающими для внимания данное явление.

В аскетической литературе имеется много рассказов о таких чудесах; но прежде чем указать, почему таким рассказам мы придаем важное значение, напомним общий характер таких чудес.

Они происходили, по словам аскетов, при совершении или получении таинств, по преимуществу крещения и евхаристии, особенно последней. Причина этому вполне понятна — это именно сравнительная *обыденность* сказанных двух таинств, особенно в жизни монахов.

В описаниях случаев чудес вполне ясно отмечены мистические восприятия. Так, например, в одной легенде\*\* рассказывается, что Иоанн Хозевит, совершая возношение Святых Даров, «не замечает, чтобы Дух Святой освятил их, как замечал это прежде». Причиной этого оказывается то, что евхаристийные хлебы были уже по оплошности освящены. В другой легенде\*\*\* мы видим священника, судимого за запоздание в совершении литургии и в нарушении этим устава. «В воскресные дни, — оправдывается старец, — от самой полунощницы я нахожусь у святого престола и не начинаю литургии, пока не увижу Святого Духа, нисходящего на святой престол. Когда же увижу нантие Святого Духа, немедленно совершаю литургию».

В третьей легенде\*\*\*\* такого же характера рассказывается, как паства оклеветала перед папой Ромиллского епископа. По откровению от Ангела папа святой Агапит, вызвавший епископа на суд, велит ему служить литургию. «Епископ стоял пред свя-

\* См. статью П. Флоренского «О суеверии» в № 8 «Нового Пути» за 1903 г. Первоначальное заглавие было: «О суеверии и чуде». Статья довольно сильно переделана в редакции: платоновско-соловьевский характер излагаемой там теории знания В. Я. Брюсовым, не понявшим дела, был превращен в кантовский. Написана в 1902 г. — *Прим. П. Ф.*

\*\* Луг духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. Пер. с греч. священника М. И. Хитрова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896 (далее — Луг духовный). Гл. 25, с. 30—31. — *Прим. П. Ф.*

\*\*\* Луг духовный, гл. 27, с. 36. — *Прим. П. Ф.*

\*\*\*\* Луг духовный, гл. 150, с. 179—180. — *Прим. П. Ф.*

тым престолом, папа стоял близ него, и диаконы окружали престол. И стал епископ совершать святое возношение... Он уже оканчивал молитву святого приношения, но, прежде чем заключить ее, начал опять снова, а потом в третий и в четвертый раз начинал святое возношение, не оканчивая его... Все были изумлены такою медлительностью... Тогда папа сказал епископу: «Что это значит, что ты вот четыре раза произнес святую молитву и все не можешь ее окончить?» Епископ отвечал: «Прости меня, святой папа, я не видел, по обыкновению, схождения Святого Духа, потому и не оканчивал молитвы. Но удали от святого престола диакона, держащего рипиду, так как я сам не смею сказать ему». Дьякон удалился, по приказанию святого Агапита, и немедленно епископ и папа увидели нантие Святого Духа. Покров, лежавший на святом престоле, поднялся сам собою и осенял в течение трех часов папу, и епископа, и всех диаконов, предстоявших святому престолу...»

В некоторых случаях мистические восприятия облекались в символическую форму видений, тогда как приведенные выше случаи относятся, по-видимому, к восприятиям не символическим. Вот хороший пример \* таких восприятий в картинной оболочке. Некоторый простой по вере, но великий по подвигам старец говорил, что «хлеб, который мы принимаем, не есть существенно тело Христово, а только вместообразное (автитилово)». Другие два старца уговаривали его, говоря, что этот хлеб истинно есть тело Христово, но старец стоял на своем: «Если не уверюсь самым делом, не могу вполне убедиться», — отвечал он на уговаривания. Тогда, по недельной молитве его и старцев, «Бог услышал их. По прошествии недели, они пришли, в воскресенье, в церковь... И отверзлись им очи. Когда хлеб положен был на святой престол, он представился тронм братьям в виде младенца. Когда же священник простер руку для преломления хлеба, Ангел Господень сошел с неба с ножом, заклал младенца, и кровь его вылил в чашу. Когда же священник раздроблял хлеб на малые части, тогда и Ангел отсекал от младенца малые части. Когда они приступили к принятию таинства, старцу одному подана была плоть с кровью. Увидев сие, он ужаснулся и воскликнул: верую, Господи, что Хлеб сей есть Тело Твое, и Чаша сия есть Кровь Твоя! И тотчас плоть в руке его стала Хлебом, как бывает в таинстве, и он приобщился, благодаря Бога».

«Святой Макарий (Александрийский или Младший) рассказывал \*\* о бывшем ему еще более страшном видении. Братия приступали к принятию Святых Таин. Лишь только иные стирали длани для принятия Святых Таин, эфиопы, как бы предупредив священника, клали на руки некоторых уголья, между тем, как Тело Христово, преподаваемое священником, возносило обратно к алтарю. Напротив — когда более достойные из причастников стирали руки к алтарю, злые духи отступали от них и далеко убегали с великим ужасом. Видел он также, что Ангел Господень предстоял алтарю, вместе с рукою священника простиравший также свою руку к алтарю и участвовавший в преподании Святых Таин».

Нечто подобное этому представляет рассказ о старце, усвоившем, по простоте своей, еретический чин литургии. Обличения брата не действовали, так как при своем служении он видел ангелов, предстоящих священнодействию. Но, услышав от них, что брат, обличающий его, прав, старец исправился в службе \*\*\*.

В некоторых службах мистическая природа таинства ознаменовывалась необычайными эмпирическими явлениями. Таков, например, случай \*\*\*\*, когда для испытания правильности веры некоего еретика-северянина православный бросил частицу его причастия в раскаленный сосуд, и она немедленно сгорела, тогда как частица Святых Даров Православной Церкви осталась невредимой.

В Алфавитном Патерике \*\*\*\*\* (1491 г.) приводятся случаи, когда тайно окрещенный еврей был гоним своими родными за какое-то особое благоухание, по которому они узнавали об его христианстве; особым действием благодати окрещенный не сгорал в раскаленной банной печи, куда его засаживали гонители, и т. п. В другом месте \*\*\*\*\* рассказывается, как частицы Святых Даров, которые еретики желали предать огню, произрастали стебли и колос, и это чудо произвело в Селевкии настолько силь-

\* Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Пер. с греч. Изд. 4. М., 1871, с. 93—96. Об авве Данииле, 7.—Прим. П. Ф.

\*\* Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина. Пер. с лат. священника М. И. Хитрова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898. Гл. 29, с. 105.—Прим. П. Ф.

\*\*\* Луг духовный, гл. 199, с. 246—247.—Прим. П. Ф.

\*\*\*\* Луг духовный, гл. 29, с. 38—39.—Прим. П. Ф.

\*\*\*\*\* Собрание словес и деяний преподобных отец скитских, яже обретаются в патерике по алфавиту. Лист 165 и др.—Прим. П. Ф.

\*\*\*\*\* Луг духовный, гл. 79, с. 99—100.—Прим. П. Ф.

ное впечатление, что «горожане и поселяне, туземцы и пришельцы, путешествующие по суше и плавающие по морю, мужчины и женщины, старые и малые, юноши и старцы, господа и рабы, богатые и бедные, власти и подвластные, образованные и невежды, духовенство, девственники и подвижники, вдовцы и в браке живущие, правители и народ — все восклицали: «Господи, помилуй!» — и каждый зывал по-своему, прославляя Бога. Все благодарили Бога за неизреченное и недомыслимое знамение. Многие, уверовав после чуда, присоединились ко святой кафолической и апостольской Церкви».

Но чаще всего мистические восприятия от таинств в легендах связываются со стихией огня. Огненное освящение Святых Даров у Преподобного Сергия невольно заставляет вспомнить освящение апостолов огненными языками — «и явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них» (Деян. 2, 3). По легендам, огненный язык посылается для того, чтобы помешать недостаточно благоговейному обращению со Святыми Дарами, и, согласно такому назначению, он производит действие разрушительное. Так, например\*, некий еретик Исидор, узнав, что жена его приняла Святое Причастие в Православной Церкви, пришел в бешенство. «Схвативши ее за горло, — рассказывает он, — я заставил ее извергнуть святыню. Подхватив святыню, я бросал ее в разные стороны, и, наконец, она упала в грязь. И мгновенно, пред моими очами, молния восхитила Святое Причастие с того места...».

Несколько подобных нисхождений огня было в случаях, когда неуместно и незаконно совершалась литургия. Дело в следующем. Император Юстиниан в начале VI века издал было указ, чтобы все епископы и пресвитеры не в молчании, а с возгласием во услышание православного народа, совершали Божественное возношение (новелла 137, гл. 6). Но последствия показали, как не пригоден был такой указ\*\*. Один из случаев такого рода\*\*\* произошел в городе Аламее, в Сирии. Около этого города дети пасли скот и затеяли играть в обедню. «Поставили одного в чине священника, двух других произвели во диаконы. Нашли один гладкий камень и начали игру: на камне, как на жертвеннике, положили хлеб и в глиняном кувшине вино. Священник стал пред жертвенником, а диаконы — по сторонам. Священник произносил молитвы святого возношения, а диаконы махали поясами, будто рипидами...». Мальчик-священник знал молитвы, так как они читались, как сказано, в церкви громко, а дети стояли во время литургии перед святынищем. «Когда все было устроено по церковному чину, прежде чем приступить к раздроблению хлеба — вдруг огонь ниспал с неба, пожрал все предложенное и совершенно испепелил самый камень, так что не осталось никакого следа ни от камня, ни от того, что приносилось на нем. При виде неожиданного явления дети в страхе замертво попадали на землю и не могли ни встать, ни закричать». Родители, отправившиеся на поиски их, нашли их в бесчувственном состоянии, и только на другой день дети смогли рассказать, что произошло. Тогда родители отправились с детьми и народом на место происшествия. «Там заметны еще были следы ниспавшего огня», которые видел впоследствии и местный епископ, построивший тут храм.

Подобные же случаи, когда дети совершали таинства крещения и евхаристии, мы можем встретить в Патерике. Мы приведем, однако, еще один рассказ о святом Афанасии. «Святой Александр, бывший папою в Александрии... увидал на морском берегу играющих там по обычаю детей. Они представляли епископа и всё, что по чину совершается в храме. Присмотревшись внимательно к игре детей, он увидал, что у них совершаются некоторые таинства. Пораженный этим зрелищем, он немедленно созывает духовенство и рассказывает о том, что видел. Потом послал взять и привести к нему всех детей. Дети явились», рассказали всё по порядку и, между прочим, что «они крестили некоторых, оглашенных Афанасием, которого дети поставили над собой» епископом. Тогда епископ тщательно расспросил, кого дети крестили — и узнал, что дети в точности исполнили всё по чину Богослужения. После совещания с своим клиром, папа постановил — вторично не совершать крещения над теми, кто удостоился святого таинства...» \*\*\*\*

Число таких рассказов можно было бы значительно увеличить, но размеры статьи не позволяют делать этого, да к тому же в этом нет особой надобности. Поэтому

\* Луг духовный, гл. 30, с. 40. — Прим. П. Ф.

\*\* «Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоустого и св. Василия Великого» протоиерея В. Нечаева. М., 1884, с. 42. Цитирую по примечанию к «Лугу духовному», с. 243. — Прим. П. Ф.

\*\*\* Луг духовный, гл. 196, с. 241—243. — Прим. П. Ф.

\*\*\*\* Луг духовный, гл. 197, с. 244. — Ред.

теперь можно будет перейти к теоретическим соображениям — весьма отрывочным, так как детальнее и связнее они будут изложены в другом месте.

## IV

Если одна из целей научно-философского мировоззрения — ответственность\* относительно каждой стороны действительности, так сказать, бухгалтерность сознания, возможность иметь в сознании каждую деталь и «делать подсчет» всякой грани ее, то целью научного опыта (понимаю это слово в самом широком смысле) является расщепление элементов и сторон действительности, подчеркивание их, обведение контурами. Но, чтобы производить такую разъединяющую работу, такое расчленение — сознание должно иметь то, над чем оно оперирует, и это — нечто данное в духе же. Это нечто не дается сразу, но вырабатывается, открывается особым подсознательным процессом, который удобнее всего назвать народным опытом. Разумеется, что названия «научный» и «народный» берутся тут не в том смысле, чтобы у ученых был только опыт научный, а у «народа» — народный. Этого нет, так как эти два опыта нераздельны, но, при усилении рефлексии, преобладает первый, а при преобладании созерцания и действительности — второй.

Итак, опыт научный предполагает опыт народный, и отсюда уже понятна характеристика последнего. Задача первого — подчеркивать и разделять. Задача последнего — давать наиболее полновзвучные переживания, материал по возможности не подчеркнутый и не разделенный.

Однако этот материал не может быть самой конкретной действительностью, так как рефлексия не может непосредственно направляться на бесконечно-многообразное. Следовательно, не будучи действительностью и, в то же время, не будучи абстрактными схемами, этот материал должен быть типическим изображением действительности в духе.

Это изображение должно быть таково, чтобы оно допустило применение к себе схем рефлексии, то есть должно иметь в себе известное единство, законченность, известную ограниченность (*περας*); но оно же должно носить в себе *возможность*, потенцию всей полноты определений действительности, никогда не исчерпаемой, но постоянно исчерываемой, и, в этом смысле, такое изображение должно иметь в себе известное беспредельное множество, незаконченность, безграничность (*απειρον*).

Цельное в себе, оно должно иметь множество корней, по которым втекают в него животворные соки действительности и, будучи частью бытия, оно должно в известном смысле включать в себя все бытие; актуально законченное, оно должно быть потенциально безграничным.

Отсюда понятно, что оно должно носить в себе черты художественного произведения, — быть живым, сочным и органическим типом действительности, если угодно, раскрывающейся в духе и идее действительности, с той только разницей, что идея в художественном произведении дается сознанию как нечто готовое, а эта — сознанием раскрывается.

Это изображение напоминает аналогичное, хотя и перепутанно-смешанное изображение сновидения, — живую поэзию или поэтическую жизнь. Недаром карамазовский Чорт заметил: «Иногда видит человек такие художественные сны, такую сложную и реальную действительность, такие события или даже целый мир событий, связанный такою интригой, с такими неожиданными подробностями, начиная с высших ваших проявлений до последней пуговицы на манишке, что, клянусь тебе, Лев Толстой не сочинит, а между тем, видят такие сны иной раз вовсе не сочинители, совсем самые заурядные люди, чиновники, фельетонисты, попы...»\*\*

Художественные произведения назывались иногда (Овсяннико-Куликовский) индукцией немногих наблюдений творца их; если согласиться на такое применение этого термина, то изображение действительности, о котором речь, тем более может быть названо индукцией, — индукцией тысячи поколений и миллионов опытов. Вот почему опыт народа есть опыт «народный» по преимуществу и содержит неисчерпаемый запас для научной переработки, является не искаженным, хотя часто символическим или даже условным рисунком действительности. Как бы ни казался это опыт нелепым, — смиряться должна пред ним гордыня скоростной рефлексии, беспристрастно должна вникнуть наука в народную мудрость, идущую в своей целостности

\* Выражение Достоевского. — Прим. П. Ф.

\*\* Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. — Полное собрание сочинений, т. XII. СПб., 1895, с. 757. — Прим. П. Ф.

всегда впереди науки. Не к одной загадке мировоззрения ключ — в руках народной мудрости, и сто́ит вспомнить историю науки, ну, хотя бы учение о метеорных камнях или о явлениях сублиминального сознания и оккультных деятельности духа, чтобы призадуматься над тем легкомысленным игнорированием лейтмотивов народной мудрости, которое приходится видеть сплошь и рядом.

Но рефлексно можно применять только к «народному» опыту, а не непосредственно к опыту народа. Вопрос в том, как транспонировать последний в первый. Если подходить к произведениям народа с приемами рассудочной мысли, то, понятно, что мы не найдем в них ничего кроме слов, выражающих понятия; а в качестве таковых они не могут быть ничем иным, как результатом рефлексии же, — ничем иным, как частью научно-философского лексикона той среды, в которой возникли данные произведения.

Итак, смотря в «научные» очки, мы не увидим ничего, кроме хорошей или плохой научности, причем заранее можно утверждать, что всякая данная научность может увидеть только то, что не выше ее. Опыт же народа бывает по большей части, по своей научности, ниже опыта науки, и потому подступаться к нему с такими методами, и притом не имея в виду целей истории, — это значит терять время.

Но если для рефлексии слово есть только знак некоторой схемы, понятия, то для непосредственного, дорефлективного отношения слово, по крайней мере в его связанности с другими, есть нечто большее, чем одно только орудие вызвать в сознании схему; для науки, собственно, нет слов, а есть термины, но термин и слово — вещи различные. Слово имеет двойственную природу. Оно — слово в собственном смысле, и может как таковое быть названо сверхрассудочным, — миниатюрным произведением искусства; а кроме того оно — термин, нечто рассудочное. Вот эта-то особенность слова\* позволяет выражать данными словами то, что безусловно не выражается ими, если смотреть на них с точки зрения слов-терминов, — рефлексии. А потому содержание речи может перерасти ее терминологический смысл, который только и ухватывается рефлексией.

Не горит ли сердце наше, не замирает ли в сладкой утишенности, когда глаз падает на изумительно-простые слова Руфи к Ноэмии: «Не упрасивай меня оставить тебя и возвратиться от тебя; но куда ты пойдешь, туда и я пойду, и где ты будешь жить, там и я буду жить; твой народ — мой народ, и твой Бог — мой Бог, где ты умрешь, там и я умру и погребена буду. Пусть то и то сделает со мною Господь, пусть и еще больше сделает; смерть одна разлучит меня с тобою» (Руфь 1, 16—17).

Не овеет ли нас благоуханной весной, не заластится ли в уши стыдливый ветерок? не надуется ли все существо белым парусом, когда услышим призывы пастуха: «Встань, подруга моя, красавица моя, иди сюда; потому что зима уже прошла, дождь миновал, прошел; цветы показались на земле; время песней наступило, и голос горлицы слышен уже в земле нашей; ягоды смоковницы созрели, и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние. Встань, подруга моя, красавица моя, или сюда. Голубка моя, сидящая в ущелии скалы, под кровом утеса! Покажи мне лицо твое, дай мне услышать голос твой...» (Песнь Песней 2, 10—14).

Представим себе, что мы читаем подобные слова или, еще лучше, какого-нибудь мистика, хотя бы Исаака Сирина, и вполне добросовестно стараемся понять описываемые переживания, но подходим к читаемому с рефлексией. Что мы увидим тогда? Да ничего, кроме того, что сейчас известно научному мирозерцанию, то есть ничего, кроме физиологических и эмпирио-психологических процессов. Мистические же переживания распадутся на световые, термические, слуховые, мускульные и общесоматические ощущения и на голые утверждения особенности этого комплекса ощущений. Однако последнее, то есть претензия на особенность переживания, останется совершенно неоправданным и даже будет явно противоречить полной разложимости описанных процессов на «обычные» ощущения. Такой разбор описания будет прав по-своему; но он таков именно потому, что у науки нет средств захватить мистические переживания, и, вместо них, она ловит процессы попутные, — не самая суть, а пена, не жемчужина, а тина остается в ее руках. Но сто́ит только подступиться иначе, посмотреть непосредственно на произведение, чтобы духу открылось его сверхтерминологическое содержание, чтобы в простых словах, — в словах терминологически ничтожных проснулось и выглянуло на нас что-то бесконечно милое, благоуханное, как полудобная улыбка ребенка: он только что открыл ясные глазки и тянется ручонками со своей кровати к столбу золотой пыли, прорвавшему занавесь...

\* Не останавливаемся на ней, так как для этой цели пришлось бы входить в теорию символов, а это требует особого сочинения. — *Прим. П. Ф.*

Миф — это крайний пример сверх-терминологической литературы. Подлинный миф, в его целом, для научного анализа есть подлинный набор слов, — примитивная, полубессмысленная философия первобытного мышления. Это, — с известным ограничением на современное мифотворство, — действительно так; но для непосредственного сознания миф как символика глубочайших переживаний, проецированных на эмпирическое, есть основа всякого постижения действительности.

Нечто аналогичное мифу представляет и легенда. Этим *вовсе* не говорится, что «материя» легенды, ее сюжет был бы вымышленной комбинацией наблюдаемого обычно. Напротив, подавляющее большинство легенд, как мне кажется, надо принимать *en toutes lettres*\*, понимать та в те г о р и ч е с к и\*\* и признавать, что *все* рассказываемое в них — *быль*. Говорится только то, что суть легенды, как бы ни был неожидан ее сюжет, ее фабула, сколько бы нового ни давал он для научного мирозерцания сам по себе, — не в сюжете. Он — дело второстепенной важности, проекция восприятий мистических на эмпирические попутные явления, быть может — обыкновенные, быть может — необыкновенные, но, во всяком случае, сами по себе имеющие роль только знамений, σημεια, signa. Главное же — восприятие чуда, и подлинная легенда (а таковая — всегда религиозна) есть повествование о чуде, окруженном для его выделения, изолирования знаменьями.

Обращаясь к легенде без рефлексии, мы часто можем уловить те переживания, которые заключены в оболочку фабулы, причем для нас *вовсе* не так важно, произошла ли эта оболочка в момент восприятия чуда как необходимый экран для проецирования мистического, или же она создалась впоследствии, постепенно.

Минуя обсуждение последнего вопроса, мы не можем не отметить факта замечательной однообразности легендарных фабул. В этом обычно видят существование шаблона, по которому составлялись легенды. Так или иначе, но применение единообразий символики к однородным переживаниям указывает на то, что между символизируемым и символизирующим есть какая-то связь. Вот почему часто, даже не переживая легенды, можно многое получить из нее, пользуясь раз навсегда исследованной символикой, в которой определенные внешние явления, определенные знаменья являются проекциями соответственных им переживаний, тоже определенных и уже заранее известных.

\* полностью (фр.). — *Ред.*

\*\* Слово, употребляемое Ф. Шеллингом. Оно образовано в параллель «аллегорически» из таυτα αἰορεθεῖν — говорить то же самое; аллегорически — иносказательно, та в те г о р и ч е с к и — буквально. — *Прим. П. Ф.*

## ОТ РЕДАКЦИИ

С настоящего сборника «Богословских трудов» редакция приступает к публикации материалов для «Богословско-церковного словаря», который готовится в ознаменование 1000-летия Крещения Руси. Необходимость в появлении энциклопедического справочного пособия по всем разделам богословской науки давно ощущается православными верующими, в особенности преподавателями и воспитанниками наших Духовных школ.

Замечания и предложения по поводу публикуемых материалов будут учтены редакцией «Богословских трудов» при окончательном редактировании статей предлагаемого Словаря.

## МАТЕРИАЛЫ К «БОГОСЛОВСКО-ЦЕРКОВНОМУ СЛОВАРЮ»

**АВАДДОН** (евр. «погибель») — «ангел бездны» (Откр. 9, 11), один из предводителей демонов. В текстах Ветхого Завета (ВЗ) А. как сила разрушения сближается со смертью (Иов. 28, 22); это глубинная тайна преисподней, скрытая для человека. глаз, но открытая очам Бога (Притч. 15, 11: «Преисподняя и А. открыты пред Господом, тем более сердца сынов человеческих»; срав. Иов. 26, 6). Этот же образ А. встречается в иудейских или иудео-христ. апокрифах (Псалмы Соломона, 14; Вознесение Исании, 10, и др.). В Апокалипсисе А. назван также по-греч. «Аполлион» («губитель» — букв. перев. имени «А.», возможно, не без причины созвучный имени языч. бога Аполлона, «стреловержца» и насылателя недугов); он выступает как «царь» полчищ тинств. «саранчи», соединяющей в своем облике черты боевого коня, женщины (лицо и волосы), ратника в железной броне и льва (зубы). По толкованию *Андрея*, архиеп. Кесарийского, женские черты указывают на чувственность и похоть, львиные — на убийство, железная броня — на жестокосердие (Толкование на Апокалипсис, гл. 26, к Откр. 9, 7—12).

**АГАРЬ** (имя родственно семит. корню со значением «отворачиваться, отключивать, бежать», откуда араб. слово «хиджра», прилагаемое к бегству Мухаммеда из Мекки в Медину, точке отсчета мусульм. летосчисления) — рабыня *Сарры*, египтянка по происхождению (Быт. 16, 1), наложница *Авраама*, родившая ему сына *Измаила* и через это ставшая прародительницей арабов («агарян»). Как повествует Библия (Быт. 16, 2), *Сарра* после долгой бездетности сама предложила, чтобы ее муж «вошел» к А., намереваясь усыновить зачатое дитя. Такой обычай (практикуемый также *Рахилью* и *Лией* в отношении их рабынь *Валлы* и *Зелфы*, см. Быт. 30, 3—6 и 9—13) хорошо известен из северомесопотамских документов 2-го тыс. до Р. Х., т. е. той эпохи, к которой относилась жизнь А.; напротив, Моисееву законодательству он чужд, что служит признаком подлинности данных библич. эпизодов. Хотя сближение *Авраама* и А., т. о., произошло по воле *Сарры*, еще во время беременности А. между ней и госпожой начались конфликты, и А. бежала в пустыню; ангел Господень велел ей вернуться, обещая, что у нее родится воинств. сын *Измаил* (Быт. 16, 7—16). После рождения у *Авраама* сына *Исаака* от *Сарры* старая рознь между госпожой и служанкой (осложненная правовой коллизией между старшинством *Измаила* и законнорожденностью *Исаака*) разгорелась с новой силой, вспыхнув на патриархальном торжестве по случаю отлучения *Исаака* от груди (Быт. 21, 9—10); А. вместе с *Измаилом* должна была уйти в изгнание, превосхищая удел своих потомков-номадов. Однако Бог, избравший *Сарру* для особогоного предназначения прародительницы избранного народа и прародительницы предков *Иисуса Христа* и отказавший в этом А., не покинул ее и ее малолетнего сына в бедственном положении изгнанников; когда им в пустыне угрожала гибель от жадны, ангел указал А. на колодец и утешил ее новыми предсказаниями о славе потомков ее *Измаила* (Быт. 21, 9—10).

В символике Послания ап. Павла к Галатам А. представляет *Ветхий Завет*, чада к-рого были рождены раньше, но в рабство, в противоположение поздно рожденным чадам *Нового Завета* (Гал. 4, 22—31). Эта тема подхвачена в древнерусск. церк.

лит-ре, в частности, «Словом о законе и благодати» митр. Киевского *Илариона*: «Образ же закону и благодати — А. и Сарра, работнаа [т. е. раба] А. и свободнаа Сарра; работнаа прежде ти, потом свободнаа. И да разумеет, иже четет. Яко Авраам убо от уности своея Сарру име жену си, свободну, а не рабу, и Бог убо прежде век изволи и умысли Сына Своего в мир послати, и тем благодати явитися. — Сарра же не раждаше, понеже бе неплоды; не бе неплоды, но заключена бе Божиим Промыслом на старость родити; безвестная же и утаена мудрости Божия утаена бяху ангел и человек, не яко не явима, но утаена и на конец века хотяща явитися. Сарра же глагола ко Аврааму: «се заключи мя Господь Бог не раждати; вниди убо к рабе моей А. и родиши от нея». Благодать же глагола к Богу: «Еще несть времени снити ми на землю и спасти мир, снити на гору Синай и закон положи». Слушая Авраам речи Саррины и вниде к рабе ея А. Послуша и Бог яже от благодати словес и сниде на Синай. Роди же А. раба от Авраама рабочишь [раба], и нарече Авраам имя ему: Измаил. И снесе Моисей от Синайския горы закон, а не благодать, стень, а не истину».

**АДОНАИ**, А до на й [евр. «Господь мой»; в свете текстов Угарита возможно б. древнее значение — «Господь всего»; грамматич. форма — т. н. *pluralis maiestatis* («множ. число величества»), как и в имени *Элогим*] — одно из имен Божиих в ВЗ. Начиная с эпохи после Вавилон. пленения, употреблялсся иудеями также как замена при чтении вслух запретного *Тетраграмматона*. Перевод Семидесяти толковников (*Септуагинта*) следуя этому обычаю, передает встречающиеся в древнеевр. тексте ВЗ имена — «А». и Тетраграмматон — одним и тем же словом «Кириос», т. е. «Господь» (исключения крайне редки). За Септуагинтой идет вся традиция христ. переводов ВЗ, начиная с самых древних — латинских и сирийских, включая старославянские и русские.

**АКАФИСТ** (греч. *ακωνος ακαθῆτος* — «гимн, при воспевании к-рого нельзя сидеть», церк.-слав. «неседален») — жанр правосл. церк. поэзии, разновидность кондака в первонач. значении термина.

Первонач. обозначение «А.» применялось только к одному тексту, к-рый обозначается в русск. обиходе как «А. Пресвятой Богородице». Это самый древний из А., давший образец и формальную схему всем последующим. Он возник предположительно в VI в., во всяком случае, ранее 626 г., когда для него была заново сочинена 1-я строфа (в греч. терминологии — *кукулий*, букв. «капюшон», «кукуль», как бы «шапка», в русск. терминологии — кондак) «Взбранной Воеводе победительная»; через это гимн был поставлен в связь с актуальным событием — избавлением Константинополя от аварских полчищ. По-видимому, до 626 г. А. начинался строфой «Повеленное тайно прием в разуме», к-рая затем была изъята из состава А., но сохранилась в чинопоследовании А. на правах кондака. Атрибуция А. св. *Роману Сладкопевцу* имеет опору в рукоп. традиции, однако остается под сомнением. А. состоит из 25 строф: после кукулия поочередно сменяют одна другую 12 больших строф (икосов) и 12 меньших строф (кондаков), причем икосы оканчиваются рефреном «Радуйся, Невесто Невестная», а кондаки — рефреном «Аллилуиа», в то время как кукулий по объему ближе к кондакам (почему и включен русск. традицией, не знающей термина «кукулий», в счет кондаков), но рефрен имеет общий с икосами. Но самая характерная черта А. — т. н. *херетизмы*. После вступ. части икоса, намекающей определенный момент свящ. истории (напр., икосы 1 и 2 — Благовещение), догматич. верования (напр., икос 7 — девство Пресв. Богородицы по Рождестве, икос 8 — вочеловечение бесстрастного Божеств. естества) или образа Божией Матери (напр., икос 12 — Ее участие в деле всецерковного, всечеловеческого и всемирного освящения), следуют б. или м. связанные с этой вводной частью по смыслу именования Девы Марии, вводимые приветств. восклицанием «хере» — «радуйся». В каждом икосе — 12 херетизмов; они объединены парно изосиллабизмом и вообще тождеством метрич. рисунка, обильными созвучиями и синтаксич. параллелизмом. В церк.-слав. переводе изосиллабизм и созвучия утрачены, связь держится на синтаксич. параллелизме («радуйся, тела моего врачевание; радуйся, души моя спасение»).

В последние века существования Византии начали писать церк. гимны, воспроизводящие формальную структуру А. Даже начальные слова икосов выбираются с таким расчетом, чтобы сохранить соответствие образцу. Так, если икос 1 А. Пресвятой Богородице начинается рассказом о Благовещении: «Ангел предстатель с небесе послан бысть...», то на соответствующем месте в А. Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу мы находим обращение: «Ангелов Творче», а в А. Святителю Николаю: «Ангела образом... яви тебе всея твари Создатель». В XIV в. над сочинением новых А. потрудились авторы нсихастского направления — Константиноп. патриархи *Исидор*

(А. Архангелу Михаилу, Иоанну Крестителю, Святителю Николаю Чудотворцу и др.) и *Филофей* (А. Животворящему Гробу и Воскресению Христову). Составление новых А. в греч. церк. поэзии продолжается до сих пор, причем строго соблюдается традиц. формальная структура. На русск. почве возникли и продолжают возникать церк.-слав. А. (Покрову, св. вмц. Варваре, русск. святым, Вознесению Христову и т. п.), в последнее время иногда отступающие от старых правил (уменьшается число херетизмов в каждом иконе). Суждения об этих текстах весьма различны, однако некоторые из них нашли себе место в богослужебном обиходе.

Лит.: *Попов А.* Православный русск. А. Казань, 1903; *Пападопуло-Керамевс А.* Акафист Божией Матери, Русь и патриарх Фотий.— ВВ, X, 1903, с. 357—401; *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизант. лит.-ры. М., 1977; *Krypiakiewicz P. F.* De hymni Acathisti auctore.— ВЗ, XVIII, 1909, S. 357—382; *Wellesz E.* The Akathistos Hymn introduced and transcribed. Copenhagen, 1957; *Mathiesen R.* Nota sul genere acatistico e sulla letteratura agiografica slava.— Ricerche slavistiche, XIII, Roma, 1965, p. 57—63.

**АНГЕЛЫ** (греч. αγγελοι, «вестники») — бесплотные дух. существа, наделенные разумом и свободной волей, сотворенные Богом для того, чтобы служить Богу, совершая вечный и радостный праздник небесной Литургии, ведя войну с врагами Бога, неся Его волю стихиям и людям. Они либо с безупречной верностью исполняют это назначение, живя только для Него, как «служебные духи» (Евр. 1, 14), для к-рых быть и служить — одно и то же, либо, раз и навсегда отпав от Бога в акте измены, сами предстают как враги Бога и людей — *бесы*.

Церк. песнопения называют А. «бесплотными умами». Они «бестелесны», т. е. не связаны костностью, тяжестью, малоподвижностью человек. или животного тела, его подверженностью плотским нуждам, его подвластностью физич. и физиологич. законам. Если они не являются по собственной воле в зримом облике, человек, глаза их не воспринимают. Но это не значит, что они нематериальны в полном философ. смысле этого слова. Такая т. зр. наиболее обычна: в святоотеч. и средневек. богосл. доктринах она формулируется в платонич. терминах, а в школьном богословии нового времени, начиная с XVII в., — под влиянием введенного Декартом противопоставления «протяженной субстанции» и «мыслящей субстанции» (А. как явление такой «мыслящей субстанции», к-рая вполне отделена от «протяженной субстанции»). Иногда предполагали, напротив, что А. обладают телом особого рода, «духовным» телом, к-рое можно назвать «невещественным» лишь относительно, по сравнению с «белой» вещественностью нашей плоти. Этот взгляд был четко сформулирован под влиянием антик. стоицизма *Тертуллианом*, а в прошлом веке энергично отстаивался еп. *Игнатием (Брянчаниновым)* (Аскетич. опыты, ч. 2. СПб., 1865, с. 737—812), что вызвало решительный протест еще более авторитетного представителя русск. правосл. духовности — еп. *Феофана Затворника*. В этой связи следует сказать, что сами понятия материальности и нематериальности отнюдь не однозначны; они получают тот или иной смысл каждый раз в контексте определенных философ. систем. Однако учение Церкви не может ставить себя в зависимость ни от одной из таких систем, сменяющих одна другую в историко-философ. процессе и обобщающих огранич. сферу человек. опыта. Церковно мыслящий человек не имеет ни малейшего права на скепсис по отношению к самому существованию А., к факту их присутствия и действия в жизни мира, но имеет все основания быть недоверчивым по отношению к попыткам уложить бытие А. в рамки тех или иных концепций. Возможно, как раз природа А. преодолевает границу между материальным и нематериальным, размывает ее. Мы знаем, например, что вседусшность присуща только Богу; значит, А. определенным образом локализируются и перемещаются в пространстве, иначе были бы лишены смысла выражения, часто встречающиеся в Св. Писании: «и отошел от Нее А.» (Лк. 1, 38), «когда А. отошли от них на небо» (Лк. 2, 15) и т. п. Однако ясно, что это не локализация и перемещение физич. тел, доступные нашему знанию, а нечто качественно иное. С вопросом об отношении природы А. к пространству связан вопрос об их отношении к времени. Жизнь А. не является полностью отрешенной от времени, поскольку они не обладают неизменностью Бога, как это очевидно из факта отпадения тех А., к-рые стали бесами. Но непрерывной текучести, присущей всему земному и, в частности, человек. психологии, бытие А. не знает, и потому их выбор обладает свойством окончательности. В толкованиях св. *Григория Нисского* на «Песнь песней» есть замечание, относящееся специально к Серафимам, но приложимое, по-видимому, ко всем *девяти чинам ангельским*: их движение в пространственно-временных координатах настолько стремительно, что как бы совпадает с полным покоем. Вообще же природа А. непредставима для человека, имеющего только опыт телесной органической жизни и сознания, выявляющегося в материи через деятельность клеток головного мозга; любые догадки, во-

первых, будут лишены достаточных оснований, во-вторых, бесполезны для веры и дух. жизни. Нам достаточно знать о действии А. как слуг Бога и помощников человека; в теоретич. представлениях о сущности А. мы не нуждаемся, и Св. Писание не удовлетворяет нашего любопытства. Из опыта известно, что когда А. являются человеку, они обычно принимают облик, подобный человеческому, почему Св. Писание иногда именует их «мужами», «людьми» (Иис. Нав. 5, 13—14; Мк. 16, 5; Деян. 1, 10); но это, по-видимому, имеет такой же смысл, как то, что они обращаются к человеку на понятном языке, и не позволяет строить праздных домыслов об антропоморфном «эфирном» теле А. Образы видения Иезекииля отнюдь не антропоморфны, а очень вероятно, что как раз в них раскрывается какая-то важная тайна бытия А.— тайна их инаковости, их несоизмеримости с нашими представлениями, грозная для нас в нашей земной жизни и милосердно закрываемая от нас в большинстве явлений А. людям.

Вполне понятно, что необходимость как-то приблизить к нашему воображению то, что по своей природе от него далеко, вызывает необходимость в образном, метафорич. языке (причем, однако, мы должны быть сугубо осторожны в определении границ между метафорой и тем, что должно быть понимаемо буквально). Природа А. часто описывается через уподобление наиболее тонкому, легкому и подвижному в материальном мире — огню, ветру и особенно свету. А. «огневидны»; трактат «О небесной иерархии», приписанный св. Дионисию Ареопагиту, отмечает их средство с огнем молнии и с очистительным огнем жертвоприношения. Есть рассказы об А., поднимающихся в столбе жертвенного дыма, как в эпизоде жертвоприношения Маноя и его жены (Суд. 13, 20). Согласно распространенному мнению раннехрист. богословов (приведенному, например, у св. Климента Александрийского в «Выписках из Феодота» (XII, 23), А. сотворены из «мыслящего огня». В видении Исаии (Ис. 6, 6—7) Серафим осуществляет над пророком посвященный обряд при посредстве очистительно-опалюющего раскаленного угля с жертвенника. В видении Иезекииля ангельские существа имеют облик огненных колес (Иезек. 1, 15—18; 10, 9—13). Старая традиция предполагала особую связь А. со светилами небесными, и притом как по признаку огненности, так и по признаку стройности, размеренности, упорядоченности и стремительности движений. В этой связи стоит вспомнить, что библ. словосочетание «войнство небесное», означающее А., изначально прилагалось в общесемит. языковой сфере именно к светилам. Нек-рые иудейские предания специально соединяли каждого Архангела с одной из планет (в антич. смысле этого слова): Гавриила — с Лунной, Рафаила — с Меркурием и т. д. Что касается ветра, то пригодность этого образа для характеристики природы А. была тем очевиднее, что древнеевр., арамейский и араб. языки обозначают понятия «дух» и «ветер» одним и тем же словом (по-евр. — «руах», по-арам. «руха», по-араб. — «рух»). В псалме 103 св. песнопевец обращается к Господу, шествуящему «на крыльях ветров» (или «на крыльях духов») с такими словами: «Ты творишь вестниками Твоими («А. Твоими») духов (или «ветры»), служителями Твоими — огонь пылающий» (3—4). Здесь образы огня, духа, ветра и вестников сплавлены в единый образ стихийно-сверхстихийной мощи и стремительного порыва. В Откровении св. Иоанна Богослова специально упомянута власть А. над ветрами (7, 1). Наконец, А., в той мере, в к-рой они сохраняют верность своему назначению и не искажают своей природы, суть «А. света»; их тела и одежды как бы состоят из света, обладая его легкостью, подвижностью и блистательностью. Об А., возвещавших у Гроба Господня о Воскресении Христа, Евангелие говорит: «два мужа в одеждах блистающих» (Лк. 24, 4), а об одном из них же: «вид его был как молния, а одежда его бела, как снег» (Матф. 28, 3). Церк. песнопения называют А. «светами вторыми» (после Бога): «Бесплотники Ангели, Божию престолу предстояще, и отонудными светлостями облистаме, и светолитии вечно сияюще, и свети бывающе втори...»; «Светы явил еси, Шедре, Ангелов Твоих невещественное существо, неизреченного света исполняеми непрестанно...» (из Службы Собору св. Архистратига Михаила и прочих бесплотных сил, 8 ноября).

Столь же старая традиция, по-видимому, не входящая в состав безусловно обязательных для церковного человека истин веры, но едва ли могущая быть с легкостью отброшенной, по крайней мере, в наиболее существенных своих пунктах, ставит А. в особенно близкие отношения власти и попечительства с самыми различными стихийными силами и объектами природного и социального космоса. Церковь единодушно исповедует веру в то, что к каждому человеку приставлен А.-хранитель, сопровождающий его на всех путях жизни. «Имею бо ты заступника во всем животе моем, наставника же и хранителя, от Бога дарованного ми во веки», — обращается к нему хранительный им человек (Канон А. Хранителю, песнь 7). Сложнее обстоит дело с представлением об А. как распорядителях, управителях и блюстителях светил (см. выше), родников, облаков и дождей, снега и града, небесных сфер, растений и животных и т. п. Вполне понятно,

что именно здесь велика была опасность возрождения в слегка преобразованном виде языч. пантеона стихийных божеств, демонов и гениев. Мысль о космич. действии А. могла помрачить веру в единое творческое и промыслительное действие Пресвятой Троицы, приводя к самым грубым ересям: например, гностики приписывали А. сотворение мира. Но для ограждения чистоты христ. вероучения не было нужды вообще отрицать особую связь назначенных к тому А. с силами природы; достаточно было вновь и вновь напоминать, как это и делалось Церковью, что А. от Бога получили свое бытие, что их тварная природа несравнимо дальше отстоит от несотворенной природы Бога, чем от человека и любой иной твари. Наконец, помню индивидов и стихий, некие А., как явствует из книги прор. Даниила (10, 13), ведают целыми народами: Архангел Михаил, выступающий как «князь» избранного народа, вступает в борьбу с «князем» Персии. Это место входило в русск. поэту Вяч. Иванова, писавшего в дни первой мировой войны:

На Суд, где свидетели — Громы,  
Меч острый — в устах Судии,  
Народные Ангелы в споре  
Сошлись о вселенском просторе...

Откровение св. Иоанна Богослова начинается обращениями Иисуса Христа к А. семи малоазийских Церквей — Ефесской, Смирнской, Пергамской и т. д. Даже если под А. Церквей следует подразумевать епископов, сама возможность такого образа выражения что-то говорит о служении А. как хранителей уже не отдельных верующих, но целых общин.

Множество А., по традиционному учению, очень велико: видение Даниила определяет его в «тысячи тысяч» и «тьмы тем» (Дан. 7, 10), а св. *Иоанн Златоуст* прямо отождествляет его с числом, не имеющим предела, т. е., в терминах совр. математики, с актуальной бесконечностью.

См. также *Девять чинов ангельских*.

Лит.: Еп. *Феофан*. Душа и А. не тело, а дух. М., 1891; *Глаголев А.* Ветхозаветное библейское учение об А. Киев, 1900; *Булгаков С.*, прот. Лествица Иаковля. (Об Ангелах). Париж, 1929; *Langton E.* The Angel Teaching of the New Testament. London, 1937; *Daniélou I.* Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise, 2 ed. Chevetogne, 1953; *Glorieux P.* Autour de la spiritualité des anges. Dossier scripturaire et patristique. Toulouse, 1959; *Bertholet E.* Mystere et ministere des anges. Luzern, 1963.

**АФРААТ** (эллинизированная форма, по-сирийски Афрахат; ок. 270 — после 345) — ранний представитель сир. святоотеч. лит.-ры. Жил на терр. Сасанидского (перс.) гова, откуда прозвище «перс. мудрец». Был аскетом; позднее свидетельство говорит о его сп. сане. Сохранились «Поучения» А. в числе 23, написанные по просьбе друга в 337 и затем в 344—345. Темы — вопросы христ. поведения и аскетич. жизни; эсхатология; жизнь Иисуса Христа и Его мессианское достоинство, отстаиваемое в полемике с иудаизмом; соотношение ВЗ и НЗ. Мысль А. чужда влиянию греч. философии; догматич. проблемы, волновавшие в это время греч. и лат. отцов Церкви (прежде всего *тринитарные споры*), для него не существуют. Не будучи еретиком, т. е. не противопоставляя своего учения церковному, А. допускает неточные выражения, к-рые уже для его времени были анахронизмом. Его подход к толкованию Св. Писания напоминает приемы раввинов, с к-рыми он спорит таким образом, что и проблематика, и аргументация у А. и его оппонентов сохраняют существенную однородность. Нек-рая провинциальность мышления А. привела к тому, что его труд, никогда и никем не осужденный, не был принят Вселенской Церковью, как были приняты творения единоплеменников А. — прпп. *Ефрема Сирина* и *Исаака Сирианина*. К сильным сторонам А. принадлежит нравственная серьезность его взгляда на обязанности христианина, а также очень живое и конкретное чувство новозаветных реалий.

«Поучения» А. интересны также как источник по истории аскезы в Сирии; они проливают свет на жизнь и умонастроение т. н. «сынов Завета», еще не испытывавших влияния монашеских институтов, к-рые после преп. *Антония Великого* и особенно преп. *Пахомия Великого* распространились по всему христ. миру из Египта. «Сыны Завета» и «дочери Завета», т. е. девственники и девственницы, непосредственно продолжали традицию аскетов начального христианства и, по-видимому, унаследовали нек-рые представления и обычаи *ессеев*. За самим термином стоит не вполне ортодокс. мысль, не чуждая А.: только безбрачные мыслятся в полной мере чадами Нового Завета, т. е. членами Церкви (как это было в общинах целибатной ветви *ессейства*). Идея эта, однако, в отличие от еретич. мнений *энкратитов*, выступает как неявная тенден-

ция. Учителя монашеского делания, православие к-рых вне всякого сомнения, напр. преп. Ефрем Сирин, приняли культуру аскезы из рук «сынов Завета».

Лит.: Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979, с. 125—130; Vogel A. Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien Afrahats. Hof., 1966; Murray R. Symbols of Church and Kingdom. A study in early Syriac tradition. London, 1975.

**БЕСЫ**, демоны, нечистые духи, нечистая сила — противники Бога и Божия дела в мире, «враги невидимые» Церкви и всего человек. рода, слуги, воины и соглядатаи *сатаны*. По учению Церкви, Б.— страшная реальность; верующий человек имеет право находить наивными фольклорные представления и народные суеверия, исторически примешивавшиеся к опытному знанию и догматич. суждению о Б., но не единодушное свидетельство Св. Писания и Св. Предания об этой реальности. Б. злы безусловно и неизбежно, так что все исходящее от них — дурно, и всякое добровольное общение с ними, хотя бы из любвиотства,— тягчайшая измена Богу. (Св. *Ириней Лионский* учил, что ожесточение Б. завершилось в связи с Боговоплощением, производившим великую поляризацию сил добра и зла.) Верность Богу требует готовности к неустанной и мужественной дух. войне против Б., и под знаком этой войны стоит земная жизнь христианина и Церковь «воинствующей». Ап. Павел увещает: «Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских; потому что наша брань не против крови и плоти, но против... духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 11—12). Однако живущее и действующее в Б. зло — не изначальное свойство их природы, но следствие греховного выбора их свободной воли, извратившего их природу, к-рая сама по себе хороша, как одно из созданий Божиих. Когда-то Б. были Божиими Ангелами, но «не сохранили своего достоинства» (Иуд. 6), отпали от своего Творца и Господа в акте измены и стали «ангелами сатаны» (Откр. 12, 9 и др.), «ангелами бездны» (там же, 9, 11). В церк.-слав. и русск. народном обиходе иногда было принято в отличие от добрых Ангелов называть Б. «аггелами», что соответствует написанию, но не произношению греч. слова *αγγελος* — «ангел».

От своего ангельского прошлого Б. удержали, хотя и в умаленной мере, прерогативы знания и могущества, присущие вообще духам и оставленные у Б. на службу злу. Помимо несвязанности условиями пространства и власти над стихиями, они имеют возможность тонкого проникновения в ход человек. мыслей и вкладывания в ум и сердце человека нужных им внушений. Правда, возможности эти имеют предел; чем решительнее человек избирает верность воле Божией и отказывается извлекать тайное удовольствие из того, что предлагают его воображению Б. (на языке аскетики — «принимать помысл»), тем менее проницаемой для соглядатайства и вмешательства Б. становится его душевная жизнь. По учению Церкви, Б. не обладают полной знания о глубинах человек. душ (к-рые до конца открыты только своему Творцу); тайное решение очень твердой, чистой и неразделенной воли имеет возможность скрыться от надзора Б., как от них был совершенно скрыт стратегич. план «домостроительства» земной жизни и крестной смерти Христа Спасителя. Напротив, при беспечном отношении человека к своим «помыслам» соглядатайству Б. открывается все больший простор, линия обороны против них прорывается и возможности исходящего от них внушения возрастают. Ап. Петр напоминал: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5, 8). Отсюда необходимость «мысленной брони», тактика к-рой досконально разрабатывается авторитетами православной аскетики. Опасность в том, что «духи падшие», — по замечанию еп. *Игнатия (Брянчанинова)*, — чтобы удобнее содержать нас в плену, стараются соделать и себя и свои цепи для нас незаметными; однако бдительное внимание к своей внутренней жизни и приобретаемая таким вниманием дух. опытность дают не только святым прозорливцам, но и каждому из нас возможность обнаруживать действия Б. и противодействовать им. В этом долг христианина, от к-рого он не смеет уклониться.

Активность Б. как искусителей направлена на всех людей, и ее основные пути всегда одни и те же; до совершения греха они стремятся уменьшить его значение, чтобы внушить беспечность, а после совершения греха — напротив, преувеличить его тяжесть, чтобы внушить отчаяние и склонить грешника махнуть на себя рукой; слабого они запугивают, а сильного или кажущегося себе сильным усыпляют иллюзиями безопасности; поощряют всякого рода самообманы, водят душу по замкнутому кругу самодовольства, уныния и злопамятности и прежде всего действуют против любви. Один из самых общих приемов — навязывание выбора между двумя погибельными путями, когда одно зло предлагается как ложная альтернатива другому злу (напр., помраченному сознанию предлагается выбирать между тепловатым безволием и холодным самоутверждением безлюбой воли, между потаканием чувственности и безразличным

гнушением человек. природой, между фарисейским законничеством и пренебрежением к самому духу уставов Церкви и т. п., — так, чтобы справедливо отвергнувшему один род зла представлялось, будто он тем самым поставил себя в логич. необходимость выбрать противоположный род зла). Так воздействуют Б. на рассудок и волю. Опыт «мысленной брани» дает возможность на практике изучить их псевдологику, не выдерживающую встречи не только с дух, ведением, но даже с обычной здоровой логикой, однако гипнотически завораживающую тех, кто дал собственному своеволию и страстям власть над дисциплиной своей мысли. Проворство, с к-рым Б. в подходящий момент сообщают подходящие доводы ищущему таких доводов себялюбиво, имеет в себе нечто неестественное и мертвое, оно связано с опьяняющей утратой чувства реальности и распознается по самой своей чрезмерности.

За расковыванием злых страстей, за сковыванием силой этих страстей разума и воли может следовать самый опасный прием Б. — апелляция к жажде сверхъестественного, попытка подделать дух. ценности и дух. опыт. По слову ап. Павла, «сам сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11, 14). Б. не в силах подделать только сути, но могут подделать любую форму, в к-рой является сверхъестественное: видениям, приходящим от Бога, противостоят ложные видения, Божественным чудесам — ложные чудеса Б. и *антихриста* (см. *Чудо*), действию Св. Духа — бесовская пародия на духовность, в терминах аскетики обозначаемая как «прелесть». Сколь бы тонкой, однако, ни была подделка, она всегда может быть распознана при наличии доброй воли к преодолению самообманов и с призыванием помощи Божией, иначе вера не вмняла бы каждому христианину в непремную обязанность следование словам св. Иоанна Богослова: «Не всякому духу верьте, но испытайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4, 1). Если подлинные действия благодати Божией умиротворяют душу, сообщая ей мир, «который превыше всякого ума» (Флп. 4, 7), укрепляя и собирая ее силы, внушая благодарное смирение, то ложные видения и чудеса от Б., а также устраиваемые ими лжемистические состояния вызывают либо уныние и смущение, либо нетрезвую, горделивую экзальтацию, «кровавое разжение» и в обоих случаях расслабляют душу, разрушают ее собранность, охлаждают любовь, уводят от смирения.

Особое внимание Б. привлекает всякий выдающийся делатель христ. подвига. Такой человек как бы вступил с Б. в открытую войну и принимает их главный удар на себя. Б. преследуют его не только соблазнами, но и просто мстью, о чем предупреждали учителя аскетики. Характерен эпизод «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу»: когда страннику случается духовно помочь крестьянской девице, научить ее умной молитве и вообще наставить на правильный путь, на него обрушиваются злключения, его подвергают аресту и наказанию розгами; и откровение во сне вместе с поучением преп. Иоанна Карпафийского, прочитанным в «Добротолубии», разъясняют ему, что он терпит от Б. за свое доброе дело. Подобных эпизодов много и в древней житийно-аскетич. лит-ре (напр., в «Луге духовном» *Иоанна Мосха*).

Ради борьбы с Б. отшельники в различные времена, с самого начала христ. подвижничества, с намерением избирали для своих обителей места, пользовавшиеся недоброй славой как обиталища нечистой силы, чтобы сразиться с Б. в самом их гнезде. Пример этому подал сам Господь Иисус Христос, по вдохновению от Духа Св. направившийся в пустыню Иудейскую, место демонического присутствия (куда выгоняли отягощенного грехами народа и обреченного *Азazelю* «козла отпущения»), ища встречи и дух. поединка с сатаной (Мф. 4, 1; Мк. 1, 12—13; Лк. 4, 1). В житиях отшельников, как древних, прежде всего египетских (напр., преп. *Антония Великого*), так и русских (напр., преп. *Сергия Радонежского*), мы постоянно встречаем рассказы о яростных попытках раздраженных Б. всеми средствами соблазна и особенно устрашения отвлечь аскета от его подвига или хотя бы прогнать его с места. Церковь никого не обязывает безусловно принимать как предмет веры любую подробность этих рассказов, поскольку детали могут быть обусловлены фольклорными мотивами, а также трудностью изъяснить обычному человеку исключит. опыт крайней жизненной ситуации, в к-рую ставит себя подвижник; но огульный скепсис перед лицом единодушного свидетельства двухтысячелетнего предания оправдан быть не может. Не подлежит сомнению, что злобный ужас перед подвигом великих молитвенников вызывает Б. на такие прямые выпады, от к-рых они воздерживаются, когда имеют дело с людьми более заурядными.

В качестве духов Б. имеют общую с Ангелами способность быть невидимыми для людей и являться последним лишь по собственному произволу (только подвижники, имеющие благодатный дар прозорливости, иногда видят Б. против воли последних). Образ, к-рый они принимают, также зависит обычно от их выбора; поскольку же Б. извратили свою природу и свое назначение, продолжая обращать против Бога то, чем

обязаны Богу, образ этот — фальшивая видимость, маска. По русск. пословице, «у нежити своего облика нет, она ходит в личинах» (Даль В. Пословицы русск. народа, 3-е изд. СПб. и М., 1904, т. 8, с. 196). Обличия выбираются Б. в зависимости от целей, к-рые они ставят себе при том или ином явлении. Нек-рые личины имеют целью добиться безусловного доверия соблазненного. Ради этого Б. могут принять, как указывал ап. Павел (см. выше), образ светлого Ангела (срав. Житие Никиты Затворника в «Киево-Печерском патерике») или даже Самого Иисуса Христа. Это одна из причин, по к-рым верующему во время молитвы не рекомендуется давать волю своему воображению или мечтать о видениях. Св. *Мартину Турскому* явился демон в облике Христа, одетого как царь, в золотой короне и пурпуре. Благоразумные подвижники, как тот же св. Мартин, вспоминают в подобных случаях, что в этой жизни призваны не знать ничего, кроме распятого Христа (1 Кор. 2, 2), между тем как наслаждение раскрывшейся славой Христа обещано для будущей жизни и будущего века. Принявшие образ Христа Б. стремятся внушить аскету сомнение и домогаются получить от него поклонение, что хотя и не губит безвозвратно того, кто поддался обману, однако дает Б. возможность помрачить его разум, ввергнув в крайнее, обессиливающее помешательство (срав. Житие Исаакия Печерского в «Киево-Печерском патерике»). С этой же целью — вкратясь в доверие — Б. могут принимать также облик соблазненного (срав. Житие Феодора и Василия Печерских). Другие личины нужны Б. для пробуждения похотливых чувств, чаще всего у аскета (явления в виде женщин, напр., герою ранневизант. Жития Макария Римского). Тоскующую вдову Б. могут навешать и ласкать в обличии ее умершего мужа и т. п. Рассказы о Б., предлагающих для мысленного блуда мужчине — фантом женщины, а женщине — фантом мужчины, особенно характерны для западноевроп. Средневековья (легенды о «суккубах» и «инкубах»), но не чужды и правосл. традиции (древнерусск. «Повесть о бесноватой жене Соломонии»). Как бы ни изменило наши представления развитие научн. психологии и психопатологии пола, предупреждение о дух. вреде всякого потакания нечистой мечтательности, а также советы оградить себя от наваждений испытанными благодатными средствами молитвы и тайнств сохраняют для верующего человека всю свою силу. В этом вопросе, как и в более широком вопросе о состояниях бесноватости и одержимости, никакого конфликта между верой и медициной, но и никаких оснований подменять одно другим не может быть по существу: здоровье и болезнь, в особенности психич. здоровье и психич. недуги, — естественные феномены, изучаемые и отчасти регулируемые средствами науки, но одновременно оружие в той борьбе между силой благодати и силой Б., под знаком к-рой, по христ. учению, стоит вся жизнь человека. «Каждому из нас надлежит знать о Б., — учит преп. Симеон Новый Богослов, — что они суть тайные враги наши и что они воюют против нас посредством нас же самих».

Лит.: *Спаский А. А.* Вера в демонов в древ. Церкви и борьба с ними. — БВ, 1907, 11, с. 357—391; *Флоренский П.*, свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт православной феодисен в двенадцати письмах. М., 1914, с. 166—259, 692—728; *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусск. лит-ре. М., 1916; *Krivoshin B.* The Angels of Light and the Powers of Darkness. London, 1954; *Wey H.* Die Funktoinen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des 2. Jh. Winterthur, 1957.

ВАРДЕСАН (сир. Бар-Дайшан — «сын реки Дайшан») (11. 7. 154, Эдесса — ок. 222, там же или в Анн) — сир. богослов еретич. направления, философ, ученый и поэт. Род. в языч. семье; после обучения у жреца в г. Иераполе входил, согласно *Евсевию Кесарийскому*, в круг учеников гностика *Валентина*. 24-х лет принял крещение. Был близок к христ. правителю Эдессы Авгару IX Великому; после взятия Эдессы римлянами в 216 укрывался в Армении, где занимался историей армянского народа.

Оценить роль В. в истории Сир. Церкви нелегко, поскольку его соч. утрачены, кроме трактата «Книга законов земель» (др. назв. — «О роке»). Житие св. *Авверкия* с похвалой отмечает участие В. в борьбе против ереси *Маркиона*. «Книга законов земель» — это остроумная защита христ. учения о свободе нравств. выбора против астрологич. детерминизма, особ. влиятельного в Месопотамии, на родине традиции гадания по звездам. В принципе принимаемая представления астрологии, В. указывает на то, что при одном и том же расположении звезд представители различных народов поступают по-разному, в зависимости от обычаев своего народа, в то время как поведение христиан обусловлено повсюду их верой. Однако *Евсевий Кесарийский*, упоминая полемику В. против различных лжеучений, в т. ч. и против доктрины его прежнего учителя *Валентина*, указывает, что сам В. выдвинул учение, «не полностью очищенное от скверны старой ереси» (Церк. история, кн. IV, гл. 30). Сурово отзываясь о В. как ересиархе преп. *Ефрем Сирин*. При этом церк. сир. гимнография, указавшая путь византийской, осуждая доктрину В., по-видимому, воспользовалась его поэтич.

опытом; составив вместе со своим сыном Гармонием сб. 150 «псалмов», В. явился самым ранним представителем поэзии на сир. языке. Распространенные в совр. научн. лит-ре попытки приписать В. те или иные сохранившиеся памятники нудео-христ. или гностич. религ. лирики (напр., «Оды Соломона» или песни из апокрифич. «Деяний ап. Фомы») гадательны.

Лит.: *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в ср. века. М., 1979; *Drijvers H. I. W.* Bardaisan of Edessa. Assen, 1966; *Jansma T.* Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosoof der Arameeërs en zijn images. Wageningen, 1969.

ВАРЛААМ Калабрийский (ок. 1290, Семинара, Калабрия на юге Италии — ок. 1350, Калабрия) — визант. ереснарх, противник св. Григория Паламы и исихазма. Стал монахом и получил образование в одном из греч. м-рей Италии; желание жить в правосл. гос-ве привело его ок. 1326 в Константинополь. Он хотел быть поборником Православия и активно участвовал в полемике с католиками. Однако зап. черты в его умственном облике шокировали византийцев всех направлений; *Никифор Григора*, любитель антич. учености и будущий враг исихазма, обвинял В. в том, что последний изучал Аристотеля по лат. переводам, а Григорий Палама прозвал его «латино-эллином», т. е. «католико-язычником». Возражения В. против католич. догмата о *Филиокве* шли по линии *апофатического богословия*, как он его понимал: человек, ум не может проникнуть в тайны Св. Троицы, а потому полемико об отношении Ее Лиц следует прекратить. Характерен выпад В. против *Фомы Аквинского*: «Фома и все умствующие вместе с ним полагают, будто недоступное разумению не существует вовсе; мы же полагаем, что такое мнение исходит от души, не чуждой лукавому и горделивому демону, ибо вещи Божественные по большей части недоступны знанию человеческому». В свете этого распространенный взгляд на В. как на схоластич. рационалиста в зап. духе и на его спор с Григорием Паламой как на столкновение рационализма с апофатикой нуждается в серьезных коррективах. В 1334—37 В. выступил с резкими нападками на аскетич. практику афонских монахов-исихастов, на разработанные ими приемы молитв. делания и специально на психофизич. аспект этих приемов, а также на их веру в то, что на вершине дух. восхождения подвижник созерцает нетварный свет Божества (т. н. *Фаворский свет*). В несправедливо усмотрел в этом опасную близость к еретич. мнениям *мессалиан* и отчасти *богомил*ов, внесение чувств. моментов и фантазии в дух. жизнь. Поскольку же св. Григорий в своей защите афонского исихазма вообще и учения о Фаворском свете в частности предложил богословско-филос. концепцию сущности и энергий Божества, В. сосредоточил свою атаку на этой концепции, обвиняя ее в отрицании абс. простоты Бога (т. е. Его тождественности Своей сущности), в подмене этой простоты как бы двонцей — Бог потусторонний (сущность) и Бог посюсторонний (энергия). На Соборе 1351 имя В. было окончательно предано анафеме вместе с именем *Акиндина*. Анафема В., «дерзнувшему объявить тварию естественную и неотделимую энергию и силу Божию», читалась каждый год в *Неделю Православия*. Самого В. к этому времени давно не было в Константинополе: он вернулся в Италию, где сблизился с Ф. Петраркой.

Лит.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории визант. образованности. СПб., 1891; *Его же.* Синодик в Неделю Православия. Одесса, 1893; *Meyendorff I.* Un mauvais théologien de l'unité au XIV<sup>e</sup> siècle. Barlaam le Calabrais.— In: *L'Eglise et les Eglises.* Chevetogne, 1955, II, p. 47—64.

ДЕВЯТЬ ЧИНОВ АНГЕЛЬСКИХ — ступени иерархии ангельских существ (церк.-слав. слово «чин» означает порядок, ряд, отряд, употребляемое как его синоним слово «лик» — хор). В православной традиции принято учение о Д. Ч. А., к-рое обстоятельно развито в соч. «О небесной иерархии», дошедшем под именем св. *Дионисия Ареопагита*. По этому учению Д. Ч. А. образуют 3 триады, перечисляемых в следующей последовательности сверху вниз: 1-я триада, характеризующая непосредственной близостью к Богу, — Серафимы, Херувимы, Престолы; 2-я триада, наиболее полно отражающая принцип Божественного мировладычества, — Господства, Силы, Власти; 3-я триада, характеризующая непосредственным попечением о мире и человеке, — Начала, Архангелы и собственно Ангелы. В плоскости символически чисел девятирица есть, с одной стороны, триада триад, возведение в квадрат числа 3 и постольку как бы отражение и развертывание вовне полноты бытия, присутствующей в недрах Св. Троицы; с другой стороны — завершение числового цикла перед возвращением к изначальному Божественному единству в десятирице (трактат «О небесной иерархии» учит о выходе из Божественного Единства и возвращении в это Единство, истолковывая в платонических терминах смысл слов Первосвященнической молитвы Иисуса Христа «Да будут все едино») (Ин. 17, 21).

Уже Св. Писание выделяло различные разряды ангельской иерархии: в ВЗ упоминаются Серафимы (Ис. 6, 26), Херувимы (Быт. 3, 24; 2 Цар. 22, 11; Иез. 10, 5—11, 24 и др.), Силы, Ангелы; в НЗ — Престолы, Господства, Начальства, Власти (Кол. 1, 16), Архангелы (Иуд. 9; 1 Фес. 4, 16, чему в ВЗ соответствует слово «князь» в применении к Архангелу Михаилу, — см. Дан. 10, 13). Богословы святоотеч. эпохи предлагали различные варианты: у св. Григория Богослова — Ангелы, Архангелы, Престолы, Господства, Начальства, Силы, Сияния, Восхождения, Силы Умные, или Разумения; в «Апостольских Постановлениях» — Херувимы, Серафимы, Эоны, Воинства, Силы, Власти, Начала, Престолы, Архангелы, Ангелы; св. Кирилл Иерусалимский говорил о Д. Ч. А., перечисляемых у него в том же составе, но в несколько ином порядке, чем в трактате «О небесной иерархии».

Взаимные отношения Д. Ч. А. подчинены тому же закону иерархии, или священноначалия, что и жизнь Церкви в распорядке таинств. Священноначалие «делает из своих причастников изображения Божества или весьма ясные и незамутненные зеркала, способные отразить начальный свет и лучи Первобожественности; зеркала эти, свято восприняв доверенное им озарение, тотчас и без всякой зависти передают его нижестоящим сообразно с богоначальными законами» (О небесной иерархии, III, 1—2, 164—165 В).

Лит.: *Roques R. L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selen le Pseudo-Denys.* [P.], 1954.

См. также лит. к ст. *Ангелы*.

КОНДАК (греч. *κονταχιον, κονδαχιον*; букв. — деревянный валик, на к-рый накручивается свиток, метафорически — сам свиток) — жанр ранневизант. гимнографии, возникший в V—VI вв. и в VIII в. вытесненный из богослужения *канонам*. Название «К.» появляется только в IX в.; до этого тексты такого жанра назывались гимном, псалмом, стихотворением, песнью, похвалой, молением (*υμνος, ψαλμος, λογιμα, ωδη, ασμα, δεσπος*). Первоначально К. — строгич. гимн, содержащий обычно от 18 до 30 стрóf (икосов), одинаковых по числу стихов (от 3 до 13 и по ритмич. организации соответствующих стихов. Первые буквы икосов образуют *акростих*. После заголовка, содержащего название праздника или имя святого, акростих К. и указание на мелодию, следует от 1 до 3 вступит. стрóf, называемых «*кукулий*» или «*проимий*» (*προοιχιον*), метрически отличных от икосов. Кукулий и К. связаны между собой общим рефреном (припевом), к-рый повторяется после каждого икоса. Последняя стрóфа содержит краткое описание воспеваемого события или лица и молитв. обращение. К. восходит к трем гомилетико-литургич. жанрам сир. лит-ры: 1) мемра, прозаяч. проповедь, ритмизованная средствами синтаксич. параллелизма, произносившаяся на утр. богослужении после чтения Св. Писания; 2) ма дра ша, силлабич. гимн со сложной стрóфой, обязательным припевом и часто с акростихом; 3) сугита, диалогич. песнопение с обязательным акростихом (последние два жанра предполагают наличие мелодии). Эти жанры широко использовались в творчестве преп. *Ефрема Сирина* и др. сирийских церк. поэтов IV—V вв., к-рым, по-видимому, следовал св. *Роман Сладкопевец*, образцовый автор в жанре К. В генезисе К. участвовали также рефренная псалмодия, восходящая еще к обиходу ветхозаветного храма, и синагогальная экзегетич. проповедь (м и д р а ш), с к-рой связана гомилетич. установка К. Происхождение К. предопределило характер его исполнения: будущи по существу поэтик, *гомилей*, К. исполнялся солистом, тогда как припев пел хор или народ. Разновидностью К. является *акафист*.

С возникновением канона К. в первонач. виде постепенно исчез из литургич. практики и отсутствует в соответствующих церк. книгах. От него остались только две стрóфы, называемые «К.» и «икосом», причем К. соответствует старому кукулию. К. в нынешнем значении исполняется со своим икосом на утр. богослужении после 6-й песни канона.

Лит.: *Мирковић Л.* Православна литургика, или наука о богослуженьу Православне Источне Цркви. Београд, 1982, с. 233—35; *Maas P.* Das Kontakion. — ВЗ. XIX, 1910, S. 285—306; *Wellesz E.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxf., 1961; *Trypanis C. A.* Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968 (Wiener Byzantinische Studien, 5).